DICTIONNAIRE

DE

THEOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES LEUR

COMMENT^ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

pnorresruR au grand «eminurb dk nanct

E. MANGENOT

professeur λ l'institut catholique pi: paiuü

CONTINUE SOUP CELLK nr

E. AMANN

I'HOFI SSEUR A ÎA FICÜLTE PS THEOLOGIE CITmUQUB DS XZëNITEIβΓΓî DE FnUFBOUr.O.

AVEC LE CONCOURS D' UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME DIXIÈME

PREMIÈRE PARTIE

MARONITE MESSE

PARIS-VI

87. Boulevard Raspail, 87

1928

tous oboits nésBRvés

Imprimatur t

Argentorati, die 26* mart» 1928.

t Carolus Josephus Eugeni us

Ep. Argenlinen.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

M *(Suite)*

MARONITE (ÉGLISE), brandie catholique du patriarcat d'Antioche. — Il y aura lieu d'étudier : I. Ses origines. II. Son histoire (col. 32). III. Sa constitution et son état actuel (col. 120).

I. ORIGINES DE L'ÉGLISE MARONITE. Pour comprendre les origines et la bit nation spéciale de cette Eglise, il convient d'étudier : I. Le personnage de saint Maron, qui a donné son nom au groupement. IL Le monastère de Saint-Maron, qui en a été le premier centre (col. 2). III. Les maronites dans leurs rapports avec les monophysites (col. 5). IV. Les maronites et leur attitude par rapport au monolhélisme (col. 8). V. Enfin, la formation du patriarcat maronite (col. 27).

1. Le personnage de saint Mahon. Un saint anachorète nommé Maron (Maroun) vivait du iv· au v· siècle sur une montagne située, selon toutes les apparences, dans la région d'Apamée de la Syrie seconde.

il menait, en plein air, près d'un temple païen qu'il avait converti en église, une vie de pénitence et de prière. A peine se réfugiait-il quelquefois sous une tente de peaux, afin d'éviter les trop grandes intempéries du climat. Théodore!, *Ileligiosa historia,* xvi et XXI, /'. G'.. t. i.XXXП, col. ! 118 et 1131.

Maron, continue Théodore!, fut bientôt connu dans toute la contrée. L'austérité de sa vie et le don des miracles dont il avait été favorisé firent de lui l'une des plus grandes célébrités de cette époque. Les foules envahirent le lieu de sa solitude. Hommes et femmes allaient solliciter sa prière ou partager sa discipline. Op. *rit* , xvi. *ibid.,* col. 1118. Théodore! qui avait connu bon nombre de ses disciples décrit la vie de quelques-uns d'entre eux, tels saird Jacques le solitaire, saint Limité, sainte Domnina *Op. cil.,* XXI, xxn, xxx, *ibid.,* col. 1131-1155 et 1491-1494. Il nous apprend que la plupart des solitufres de la région de Cyr s'étalent formés ù l'école de notre anachorète, xvi, col. ! 118 ! 119. Il ressort du récit de Théodorct que saint Maron était prêtre; en effet, il consacra un temple au culte de Dieu; il bénissait les malades : expressions qui, dans le langage ecclésiastique, s'appliquent d'ordinaire aux personnes revêtues du caractère sacerdotal. D'ailleurs, une lettri' adressée, en •105, par saint Jean Chrysostome, de son exil de Cucuse en Arménie, à « Maron, prêtre cl solitaire χΜάρωνι πρεσβυτέρω καὶ μονάζοντι, *EpisL,* ΧΧΧνι, P. *G.,* t. LH, col, 630, confirme la conclusion tirée de ce passage de Théodorct. On ne voit pas, en effet, à quel autre anachorète du nom de Maron Jean Chrysostome aurait pu écrire pour demander de ses nouvelles et se recommander Λ scs prières. Saint Maron était doué d'une science peu ordinaire, qui fit de lui un grand directeur d'âmes. Théodorct, *ibid., col.* 1418. Lorsque Maron rendit sa belle âme â Dieu, l'on transporta sa dépouille sacrée â l'une des localités voisines où un temple fut élevé et dédié à sa mémoire. Théodoret. *ibid.,* roi. 1119.

Théodorct, l'unique biographe de notre solitaire, ne nous dit rien de la date de sa mort. 11 convient de la placer vers 110. En effet, Théodorct, qui fut élevé au siège de Cyr en 123. était déjà évêque de cette ville lorsqu'il retraça la biographie de Maron. D'autre part, Chrysostome écrivait à ce dernier en 405. Or, si l'on a bâti, comme nous l'apprend l'évêque de Cyr, une grande église sous le vocable de saint Maron, il faut supposer un intervalle de quelques années entre sa mort et la construction de celle église; et on ne se trompera pas beaucoup en plaçant sa mort à la date que nous avons indiquée.

II. Le monastère de Saint-Maron. — Les disciples réunis autour de Maron formèrent le premier noyau de l'ÉgHse maronite. Ils établirent le centre de leur vie au monastère dédié à la mémoire de leur maître, à savoir au monastère de Saint-Maron, situe aux environs d'Apamée (Aphamiah, l'actuelle Qafat-al-Modlq, chef-lieu de la Syrie fécondé, dans la vallée de l'Orontc). Voir un document syriaque traduit et publié par E. Nau, *Opuscules maronites,* II, p 20-25; H. Laminons, S. J., *Le Liban,* 1.1, p. 118 et t. H, p. 84. L'emplacement de ce monastère devait être près de l'église élevée en l'honneur du saint. Autrement, en effet, on ne pourrait guère s'expliquer le silence qui enveloppa bientôt ce sanctuaire, devenu pourtant, comme le dit Théodoret. lieu de pèlerinage. Si, au contraire, on admet son annexion au monastère, les documents, parlant de ce dernier, n'avaient plus besoin d'ajouter une mention spéciale de l'église.

Au rapport d'un historien arabe du x· siècle, Mns'oudl. le monastère de Saint-Maron était cons-

titué par un vaste édifice, entouré de plus de trois cents cellules et possédait en objets d'or, d'argent cl en pierreries des richesses condisérables. *Livre de l'avertissement, et de la révision (Kitâb at-Tanbth Wal-Isehrâf),* édit, de M. J. De Gœje, Lcydc, 1891, p. 153, dans *bibliotheca Geographorum arabicorum,* vin. C'est de là que les moines maronites rayonnaient dans toutes les directions. Les documents historiques nous apprennent que ce couvent était déjà en pleine activité dans les premières années du vi· siècle. Γη mémoire adressé, en 517, au pape Hormisdas par les moines de la Syrie seconde porte en tète la signature d'Alexandre, archimandrite de Saint-Maron. Man>i, *Concil.,* t. sm, coi. 125-129. Ce mémoire nous montre la violence de la persécution déchaînée contre eux par les monophyxites et l'importance de leur organisation, puisque trois cent cinquante moines furent massacrés et divers couvents brûlés. D'autre part, la place où figure la signature d'Alexandre indique bien la prééminence de son monastère sur les autres. Le pape répondit à celle adresse le 10 février 518. *Ibid.,* col. 129 et surtout col. 1023-1030. Les mêmes moines firent également aux évêques de la Syrie seconde le récit de celte sanglante persécution subie pour la cause de la foi. Ici encore, Alexandre, archimandrite de Saint-Maron, signe le premier parmi les archimandrites des autres monastères de la région d'Apamée. *Ibid.,* col 11304138.

Au concile de Constantinople tenu en 536 sous le patriarche Menas, le monastère de Saint-Maron était représenté par le moine et apocrisiaire Paul. Celui-ci signe avant les autres moines de la Syrie seconde, Mansi, *ibid.,* col. 911; et, dans le procès-verbal des sessions, son nom précédé constamment celui de ces dernier*. Cf. col. 881, 929, 910, 953. De plus, à certains endroits, sa signature nous informe expressément du rang qu'occupait alors son monastère : Πχϋ/Λ ... ἀποχριβίαριυ μονή; τού μακαρίου Μάρωνο τη ἐξαρ/ούση; των ἐν τη δεύτερα Συρία ευαγών μονχστηρίων.... Col. 995, 1022. Le monastère de Saint-Maron était donc à la tête des couvents de la province, 1' exarque · des monastères de la Syrie seconde, tout comme l'était celui de Sainl-Dalmale par rapport aux couvents de Constantinople. Or, le terme • exarque veut dire chef de fédération monastique. Voir Pargoire au mol *Archimandrite* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* t. î. col. 2711 et 2716; IL Lammens, *op. cit.,* t. n, p. 91. Aussi, dans les controverses doctrinales, les représentants du couvent de Saint-Maron parlaient-ils au nom du parti orthodoxe de leur région. Voir deux lettres écrites ver-» la fin du vr siècle, l'une par les maronites aux jacobiles, l'autre par ces derniers aux premiers, conservées au British Museum de Londres, *Add. 12 155.* fol. 163, traduites en français par F. Nau dans le *Bulletin de ΓAssociation de Saint-Louis des maronites,* Paris, 1903, p. 313 sq. et 367 sq. Cf. aussi le compte rendu d'une conférence contradictoire entre les moines maronites et le patriarche et un évêque jacobiles. tenue à Damas, en 659. devant Moawiah, dans le ms. syriaque de Londres, *Add. 17 216,* fol. 12. Le texte syriaque en u été publié avec une traduction française par F. Nuu. *Opuscules maronites.* P· part., p. 36; II· part., p. 6, Paris. 1899-1900. Cf. plus loin. col. 7.

Les moines des couvents de la Syrie seconde, formés en corps monastique sous la direction du grand monastère maronite, pouvaient donc être appelés, à juste titre, disciples de Saint-Maron. C'est pourquoi, J'Église maronite vénère le 31 juillet, comme ses enfants, les 350 moines massacrés par les inonophysites et dont on a parlé cl-dessus. Cette tradition de ΓÉglise maronite ne saurait être infirmée par les mots grecs qui figurent dans les signatures des moines, apposées sur les lettres citées plus haut, le grec ayant été, à cet te époque, la langue officielle des moines maronites. S. Vailhé, *L'Église maronite, du* i · *au /* * *siècle,* dans les *Échos d'Orient,* 1906, t. ix, p. 261. Du reste, les représentants du monastère de Saint-Maron eux-mêmes portent des titres grecs.

Grâce à ces documents, nous pouvons établir l'époque de la fondation de notre monastère. H convient de la placer au v· siècle, quelques années après la construction de l'église dédiée au patron des maronites. En effet, le prestige de ses moines et le rang qu'il tenait parmi les couvents de la région ne peuvent être attribués à un monastère de date récente. D'ailleurs, un historien arabe. Abou'l-Fida (t 1331). raconte (pie l'empereur Marcien fil agrandir ce monastère la deuxième année de son règne, c'est-à-dire, en 152. Cité par le P. Lammens, *op. cit.,* t. n, p. 90; et un historien byzantin, Procope de Césarée, nous informe que Justinien le Grand en fit restaurer les murailles, renversées, sans doute, par les monophysites. *De xdifle,* 1. V, c. i.x.

Le monastère de Saint-Maron faisait l'édification de toute la contrée, comme en témoigne une anecdote que l'on trouvera dans Nau, *Opuscules mar.,* II· part., p. 20-25. Sa renommée donnait un prestige considérable à ses moines; et ceux-ci, hautement recommandables par leur science et par leurs vertus, attiraient les fidèles; de tous côtés, ils accouraient vers eux. Cette popularité déplaisait non seulement aux ennemis de l'orthodoxie, mais encore à ceux de la foi chrétienne. Aussi, tôt ou tard, ce foyer de vertu et de discipline devait-il tomber sous leurs coups. A quelle époque remonte sa destruction? Nous n'avons pas de documents nous permettant de le préciser. Sa ruine, cependant, ne dut pas avoir lieu avant la fin du ix· siècle. D'après une note ajoutée au fol. 126t> d'un ms. syriaque du British Museum, exécuté l'an 892 des Grecs (=■· 581 de J.-C.), le monastère de Saint-Maron existait encore au milieu du vin· siècle. Cette note nous apprend, en effet, que ce manuscrit · entra dans la bibliothèque de Saint-Maron l'an 1056 » (– 715 de J.-C.). Cf. W. Wright, *Catalogue of sijriac Mss. in the British Museum,* p. 150-151. Bien plus, notre monastère se trouvait en pleine activité vers la fin de ce même siècle, ainsi qu'il ressort d'une lettre écrite à ses moines, en 791, par le patriarche nestorien Timothée Ier; cette lettre (43), conservée au couvent chaldéen de Saint-Hormisdas près d'Alqosch (diocèse de Mossoul) et dont une copie se trouve à la Vaticane, est citée par Clément J. David, *Becueil,* p. 200 et 205. Il était encore florissant au temps de Tell-Mahré, patriarche Jacobite d'Antioche (*j* 815), puisque, à celte époque, on continuait de prendre les évêques maronites parmi ses moines. Ils (les maronites) ordonnent un patriarche et des évêques de leur couvent ». Dans Michel le Syrien, t. n, p. 511. Par contre, il était déjà détruit avant le milieu du x· siècle. L'historien arabe, Ma'soudi (f 956), nous dit qu'il · fut dévasté, ainsi que les cellules qui l'environnaient, par suite des incursions réitérées des Arabes et de la violence du Sultan ». *Op. ci/., p.* 153-151. Quel était ce sultan? Certainement, un contemporain de Mas'oudi et que tout le monde connaissait. Mas'oudi, en elfct, l'ayant désigné par l'article déterminatif, ne sentait plus le besoin de le nommer. Du reste, il parait avoir connu lui-même ce monastère ; cela ressort de la description vivante qu'il lui consacre. En outre, nous pouvons citer à l'appui de celle thèse deux autres documents. Le premier est une note écrite sur le ms. syriaque do Londres, cité plus haut. Cette note a été exécutée, dit Wright, *op. cit.,* p. 451, par une main du IX·-X· siècle. Elle nous informe que ce un. qui avait appartenu au

monastère de Suint-Maron, fut donné a l'église de la Mère de Dieu des Syriens, dans le désert de Secte, par deux frères, Matthieu et Abraham, moines de Tagrit. Il est donc à supposer qu'il n'arriva ù ce monastère monophysltc, fondé en Égypte par les marchands do Tagrit, qu'après la ruine du couvent de Saint-Maron. L'autre document nous est fourni par le patriarche Douaïhi. Le savant annaliste, s'appuyant sur des mss. syriaques anciens, dit que le patriarcat maronite fut transféré au Liban l'an 327 de l'hégire 939 de J.-C.), sans doute à la suite delà destruction de notre monastère, qui était le siège du patriarche. *Annales, Val. Syr. 215,* fol. LL D'ailleurs, les auteurs postérieurs à Mas'oudL qui ont parlé des monastères de la Syrie, ne font plus aucune mention de celui de Saint-Maron.

Toutes ces indications nous permettent donc de placer flans la première moitié du x· siècle la destruction du célèbre monastère, berceau de !'Église maronite. C'est ce monastère de Saint-Maron qui a donné son nom au peuple maronite. L'appellation de maronites, en effet, a été appliquée non seulement aux moines, mais aux fidèles qui venaient se mettre sous leur conduite. Dans les documents syriaques anciens, on rencontre les locutions : *ceux du monastère de Maron; ceux de Mar Maron; ceux de Beth Maron; ceux de Beth Mar Maron,* ou encore *Chalcédoniens de Belli Maron, Ces* différentes locutions syriaques désignent tantôt les moines, tantôt les partisans du monastère, moines et fidèles, tout comme, dans la version syriaque des Évangiles, l'expression : *ceux de Beth Hérode* désigne les Hérodicns. Matth., xxiî, 16; Marc., m, 6; xii, 13. A pareilles locutions on substitua, dans la suite, le terme *maronite,* tout court.

III. Les makonites et le monophysisme.— Les moines du monastère de Saint-Maron, nous venons de le voir, jouissaient d'un prestige et d'une autorité morale considérable. Ils prenaient une part effective dans les discussions doctrinales de l'époque cl donnaient le ton à une notable partie de l'opinion. La lutte acharnée qu'ils avaient menée contre les monophysites leur valut de pouvoir inscrire dans les annales de leur monastère, nous l'avons vu plus haut, nombre de martyrs massacrés par ces derniers. Mais la violence de la persécution ne fit pas fléchir la vaillante troupe de l'orthodoxie. Un document syriaque de la lin du vi· siècle, contenu dans un manuscrit du British Museum, *Add., 12 155,* ms. exécuté au vin· siècle, nous montre les moines de Saint-Maron Λ la tête du parti orthodoxe et, dans une conférence tenue â Antioche, peu après l'an 591, aux prises avec les sectateurs de Pierre de Callinice, patriarche Jacobite (1591). A la suite de cette conférence, des lettres furent échangées entre moines maronites et Jacobites, ces derniers traitant les premiers de *rejetons de la vigne de Mon* et de *plant de la vigne chalcédonicnne.* F. Nau, qui a publié une traduction française de ces lettres dans le *Bulletin de l'Association de Saint-Louis des maronites* (Paris, 1903, p. 348-350 et 367-381) écrit. Λ cette occasion, ce qui suit : · Nous avons transcrit â Londres, dans un manuscrit du vin· siècle, conservé au British Museum *(Add. 12 155,* fol. 163), un texte syriaque inédit, comprenant une lettre des moines de Beth Maron aux Jacobites avec la réponse de ceux ci, qui met en relief, une fois de plus, l'orthodoxie des moines de Saint-Maron, du vi· au vu· siècle, leurs luttes avec les Jacobites cl la prééminence dont leur monastère jouissait alors sur les monastères de la Syrie seconde. D'après cet écrit, les moines de Saint-Maron. qui représentent le parti des orthodoxes, des partisans du concile de Chalcédoine cl du pape saint Ja'on, avaient eu une conférence ù Antioche avec les sectateurs de Pierre de Callinice, patriarche Jacobite de 578 à 591. Ceux-ci n'avaient pu leur répondre, pas même durant un délai supplémentaire de cinq jours, qu'on leur avait concédé. Ils n'avaient pa» répondu davantage à une lettre que le* moine* de Saint-Maron leur avaient fait tenir par un certain Mar Constantin. Les maronite* Philippe et Thomas redigerent alors la lettre dont nous allons donner la traduction et chargèrent Isaac et Simon de la porter aux Jacobites et de sommer leurs moines, leurs avocats et leurs évêques d'y faire réponse ou de renier leurs erreurs. Le rôle des maronites dans cette affaire et leur ton envers les Jacobites montrent bien qu il» étaient les primats du parti orthodoxe comme ils avaient déjà été reconnus les primats des moine* de h Syrie seconde au concile de Constantinople en 536. Théodore, du monastère de Beth Mar Abaz, leur fil une longue réponse; il les traite de «rejetons de la vigne de Léon · et de «plant de la vigne chalcédonienne , et les accuse d'user du bâton envers les Jacobites, Toutes ces injures tournent maintenant ù la gloire des maronites, car il est remarquable que cet ennemi acharné ne les accuse d'aucune erreur dogmatique si ce n'est de ne pas professer les siennes ». *Ibid.,* p. 313-3 11.

Deux passages de la réponse des jacobite» nous montrent, en outre, l'attachement des moines maronites au V· concile œcuménique, tenu en 553 : « L'empereur Justinien a encore confirmé cela, disaient les jacobiles aux maronites, dans son édit reçu au concile que vous appelez le cinquième... Interrogez, comme nous l'avons dit plus haut, le V· concile et l'empereur Justinien, et dilcs-nous ce qu'il vous répondra. · *Ibid.,* p. 377. Sur rattachement des maronites au V· concile, voir aussi les *Dix chapitres* de Thomas de Kaphartab (xi· siècle), fol. 87 v, 9G v· ,98 r·, 99 v», 113 v°. Il est donc évident que. Jusqu'à la fin du vr siècle, l'orthodoxie des maronite* « *a été perpétuelle et ininterrompue* ». S. Vallhé, *L'Église maronite du* F· *au* /.Γ· *siècle* dans les *Échos d'Orient,* 1906, t. ix, p. 260.

Au vu* siècle, les maronites continuent de défendre avec la même ardeur la cause de l'orthodoxie. ‹ Lorsque Chosroès, roi de Perse, dit Barhebra us, eut été tué par son fils, Héraclius (empereur de Constantinople) reconquit la Syrie et vint à Édcsse. Le peuple, les prêtres et le* moines allèrent à sa rencontre. Ayant admiré et louange la grande multitude des moines, il dit ὰ ses confidents : · Il ne faut pas nous aliéner un peuple si digne d'éloges ». Un jour de fête étant arrivé, il descendit a notre église et fit de grandes largesses à tout le peuple : Peut-être l'ainênerait-il ainsi à adhérer au concile de Chalcédoine· Mais lorsque, a la lin du divin sacrifice, l'empereur s'avança pour communier aux saints mystères selon l'usage des rois chrétiens, Isaïe, métropolite d'Édessc, dans l'ardeur de son zèle, lui refusa la communion, en disant : « Sl tu n'analhématises pas par écrit le concile de Chalcédoine, je ne te laisserai point toucher aux mystères. » Irrite, Héraclius chassa l'évêque Isaïe de la grande église et donna celle-ci aux chalcédoniens... L'empereur s'étant rendu à Mabboug (1 liérapolis), le patriarche Mar Athanasius alla le trouver avec douze évêques. Il demanda le libelle de leur profession de foi, et ils le lui donnèrent. Après l'avoir lu, il leur adressa des éloges. Mais il les pressait sans cesse d'accepter le concile de Chalcédoine. Et comme ils n'y consentaient pas, Héraclius s'irrita et envoya dans tout son empire ce décret : « Quiconque n'adhérera pas (au concile), aura le nez et les oreilles coupés cl sa maison sera pillée. » Alors beaucoup se convertirent. Les moines *de Beth Maron* (maronites), de Mabboug et d'Éinèu* montrèrent leur méchanceté et pillèrent nombre d'églises cl de monastères. Les nôtres *'en plaignirent

A Héracllus qui ne leur répondit pas. C'est pourquoi, le Dieu des vengeances nous délivra par les Ismaélites (les Arabes) des mains des Romains. Nos églises, il est vrai, ne nous furent point rendues, les Arabes conquérants ayant laissé à chaque confession ce qu'ils avaient trouvé en sa possession. Mais ce ne fut pas un léger avantage pour nous que d'être affranchis de la méchanceté des Romains et de leur haine cruelle envers nous. » *Chronicon ecclesiasticum,* t. i. col. 269-271

Le récit de Barhcbræus est emprunté aux *Annales* de Deny.·» de Tell-Mahré, patriarche Jacobite d'Antioche (818-815), *Annales* aujourd'hui perdues, mais conservées en grande partie, dans la chronique de son successeur, Michel le Syrien ou le Grand (1166-1199), t ad. Chabot, Paris. 1899-1910, t. n. p. 357-529 et t. ni, p. 1111.

Les Jacobites accueillirent avec sympathie les Arabes qui tirent la conquête de la Syrie de 631 A 636. Ils les regardaient comme les libérateurs de leur Église. De fait, voyant dans les monophysites les ennemis de la cour byzantine, les nouveaux maîtres les comblèrent de prevenances. Les maronites continuèrent cependant de combattre le monophysisme et de représenter, sans défaillance, le parti orthodoxe. Une chronique maronite de lu tin du vn· siècle nous retrace, en effet, un de ces combats, qui eut lieu l'an 659. Il s agit d'une conference contradictoire·, tenue en présence du calife Moauiah, en 658-659. entre les évêques jacobites Théodore (c'est le patriarche d'Antioche 619-667) et Sabocht (évêque de Kennesrin) d'une part et les maronites de l'autre. F. Nau. *Opuscules maronites,* In part., p. 36 du texte syriaque, et II' part., p. G de la traduction Voir aussi Th. Noldeke *Bruchstûdce finer syrischen Chronik über die Zeit des Mo divin,* dans *Zeitsch. der deutsch. morgenl. Gesell* , 1875. t. xxix, p. 82-98 (Étude avec le texte syriaque et une traduction allemande). Voir encore Brooks et Chabot (texte et traduction latine). *Chronica minora,* IP part., dans le *Corpus scriptorum Christianorum orientalium, scriptores syri, series tertia,* t. iv, Paris, 1903»p.35-57 (traduction)et p. 43-74 (texte sy riaque). Sur l'auteur de cette chronique, voir dans *Al-Muchrtq* (revue arabe publiée à Beyrouth), 1899, t. n, le P. Lammens, p. 265-268; Bcchara Chémaly (actuellement archevêque maronite de Damas), p. 356-358: le P. S. Ronzevalle, p. 451-460.

Ainsi les maronites ne cessèrent point d'être et de se montrer en toute occasion, après comme avant la domination arabe, les ennemis irréductibles de la doctrine monophysite. Et les jacobites les tenaient toujours pour adversaires implacables de leur Église. A l'appui de celte affirmation, nous nous contenterons de citer deux écrivains jacobites : Habib Abou-Ralta, métropolite de Tagrit (tx· siècle) et le célèbre Barhcbræus. Le métropolite de Tagrit fait une dis tdiction nette entre maronites et monophysites; il appelle les premiers chalcédonicns, attachés à l'impiété du concile de Chalcédoine. (Voir scs opuscules théologiques, parmi les mss. arabes de la Bibliothèque nationale de Paris, ms. *169,* fol. 86 v*-87 r·.) Quant A Barhcbræus (t 1286), il démontre que la différence de confession entre maronites et jacobites existait encore de son temps. A propos de Théophile d'Édessc (t 785), il écrit : En ce temps (sous le calife abbaside Al-Mohdi. 775-785), s'illustra Théophile, ills de Thomas d'Édc^e. C'était un astronome consommé; mai·, il partagea *Vhérésie des maronites.* H écrivit en syriaque une remarquable chronique, bien qu'il y calomnie et invective les orthodoxe» (monophysites). » *Chronicon syriacum,* p. 126-127. Voir aussi son *Histoire des Dynasties,* édit Salhani, Beyrouth, 1890. p. 220. Le langage de Barhcbræus montre bien que, pas plus au xi»· qu'au sur ou ix·.siècles, les maronites n'étaient partisans de la doctrine monophysite de son Église. A ses yeux, ils étaient des hétérodoxes, autrement dit, des dyophysites ou chalcédonicns.

Il y aurait donc grave injustice A vouloir accuser les maronites de monophysisme ou à prétendre que, devant les terribles menaces d'HiTaclius, ils n'ont accepté qu'apparcnimcnt le concile de Chalcédoine (CL J. David, *op. cit.,* p. 91 sq.; J. B. Chabot. *Chronique de Michel Syrien,* t. n, Paris 1901, p. 193, n. 2). Les arguments apportés à l'appui d'un monophysisme maronite sont si opposés aux données certaines de l'histoire que le patriarche syrien d'Antioche, Ignace Éphrem II Bahniani. et le P. S. Vailhé n'en tiennent aucun compte. Or. ces deux savants ne sauraient être suspectés de complaisance pour la cause de la perpétuelle orthodoxie des maronites. « Les Syro-maronites. dit Mgr Bahniani, forment une branche de l'Église syrienne d'Antioche. Ils s'illustrèrent par leur attachement au concile œcuménique de Chalcédoine et A la lettre du pape saint Léon, qui renferme la doctrine orthodoxe concernant les deux natures de Notrc-Scigneur dans l'unité d'une seule personne et qui est connue sous le nom de *Tomus.* » *Les liturgies orientales et occidentales* (en arabe), Charfet (Liban), 1921, p. 407. — « Jamais on n'a accusé, dit le P Vailhé, ou du moins on n'aurait dû accuser les moines du couvent de Saint-Maron d'avoir attaqué *directement* la doctrine definie par le concile de Chalcédoine. Je souligne le mot directement, car il est indéniable que, indirectement, le monothéiisme sape bien la doctrine des deux natures. Et jamais, non plus, on n'a pu les accuser d'être monothélites au vi· siècle, alors que les premiers germes de celte hérésie —en tant qu'elle se distingue du monophysisme - sont saisis pour la première fois vers 1 année 616... Si les maronites acceptaient la doctrine de Chalcédoine et étaient d'accord avec le pouvoir impérial de Constantinople, vers la fin du VI· siècle, il en était de même encore trente ou quarante années plus lard, de 629 à 631, pendant le long séjour que fil liéraclius en Syrie. ▮ *Toc. cil.,* p. 260.

De tout ce qui précède on peut conclure que le monophysisme des maronites est une pure légende; cl que la continuité de leur orthodoxie jusqu au début du vu· siècle est reconnue par tous les historiens de notre époque. Mais l'accord de ces derniers cesse avec l'afTaire monothéllte.

IV. Les maronites et le monothélisme. - L'n certain nombre d'écrivains ont attribué au monothélismc l'érection d'une Église maronite, en face des deux autres Églises de la Syrie, l'Église officielle et l'Église jacobilc.

Cette question a soulevé, notamment depuis le xvn* siècle, de fréquentes cl Apres polémiques.

La plupart des historiens, partisans ou adversaires de la perpétuelle orthodoxie des maronites, se sont simplement appliques à réunir des textes anciens ou modernes, à en établir la portée ou à l'in firmer, sans toujours bien faire entre eux le triage qui s'imposait. Ils ont ainsi utilisé «les documents faux ou Interpolés et en ont écarté d'autres dont l'authenticité est incontestable.

Une autre méthode a consisté A tenter mie conciliation entre les textes, et à sauvegarder la thèse de l'orthodo.tie des maronite·, en donnant nu monolholisme qu'on leur attribue un sens moral, diflérent de celui qu'a condamné l'Église. Le premier qui, A notre connaissance, ail proposé cotte explication est un savant maronite du xvn· siècle, Faustus Naironus, *Dissertatio de origine, nomine, ac religione maronilarum.* Borne, 1679, p. 95-96. Le patriarche Domühi (t 1701) a adopté celte explication pou nlcrprétcr

certains textes ancien'» *Défense de la nation maronite,* ms. *Val. syr. 396,* fol. 25-27. Récemment, un archevêque maronite, Mgr Joseph Darlan (f 1920), a repris l'idée du nionothélisme moral des maronites et lui a consacré un travail, écrit en arabe, sous ce titre : *La substance des preuves évidentes concernant la situation du peuple maronite, du commencement du* F· *jusqu au début du XIU* siècle* [Le Caire, 1912).

La théorie énoncée par Naironus et Douaïhi, développée ensuite par Mgr Darian, ne manque pas de fondement. Mais pour bien l'exposer, il faut tenir compte de tous les aspects du problème. 11 est nécessaire, notamment, de mettre en relief les circonstnaces de temps et de lieu, au milieu desquelles l'Eglise maronite s'est formée, a pris conscience d'elle-même et a conduit sa destinée. En négligeant ces circonstances, en elïct, ou en les sous-estimant, on s'expose â ne rien comprendre à l'histoire des maronites. et surtout à connaître bien mal leur pensée religieuse. Nous allons tâcher de préciser ici les points essentiels de cette question si débattue, en évitant de nous laisser entraîner aux détails inutiles.

Tout d'abord, on pourrait dire que la discussion concernant l'existence de deux volontés dans le Christ n'arriva pas en Syrie avant l'an 727, plus d'un siècle, par conséquent, après l'apparition du monothélisnie en pays byzantin, puisque les premiers germes de cette doctrine se manifestent dès 616, lors des négociations de Sergius, patriarche de Constantinople, avec Théodore, évêque de Pharon. A*. *Maximi confessoris disputatio cum Pyrrho, P. (*.,* t. xa, col. 289, 332; cf. S. Vailhé, *Sophronc le sophiste et Sophronc. te. patriarche,* dans la *Hevue de l'Orient chrétien,* 1903, t. vin, p. 37 sq.

Et voici les raisons sur lesquelles nous nous fondons. — 1. — On n'ignore pas la situation de la Syrie dans les premières années du vu- siècle. Elle était devenue un théâtre de guerres et de troubles de toutes sortes. Au dehors, les attaques des Perses; au dedans, les rapines et les tueries. Le patriarche lui-même. Anastase II, ne fut point épargné, et sa mort laissa le siège officiel d'Orient inoccupé. Cf. Duchesne, *L'Église au VI· siècle,* Paris, 1925, p. 370-373. H ne restait plus qu'un seul patriarche d'Antioche, celui des jacobites. C'était alors Athanase le Chamelier. Les Perses le couvraient d'une certaine protection, les jacobites n'ayant pas cause commune avec Constantinople. Les campagnes de 622-628, couronnées par la victoire d'Méraclius sur Chrosroès, changèrent la situation : l'autorité byzantine fut rétablie. Barhcbræus nous raconte comment, â la suite de cette victoire décisive, Héracllus, *sans parler le moins du monde d'une ou de deux volontés dans le Christ,* essaya â Edcsse et à Mabboug de faire accepter par les monophysites le concile de Chalcédoine. Voir ci-dessus, col. 6. Le récit de Barhebræus est relaté, avec quelques divergences, il est vrai, dans la *Chronique* de Michel le Syrien. Cependant, les deux chroniqueurs ont la même source d'information, les annales du patriarche Denys de Tell-Mahré. Voici le récit tel qu'il est rapporté par Michel : ‹ *L'empereur* (Héracllus) s'en étant allé à Mabboug (Hlérapolis), le patriarche Mar Athanasius alla le trouver avec douze évêques... ils restèrent près de lui Λ discuter pendant douze jours. Il leur demanda un libellé de leur croyance et ils lui donnèrent celui qui est écrit plus haut. Après l'avoir lu, il loua leur croyance et leur demanda de lui donner la communion et d'accepter *récrit qu'il avait fait et qui confessait deux natures unies dans le Christ, une volonté et une opération selon Cyrille.* (Il s'agit de *VEcthèse).* Quand ils virent qu'il était d'accord avec Xestorius et Leon, ils ne l'acceptèrent pas, et Héracllus s'irrita. Il écrivit par tout son empire qu'on devait couper le nez rl 1rs oreilles et piller la maison de quiconque n adhérait pas au concile de Chalcédoine. Cette persécution dura longtemps, et beaucoup de moines adhérèrent au synode. Les moines de *Bcth Maron* (maronites), de Mabboug, d'Emèse cl des pays du sud laissèrent paraître leur malice : *un grand nombre d'entre eux acceptèrent le synode* et s'emparèrent de la plupart des églises cl des monastères. Héracllus ne permettait pas aux orthodoxes (les Jacobites) de se presenter devant lui et n'accueillait pas leurs plaintes au sujet du vol de leurs églises... » *Chronique,* édit. Chabot, texte, t. iv, p. 403-110; traduct., t n, p. 412.

Le P. Vailhé tire de ce passage, entre autres, la conclusion suivante : · Nous voyons poindre dans les propositions faites par Héracllus au patriarche jacobite, Athanase, les idées fondamentales du monothélisme. Et ces idées, nous savons aujourd'hui que, d'accord avec Sergius, patriarche de Constantinople, Héracllus travailla â les répandre parmi scs sujets à partir de l'année 616, a lin de gagner â lui les Eglises séparées des arméniens, des jacobites et des coptes, bref toutes les fractions du parti monophysilc. Dès lors, quiconque était pour les idées religieuses de l'empereur Héracllus embrassait par le fait même l'hérésie mpnothélite, tout en maintenant la doctrine de Chalcédoine. El comme les moines du monastère Saint-Maron sont désignés nommément parmi 1rs adhérents du souverain byzantin, ils sont aussi, pur le fait même, comptés au nombre des inonothélllcs *L'Église maronite, du* F· *au IX· siècle,* dans les *Échos d'Orient,* 1906, t. ix, p. 261.

Le passage sur lequel s'appuie le P, Vailhé conduirait bien à une telle conclusion. Mais le même récit tel qu'il est donné par Barhebr.eus ne l'autorise pas. Voir plus haut, col. 6, le texte de Barhcbræus. Or, nous croyons la leçon de ce dernier plus exacte que celle de Michel le Syrien.

En effet, *a)* le texte de Michel le Syrien renferme des inexactitudes en opposition évidente avec les données historiques certaines que nous possédons sur *VEcthèse* et les *moines de Beth-Maron.* L'entrevue de l'empereur et du patriarche Athanase (t 631) eut lieu, entre 629 et 631, bien avant la publication de *VEcthèse.* Composée en 636, celle-ci ne fut promulguée qu'en 638. Cf. Mansi, *Concil.,* t. xi, col. 9. Sur la date de la mort du patriarche Athanase, voir Barhcbræus, *Chronicon ecclesiasticum,* t. i, col. 275-276; *Chronique de Michel le Syrien,* texte, t iv, p. 111; traduction, t. n, p. 119. Quant aux *moines de Beth-Maron,* ils avaient toujours défendu la doctrine chalcédonienne. Ce ne fut donc pas à la suite de l'entrevue de Mabboug, comme le ferait croire le texte de Michel le Syrien, qu'ils acceptèrent le concile de 151. Ce texte est si peu conforme a la vérité que h P. Vailhé lui-même ajoute à cet endroit une remarque fort juste « Ccd ne doit pas s'entendre, dit-il, des moines maronites, qui recevaient le concile de Chalccdoine, ainsi que nous l'avons vu, mais de quelques couvents jacobites. » *L'Église maronite, du »· au IX· siècle, loc. cit.,* p. 261, n. 1.

b) Le même texte — d'accord sur ce point avec le récit de Barhcbræus — fait décréter par Héracllus • qu'on devait couper le nez et les oreilles et piller la maison de quiconque n'adhérait pas au concile de Chalcédoine ». Pourquoi, dans ce décret adressé à tous ses sujets, l'empereur n'a-t-il plus imposé, comme il venait d'enjoindre au patriarche Athanase et à scs évêques de l'accepter, la formule d'une volonté et d'une énergie dans le Christ?

c) Tell-Mahré, nous le verrons plus loin, affirme que la question mounthélite arriva en Syrie l'un 727.

et cette indication figure dans sa chronique, reproduite par Michel le Syrien lui-même.

Toutes ces raisons démontrent que le texte de Tell-Mahré, conservé dans la chronique de Michel le Syrien, a subi, à cet endroit, des retouches et des interpolations. Par conséquent, suivant le récit de Barhcbræus, il reste acquis qu'à la conférence de Mabboug il ne fut point question de monothélisme.

Il est vrai, Theophane et quelques autres chronographos après lui. comme Georges Hamartolos et Cédrénus, P. *G.*. t. ex, col. 836 et t. cxxi, col. 805. donnent de ces négociations de Mabboug (Hidrapolis) un récit tout différent; mais ils contiennent trop d'inexactitudes et d'anachronismes pour qu'on puisse y ajouter fol. Cf. Hefele-Lcclcrcq, *Histoire îles conciles,* t. ni, p. 337-338; Duchesne,/oc. n/.,p. 397, n. 2.

Los textes de Théophane et des autres chrono graphes seraient-ils de moins mauvaise apparence, il n'en resterait pas moins que le témoignage d'un patriarche, tel qu'est Denys de Tell-Mahré, concernant un fait relatif a son Église, serait d'un tout autre poids que celui d'un simple chroniqueur, et, à plus forte raison, d'un chroniqueur étranger.

2. — A la conférence contradictoire tenue, en 659, devant le calife Moawiah. à Damas (voir ci-dessus, col. 7), il ne fut point question des énergies et des volontés du Christ. Or, si les maronites avaient tant soit peu admis ou professe le monothélisme, il eût été facile aux jacobitcs de prendre l'avantage sur eux, l'unité physique des volontés conduisant, par une conséquence logique, à l'unité des natures. Aussi les adversaires des maronites ne manqueront-ils pas de faire valoir cette conclusion, lorsque, plus tard, la discussion monothélite sera soulevée en Syrie. Voir Tell-Mahré, dans *Michel le Syrien,* texte, t. iv, p. 459-160; trad., t. n. p. 494; cf. aussi Germain de Constantinople (715-730), *De Iwresibus et synodis* dans *P. G.,* t. xcvm, col. 81.

3. — I'n interrogatoire subi, au VI· concile œcuménique, par un certain Constantin, prêtre d'Apamée de la Syrie seconde, renforce encore nos conclusions. Texte dans Mansi, *op. cil..* t. XI, col. 618-619. — Il appert de ce long interrogatoire que le prêtre d'Apamée, tout en parlant en son propre nom. cherchait à trouver un terrain de conciliation pour réunir les divers groupes qui divisaient l'Église. Il admettait volontiers qu'avant sa mort le Christ avait bien possédé deux volontés, mais qu'il perdit sur la croix, avec sa chair et son sang, la volonté humaine. Ce dernier point, le prêtre Constantin dut l'apprendre de Macalrc, patriarche d'Antioche, qui en résidence dans quelque monastère de Constantinople, ne mit jamais les pieds en Syrie. Quoi qu'il en soit, un fait doit être retenu, c'est que le prêtre Constantin ne se réclame pa% pour son monothélisme, des chefs religieux de la région d'Apamée, centre de l'activité des moines maronites, mais de l'autorité de Macalrc.

Au demeurant, si les Pères du concile avaient eu vent d'une prédication monothélite en Syrie, ils n'auraient point négligé de lui demander quelques explications à ce sujet. Pareil silence sur une question qui agitait l'Église et l'empire est hautement significatif.

4. — Les conciles assemblés au cours du vu· siècle pour la question monothélite ne font aucune allusion à l'existence d'une telle doctrine en Syrie. Comment expliquer l'attitude des Pères, si, vraiment, il sc trouvait dans cette région quelques partisans de la nouvelle doctrine? Celte attitude serait d'autant moins compréhensible que l'épiscopal n'cnlcndait faire grâce à aucun fauteur de schisme ou d'hérésie, témoin l'incident provoqué, à la xvi· session du VI· concile, par Georges, patriarche de Constantinople, O dernier. ayant demandé à l'assemblée de passer sous silence, dans les anathèmes, les noms de ses prédécesseurs, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, fut mis en minorité et le concile les condamna nominativement.

5. — En tin, nous avons, dans les Annales de Denys de Tell-Mahré. un passage qui, précisément, nous dit comment et à quelle époque la question monothélite pénétra en Syrie : Quoique nous ayons déjà parlé, dit-il, de l'hérésie de Maximus (Maxime le Confesseur) cl de la manière dont Constantinus (Constantin Pogonat) l'introduisit dans les Églises des Romains, après qu'elle avait été écartée par son père Constant, nous devons maintenant faire connaître le schisme qui survint parmi eux (les chalcédoniens) en celte année 1038 (727 de J.-C,), à propos de cette hérésie et de l'expression *qui as été crucifié.* Dans les pays des Romains, cette opinion régnait depuis le temps de Constantfinus], *mais dans les régions de Syrie, elle n*était pas admise. Elle y fut semée maintenant par les prisonniers et les captifs que les troupes de Taiyayé (Arabes) amenaient et faisaient habiter en Syrie.* Sans doute à cause de l'estime de l'empire des Romains, ceux qui sc laissèrent pervertir par cette opinion (le dyothélisme) et l'acceptèrent furent surtout les citadins et leurs évêques, et les chefs. L'un de ceux-ci était Sergius, ills de Mançour, qui opprimait beaucoup les fidèles qui étaient à Damas et à Émèse, et non seulement leur fit effacer du *Trisagion* l'expression ὁ σταυρωθεὶ (qui as été crucifié), mais entraîna aussi plusieurs des nôtres ù son hérésie. Cette hérésie pervertit aussi les sièges de Jérusalem, d'Antioche, d'Édcsse et d'autres villes, que les chalcédoniens occupaient depuis l'époque de l'empereur Héraclius. · Dans la *Chronique de Michel le Syrien,* texte, t. iv, p. 457-458; trad., t. n, p. 192-193.

L'importance de ce témoignage n'échappe à personne, l'auteur de ces annales ayant été mêlé de très près aux affaires religieuses de la Syrie, à une époque assez rapprochée des événements. En effet, Dcnys, né dans la seconde moitié du vin· siècle à Tell-Mahré, village situé sur le Balikh (un affluent de l'Euphrate), non loin de Callinice, fit ses études au couvent de Kenncsré, qui était un centre de culture intellectuelle, à quelques kilomètres d'Alep. Puis, élevé en 818 à la dignité patriarcale, il gouverna l'Église jacobitc jusqu'à sa mort, survenue le 22 août 845. Cf. J.-13. Chabot, *Chronique de Denys de Tell-Mahré,* Paris, 1895, p. ix-xxvm; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1907, p. 388-389. On ne peut donc mettre en doute son autorité pour des choses qu'il n'avait pas d'intérêt à exagérer ou à atténuer.

L'ensemble de ces documents nous mène à cette conclusion : au vu· siècle, la question monothélite n'était pas encore soulevée en Syrie. Submergée de tous côtés par les invasions arabes, coupée de communications avec le reste de la chrétienté, cette région demeurait étrangère aux discussions christologiques de Byzance. On y était resté tel qu'avant l'invasion arabe : chalcédonicn ou jacobitc, sans s'occuper le moins du monde du monothélisme ou du dyothélisme. C'est en 727 que la controverse dyothélitc y fut portée par les prisonniers des .Arabes. Cf. Darian, *op. cil.,* p. 133 113

Voilà les faits. 1) reste à voir comment celte discussion fut comprise et accueillie par les maronites. C/cst encore le patriarche Denys de Tell-Mahré qui va nous renseigner. Au passage que nous venons de citer il ajoute : « */.es moines de Heth Maron* (maronites) et l'évêque de ce couvent, et quelques autres n'acceptèrent point cette opinion (les deux volontés), mais la plupart des citadins et leurs évêques l'acceptèrent. Combien d'anathèmes (furent portés), combien de rixes eurent lieu Jusqu'à présent, nn ne peut l'énu-

mérer ni le supputer. Dans la discussion, les *chalcédoniens du parti de Petit-Maron* invectivaient les *maximites* (partisans de la doctrine de Maxime le Confesseur) : « Vous êtes des nestorlens, les compagnons des patens et des juifs. Vous ne dites pas que le Christ est Dieu, qu'il est né de la Vierge, qu'il a souffert et a été crucifié dans la chair, mais qu'il est un homme ordinaire, une personne particulière, abandonnée au loin par Dieu, qui craignait et redoutait la mort et criait pour cela : · Mon Père ! s'il est possible, que ce calice passe loin de moi. toutefois que ta volonté soit faite et non la mienne», *comme si autre et autre étaient les volontés du Père et du Fils; c'est-à-dire* çu* *il y aurait dans le Christ deux volontés séparées et opposées, ou même ennemies, et en lutte l'une contre l'autre.* · Texte, t. iv, p. 158-159; trad., t. n, p. 493-494.

Pour bien Juger de la situation des maronites ù cette époque, il faut sc reporter quelques siècles en arriirc et se mettre dans leur étal d'esprit. En cette période, les luttes religieuses avaient marque le point culminant d'une irréductible hostilité entre les diverses confessions chrétiennes du patriarcat d'Antioche. Chalcé·douions, nestorlens et jacobitcs formaient trois Églises rivales; ils s'étaient bien organisés pour la défense de leurs idées respectives. Il ne fallait pas toucher à leurs sentiments religieux, toujours à fleur d'épiderme. Les partisans des deux natures dans le Christ, tenant le milieu entre les deux autres groupes, pouvaient toujours craindre de dépasser la mesure, ne fût-ce quo par gaucherie ou excès de langage. \ussi. un certain nombre d'entre eux abhorraient toute nouveauté doctrinale, même de pure forme ou de simple expression. Le VI· concile n'ayant pu être promulgué en Syrie, ils vivaient uniquement sur les définitions des cinq premiers; ils sc cramponnaient à la doctrine de Chalcédoinc et ne voulaient rien savoir nu delà. Or, sur ces entrefaites, des *prisonniers,* qui n'étaient investis d'aucune autorité hiérarchique, arrivaient en Syrie et se mettaient à parler d'un dogme des deux volontés. Il n'en fallait pas plus pour mettre le feu aux poudres. Les maronites, peu habitués à un tel langage, n'y virent qu'une sorte de dualisme dans le Christ. Pour eux, c'était le nestorianisme. « Vous êtes des nestorlens », disaient-ils aux maximites. Et alors, les chalcédoniens sc divisèrent en deux fractions, argumentant les uns contre les autres, sans pouvoir sc comprendre. Ils étaient, pourtant, d'accord sur le fond; car, ce que les maronites contestaient, ce n'était pas le dyothélisme physique dans le Christ ; ils refusaient seulement d'admettre la coexistence de deux volontés ennemies, c'est-à-dire : l'antithèse de la volonté divine et de la volonté humaine. Mais, dans réchauffement de la polémique et de. la passion religieuse, au lieu de chercher la solution de la difficulté. on n'avait rien tant A cœur (pic de faire mieux valoir ses idées pour désarmer et acculer A l'absurde la partie adverse. De fait, tout en ignorant le \ !· concile, les maronites avaient la pensée conforme à sa doctrine.

Tel fut et tel a toujours été le fond de la pensée maronite. Les quelques documents que nous possédons permettent bien d'en vérifier la continuité au cours des siècles. - Le premier de ces documents est un missel dont sc servaient au xi· siècle les maronites et qui était, sinon comme ms., au moins comme composition, antérieur A cette époque. Le patriarche Douafhi (t 1701) a eu ce missel entre les mains et nous en a conservé un passage tiré d'une hymne de lu messe des catéchumènes. Nous en donnerons une traduction littérale pour conserver au texte syriaque toute sa saveur originale :

Le Miséricordieux, qui en Marie a habité pauvrement
Et. comme homme, est sorti de sou sein humblement, 1
Eit venu au monde par miracle et merveilleusement
Dans l'union des deux nature» véritablement.
(bitment
Ayant une seule personne, une seule volonté 11 λ tu dou-
Avcc les propriétés des deux nature·* indisisibkmrnl.
Les natures demeurent en une seule hypostase divinement.
Reconnues sans désunion ni confusion.
Par la nature divine, il n fait des prodiges divinement.
Par la nature humaine, il n enduré des souffrances humai-
(ncmrnt.
Paul a «ht : il s'est fait semblable A nous entièrement,
1 lormls le péché, l'iniquité et l'impiété, v éritnblement
Ms. 396, fol. 21.

L'auteur de cette hymnc.il est facile de le voir, a pour préoccupation constante de proclamer la doctrine des deux natures, dans l'unité d'une »ctile personne, mais agissant chacune pour son compte. L'on sent bien qu'il se trouve en fare de ne.sloricns et de monophy&itcs. C'est pourquoi, tout en affirmant le dogme des deux natures complètes, entièrement distinctes l'une de l'autre. Il insiste sur l'idée d'une parfaite harmonie entre elles. Le Christ est A la fois Dieu et homme; il possède une volonté double, mais cette volonté est une dans ce sens que la faculté humaine est irrévocablement soumise à la divinité. Aussi, dans lu pensée maronite, l'unité de volonté ne peut-elle être entendue qu'au sens moral, car l'auteur ne met pas en doute l'existence de la volonté humaine en tant que puissance physique. Autrement, comment expliquer le contexte : une seule volonté il a eu doublement, avec les propriétés des deux natures sans division, sans confusion, il s'est fait semblable a nous en toutes choses, hormis le pêché?

L'n deuxième texte est emprunté a l'ancienne collection canonique des maronites, traduite du syriaque en arabe vers 1058 de J.-G, cl connue sous les noms de *Livre de la direction. Livre de la loi* ou *Livre de la perfection.* Cette collection est encore Inédite. Il en existe plusieurs exemplaires Nous citerons celui de la Vaticane (*Vat. sijr.* /3J), exécuté en 1402. Voici la traduction du texte qui concerne notre sujet :

Il faut parler de l'incarnation du Christ... Nous croyons qu'il est l'une des trois personnes glorieuses, le FUs, le *Iajqos* né du Père... Il descendit du ciel... Il s'incarna, par (l'opération) du Saint-Esprit, do la Vierge pure Marie, fille de Joachim; il prit d'elle un corps... Ce corps est animé d'une âme raisonnable, intelligente et douée de science. *// nom ressemble en toutes choses, hors le pêche...* Il n une seule personne cl deux natures Intelligentes; il est Dieu et homme... Nous ne croyons cependant pas qu'il est deux, deux Christs, deux personnes, deux volontés et deux énergies. Loin de IA! C'est un seul Jésuv-Christ. le Fil» de Dieu, le *Logos* qui s'incarna pour nous; une seule personne éternelle. sans commencement; un homme d'Adam, ayant un corps animé, sensible· ***// est Dieu parfait... et homme parfait...*** Le» mclkitts et 1rs maronites sc divisèrent sur la question d'une ou de deux volonté» (dans le Christ). Ix·» mclkltcs confessèrent deux volontés ... les maronites une seule...; et chacune des deux parties alléguait des arguments A l'appui de sa thèse... Les maronites disaient faux nirlkitrs) : Ces deux volontés que vous confessez dans Je Christ doivent être ou conformes, ou opposées l'une A l'autre. Si de tout point riles >c trouvent conformes l'une ή l'autre, on aboutit à une seule volonté; mais sidle, sont opposées l'une A l'autre, il s'ensuit quce la nature divine veut rr que ne veut pas In nature humaine et que la nature humaine veut ce que ne veut pas In nature divine. S'il en était ainsi, il y aurait division et opposition. (Mirtant deux (personnes dans le Christ); et alors. Γunion (hypostatique) n'cxistcniil plus, la Trinité deviendrait · quaternité · et l'on sc trouverait réduit au point d< suc de Ncstoriu» et â scs opinions sur Je (hrlst. Le* maronites citaient Λ l'appui qud<;ues paroles du Christ, contenue» dans le Mdnt Evangile : Sa juirolc au lépreux : *Je te veux,* lorsque celui-ci vint ft lui en disant : Sl tu veux, tu |»cux me guérir (Matth.. vm. 2-3). Su parole (A l'ouvrier) : IVrnd»

le MJluire qui te revient, et sa-t-cn en paix. *Je neiu* donner à ton compagnon autant qu'à toi (Matth., w. I I). Cette autre parole : Personne ne connaît le Père. si ce n'est le FIh et celui A qui le Fils *a voulu* le révéler (Matth., xi, 27)... Ces paroles montrent bien qu'il n'y a qu'une seule volonté par rapport aux choses indiquées (fol. 21 v*-31).

Il est évident que fauteur de cette profession de foi n'avait pas connaissance de la doctrine du \ I· concile. Pour lui. le Christ est un homme parfait comme Dieu est parfait: les deux natures divine et humaine sont trop étroitement unies en lui pour qu'on puisse s'imaginer le moindre désaccord entre elles. Aussi la base de l'argumentation est-elle toujours l'impossibilité absolue d'une opposition entre les deux volontés, sans envisager particulièrement la question d'une puissance volitlve humaine dans le Christ. Le dogme des deux volontés physiques du Sauveur se trouve à l'état implicite, comme il avait etc chez d'autres chalcédoniens avant les querelles moiothelites. On n'entend pas nier l'existence de la faculté de vouloir humaine, puisque le Chri.t possède toute notre nature, hors le péché. Ce que l'on nie. c'est la possibilité d'un conflit qui opposerait en Jésus-Christ une volonté humaine à une volonté divine, car si les deux volontés « se trouvent conformes I une A l'autre, on aboutit à une seule volonté *; en d'autres termes, les deux volontés sont tellement unies qu'on ne saurait relever entre elles aucune distinction extérieure. Lcsquclques exemples tirés de ΓÉvangile (pour étranges que paraissent quelques-uns) font encore ressortir la pensée des maronites. Le Christ agit en Dieu comme il agit en homme. Il exprime sa volonté lorsqu'il accomplit une action divine; il l'exprime également quand il fait une action humaine Ainsi, la guérison du lépreux provient, de la volonté divine tandis que l'octroi du salaire est l'œuvre de la volonté humaine. Mais celle-ci se trouve en parfaite harmonie avec la volonté divine au point que le Christ ne possède qu'une volonté dans le sens d * la chose voulue. Somme toute, ce passage du *Livre de la direction* nous rappelle le récit de Tell-Mahré : maronites et melkiles avaient été unis dans la même confession religieuse; ils se divisèrent sur la question des deux volontés, les maronites l'ayant comprise dans le sens de deux volontés adverses.

Γη troisième texte est emprunté à l'ouvrage connu sous le nom de *Dix chapitres,* composé au xi· siècle par un évêque maronite. Thomas de Kaphartab. C'est un ouvrage inédit, écrit en arabe. Nous citerons l'exemplaire conservé, sous le n. *203,* au fonds syriaque de la Bibliothèque nationale de Paris, exécuté en 1781 (1170 de J.-C.). Généralement, on invoque cet ouvrage A l'appui de l'opinion qui croit au monolhélisme de l'Église maronite H est certain (pie la lecture de quelques passages conduirait à pareille conclusion les esprits peu avertis de la question. Il faut le lire tout entier pour pouvoir se faire là-dessus un jugement exact.

Les *Dix chapitres* furent adressés en 1089 à Jean IV, patriarche mclkite d'Antioche. En voici le thème général : Jésus-Christ est Dieu parfait, homme parfait Il nous est semblable en toutes choses, hors le péché. Il a une seule volonté, parce qu'il ne peut y avoir en lui deux volontés opposées l'une à l'autre, en d'autres termes, deux volontés dont l'une divine — celle du Père et l'autre humaine en contradiction avec elle. C'est qu'en effet le Sauveur n'a pas la volonté d'une nature souillée par le péché comme celle d'Adam déchu La nature humaine du Christ est pure de toute souillure originelle.

Enfin. Il nous suffirait, pour montrer encore la continuité de la même pensée, de renvoyer A la recommandation adressée par l'évêque au nouveau prêtre. telle qu'elle figurait dans les anciens rituels d'ordination. Voir, par exemple, un pontifical écrit en 1507 et conservé parmi les mss. de la Vaticane, *Vat. syr„ 48,* fol. 63.

Voilà la doctrine de !'Église maronite. On n'a Jamais nié la volonté physique de la nature humaine du Christ. C'est l'idée d'une antithèse entre les deux volontés de l'Ilomme-Dieu qu'on ne veut pas admettre. L'expression de cette idee est confuse, plus ou moins mal venue, il est vrai; mais il faut en chercher la cause dans l'ignorance des définitions conciliaires de 680-681. Même au χι· siècle, les maronites ignoraient tout du VI· concile. C'est encore Thomas de Kaphartab qui nous l'apprend : « Jamais. dit-il, les conciles n'ont parlé de deux volontés. » *Up, cil,,* fol. 88 v·; cf. aussi fol. 96 v·, 97 r*. Les maronites en étaient tellement convaincus qu'ils se regardaient comme unis par la foi aux · Francs », c'est-à-dire aux Latins et se trouvant ainsi en parfait accord avec l'orthodoxie. Voir le même Thomas de Kaphartab, *op. cil.,* fol. 86 v·, 100 r·. C'est bien pourquoi, ils accueillirent à bras ouverts les premiers croisés qui arrivèrent au Liban en 1099, et leur rendirent de précieux services. Guillaume de Tyr, *Historia,* l. XXII. c. vin. /*. /.., t. ca, col. 855-856; Laminons, *La Syrie,* t. i, p. 212. Puis, ayant appris d'eux la doctrine du VI· concile, ils s'empressèrent de confesser explicitement le dogme des deux volontés. Tel qu'il était expliqué par les Pères, ce dogme s'accordait fort bien avec l'idée que les maronites s'étaient faite de l'Incarnation. Voilà ce qu'on appelle la *conversion des maronites,* racontée par le célèbre historien des Croisades. Guillaume de Tyr!

.Mais comment interpréter, diront les tenants de la thèse contraire, les documents qui témoignent tout court du monothélisme maronite?

Pour répondre à cette objection, il faut classer les textes en deux catégories : les textes de provenance maronite et les ouvrages des différents auteurs qui ont parlé des maronites.

Pris séparément, nous le reconnaissons volontiers, certains textes maronites, liturgiques ou autres, pourraient être cités en faveur du monothélisme. Mais la critique n'admet pas la citation de textes isolés: elle en exige l'étude comparée avant de tirer les conclusions finales. Or, si on envisageait, dans leur ensemble, les textes proprement maronites, les éclairant les uns par les autres, si même on les rapprochait d'autres documents et qu'on les replaçât dans leur cadre historique, on aboutirait à cette conclusion ; le monothéisme condamné par le VP concile n'était pas celui des maronites, ces derniers ayant voulu proclamer seulement l'union morale des deux volontés dans le Christ. Les expressions peu calculées et inexactes ne sauraient être comprises autrement par quiconque aura bien examiné et confronté les divers documents relatifs à celte question. D'ailleurs, une expression mal venue, ou même une erreur positive dans un ms ne suffirait point, à elle seule, pour taxer d'hérésie une communauté ou une Église qui en ferait usage. La faute devrait être rejetée sur le copiste, attribuée à une négligence de sa part, à son ignorance, ou imputer nu modèle dont il aura fait une reproduction servile. En Occident, comme en Orient, les mss. étalent exécutés sans le contrôle de l'autorité et l'écrivain seul y engageait sa responsabilité. L'erreur pouvait s'y glisser d'autant plus facilement que les scribes cherchaient parfois à utiliser ou à accotil·* moder à l'usage de leurs Églises respectives 1rs livres ecclesiastiques d'autres communautés. Voir, par exemple, trois copies manuscrites du *Nomocanop* d'Ibn-AI-'Assal. copte monophyslte, adaptées aux besoins de l'Églhc maronite et dord l'une exécuter

probablement au xm· siècle *(ms. Barberini II* de la Vaticane), l'autre en 1475 *(ms. syr. 225* de la Bibliothèque nationale de Paris) et la troisième en 1550 (bibliothèque du couvent de Koralni au Liban, citée par Darlan, *op. cil* , p. 224-229). Voir aussi, à la Vaticane, le *ms. val. arab. 623.* C'est un ouvrage d'un célèbre écrivain copte du χιπ··χΐv» siècle, Abou'l-Barakat, qui rapporte, à la page 230, que les Jacobites avaient remanié et adapté à leur Églis e *Commentaire des Évangiles,* écrit par un prêtre nestorien, Abou'l-Farag Ibn-El-Tayyeb.

Si de plus on tenait compte de la situation des maronites, petit peuple entouré d'hérétiques et d'in fidèles, bouleverse par des siècles d'oppression et de terreur, on ne serait plus étonné de rencontrer chez eux quelques tâtonnements, certaines surprises ou erreurs matérielles imputables à l'ignorance. Il ne faut jamais oublier ces circonstances de temps et de lieu quand il s'agit de porter un jugement sur la question maronite. On n'avait point d'écoles de théologie, id d'autres centres de culture intellectuelle. Les menaces et les épreuves de toute sorte absorbaient l'attention. Cependant, malgré le souci constant d'être prêt à &e défendre contre les nombreux ennemis religieux cl politiques, on ne perdait pas de vue le devoir de fidélité a l'Églisc de Home, Et c'est ce qui explique pourquoi, au cours des Ages, le clergé et le peuple maronites accueillaient toujours avec déférence les ordres et les directives du Saint-Siège.

Bref, un passqgc que l'on rencontre dans un livre même ecclésiastique, ne traduit pas nécessairement la croyance de l'Eglisc à laquelle appartient l'auteur ou le copiste; cela est vrai tout aussi bien pour les catholiques que pour les communautés non catholiques.

Quant aux auteurs anciens et modernes qui ont soutenu la thèse du monothélisme maronite, ils se sont fondés ou bien sur les apparences, ou bien sur certains textes pris séparément. Ils n'ont pas envisagé l'ensemble des faits et des circonstances historiques, ni uns en valeur l'étude comparative des documents. La plupart d'entre eux se sont copiés les uns les autres et beaucoup ont eu pour source directe la chronologie d'Eutychès d'Alexandrie (Sa'Id Ibn Batriq), qui n'est rien moins que sûre, notamment pour les événements dont l'auteur n'a pas été témoin. De plus, certains textes ont été interpolés, mal interpretéx ou faussement attribués â des écrivains anciens. Il serait trop long de passer en revue tous les auteurs cl tous les textes. Il nous suffira d'en citer, à titre d'exemples, quelques-uns parmi les plus représentatifs.

a) Timothée, prêtre de Constantinople (f 518) n compose une dissertation intitulée : *De iis qui accédant ad sanctam Ecclesiam* (περi των προσερχομένων τη αγία ἐκκλησία). On y trouve parmi les hérétiques;

Maronita·, qui quartam rI quintam, ac sextam synodum rejiciunt, ndduntque hymno Tcrsnnrtus cruci fixionem, nc unam voluntatem umunqne operation min Christo docent. Dans !'. Comlndls, *Historia lueretis monothclHarum,* Paris, 1648. coi. 459.

Or, Timothée était encore prêtre lorsqu'il écrivit celle dissertation; il monta sur le siège de Const antinoplc en 511. Par conséquent, ce texte, se rapportant à des événements bien postérieurs, ne peut être de lui. Aussi bien, il manque dans un grand nombre de manuscrits. Voir Combe lls, *loc. cit.,* col. IC l ; Assémanl, *HHd orient.,* l. i. p. .509; *P. G.,* t. Lxxxvia, col. 65, n. 53; S. Vailhé, *Origines religieuses des maronites,* dans 1rs *Échos d'Orient.* 1901, t. iv, p. 159. Toutefois. Mgr David le cite contre la thèse de la perpétuelle orthodoxie des maronites sans vouloir s'occuper de la question de son authenticité. Pour lui, le fait do le rencontrer dans un livre officiel à l'usage de Constantinople représente l'opinion de l'Eglbc grecque sur k» sentiments religieux du peuple maronite *Op cil.* p. 316. Mais l'inexactitude de ce texte ne peut rchupper à personne. L'auteur affirme de choses qui m trouvent contredites par les donner* positive* de l'histoire. Nous avons démontre, en effet, rattachement des maronites aux IV· cl V· concile*; nous avons prouvé leur ignorance du VI·.

Voila un document sur lequel on se fondait a Constantinople pour taxer d'hérésie l'Église maronite.

/>) Saint Germain, patriarche de Constantinople (715-730), nous a laissé un traité : *De huresibus et synodis, P.* G., l. xcvm, col. 39-88. On y lit :

Et qua* quidem hactenus commemoravi, cæ Mint capitale* lurrescs, et qua inter ccrtcra* eminent ex ijnl* instar propaginum derivatas. .Jam quidam ex hi* lurretlcit. *rxln rejet ta synodo, quintani quoque subvc rtunt ; ahi, hl* duabus rejectis, quartam recipiunt, hlqur rum Jacebitis bellum gerunt; qui bos viclsslm Insanos judicant, quia quartam recipientes, reliquas duas recusant admittere; quod ii faciunt qui Maronitae Appellantur· Horum exstat monasterium in Syria· montibus aedificatum, quorum plerique omnino sextam imo et quintam qunrtnmqur synodum respuunt. Quippe qui quartam admiserit, sextam quoque amplectatur necessci *t,ii certe ratiocinio ac mente non carent; etenim sextie synodi radix, nt Ita dicam, fundamentum, ac firma basis, ipsa quarta r*t. *h*. cit.,* rol. 82-

Cc passage témoigne d'un manque d'ordre dans le* idées et d'unité dans la composition. Après avoir range les maronites parmi les partisans du IV· concile, l'auteur se rétracte, pour ainsi dire, et fait passer le plus grand nombre d'entre eux au camp ennemi. Puis, pour les convaincre d'illogLine à propos du VI· concile, il s'appuie sur leur attachement à relui de Lhalcédoinc. Tout cela est de nature à jeter un doute sérieux sur l'authenticité de ce texte qui serait retouché par une main postérieure, ou même Interpolé dans l'œuvre de saint Germain. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que le patriarche de Constantinople ne pouvait guère ignorer les polémiques doctrinales qui mettaient aux prises maronites et monophysite* et la fidélité des premiers à la cause chnlcédonienne. En outre, même l'authenticité de ce passage supposée, cela ne changerait rien à nos conclusions. En effet, le texte dont il s'agit, qu'il appartienne réellement à Germain ou â un autre écrivain, est en contradiction manifeste avec les faits astres de l'histoire du monophysisme en Syrie. D'aptrc part, le patriarche de (àmstantlnople a compo é son traité, à la demande du diacre Anthime, peu après avoir démlssiônné, vers le milieu de janvier 729. C'était donc ù l'époque où la question monothélltc venait de diviser le parti chalcédonicn de Syrie. Nous avons vu comment la discussion fut portée à la connaissance des maronites et dans quel sen* elle fut comprise par eux. Si Germain qui se trouvait à Constantinople avait pu apprendre le fuit de cette discussion, il ne lui était guère loisible d'en *ai*ir les nuances. Il eût fondé son jugement sur de impies bruits, colportés de loin par des penonnes de la partie adverse ou des gens peu ou mal renseignés *ur la nature du conflit. D'ailleurs, nous avons démontré qu'à relie époque les maronites n'avaient pas encore connaissance du VJ· concile.

c) Dans les ouvrages de saint Jean Damascene, il est question des maronites une première fols dans le *Libellas de recta sententia;* puis dans la lettre a l'archimandrite Jordanès *De hymno Irisagio.* Aux deux ouvrages, ils sont mentionnés d'un mot. Le *Libellas de recta sententia* est une profession de foi. rédigée vers 726 pour être adressée, au nom d'Êlie, évêque de fahroud, à Pierre, métropolite de Damas Quant a la lettre à Jordanès, elle fut compo te aprè» la mort de

Jean <lc Jérusalem, survenue en 734-735. Cf. ci-dessus, art. Jean Damascene, (. vin, col. 698 et 705.

Voici le texte des deux passages relatifs aux maronites :

Et Juro per sanctam, consubstantialenique et ndorandam Trinitatem· absque omni dolo et fraude, me ita sentire, nec aliud qmdpinm pneter illa admittere, nec me communicaturum cum altero, qui fidem hanc non confiteatur, nc prasertim cum mnroniti». */ibcllus de recta sententia. J'. G.,* t. xen . eoi 1 131, n. x.

Cnapht I (Pierre le Foulon) hoc deliramentum est qui, ingenti tumens arrogantia, aperto, ut dicitur, capite (quod quidem impudicarum mulierum impudentiam exprimit) ac si Ipsismet Seraphim saplcntior foret, nc mysteriorum intclligentior, Trisagium hymnum tnnquam inelegantem fMinmim quemdam, fullonum more, expurgare veritus non est. Etenim si ter sanctum hymnum de Filio solo dicamus, omnis prorsus sublata est ambiguitas, atque cum moroniti* (λιαρωνίβομ'ν) Trisaglo crucifixionem adjicimus. Verum absit, ut vel labiis hoc usurpemus : propitius nobis sit Deus; optanda potius mors est. Aufer a me mortem hanc; mors enim in hac olla est. *Epistola ad Jordanem archimandntum de hymno Irinigio, ibid.,* t. xcv, coi. 31.

De ccs deux textes on conclut à l'hérésie, notamment au monothéisme des maronites. D'une part, dit-on. saint Jean Damascène se trouverait d'accord sur ce point avec nombre d'écrivains ; de l'autre, l'insistance avec laquelle il expose la doctrine dyothélitc reflète bien le reproche adresse par lui aux maroni es, ennemis du dogme des deux volontés dans le Christ. A cette conclusion nous répondons : tout d'abord, les deux passages invoqués contre l'orthodoxie maronite sont d'une authenticité fort douteuse. Il est vraiment étrange que le Damascene parle ainsi, sans la faire connaître au préalable, d'une population déclarée si impie et si dangereuse pour l'ordre social chrétien. L'hypothèse d'une interpolation est d'autant plus probable que, pour le texte de l'éplIrc â Jordanès. le mol Μαρωνίσομεν fait absolument défaut dans certains manuscrits. On y lit, a sa place, Πχροινήσομεν, c'est-à-dire * nous délirerons comme gens ivres». Ci. P. G., t. xcv, col. 34, n. I; J.-S. Assémani, *liibliolh. juris,* l. V, p. 506-507. Le mot τζχροινήσομεν, ne serait-il pas plus conforme à l'idée de l'auteur : *Cnaphxt hoc deliramentum* (λήρημα) *est... ? - .* Assémani ajoute :

Quicutnquv disertis etiam verbis illius adjectionis (Trisagio) auctor ab eodem Damasceno Petrus Cnaphcus dicatur, liquet ab ejusdem Sancti Ductoris mento et calamo Indubitanter abfuisse Γu yapwvT.aoptv : co quod nulla muronitnrum farta ab ipso legitur Inter harelicos mentio; et. si quidem voluisset Damascenus nd eos alludere, qui Appendicem illam excogitarunt, aut eodem abutebantur, oportulsM t cum dicere Κναφτ,σομiv, aut 'Ιχχωβησομεν, de quibus saepe meminerat, de Cnapheo scilicet, et jncobiti*. quorum sectarii crucifixionem Trisaglo adjiciebant. Verum quum in mss. codicibus, neque n Cnapheo, neque a Jacobo, aut Severo formatum referiatur portentosum verbum, Τχχωβιζομαι. Στηρίζομαι, non video cur a Marone, quem nusquam nominavit, aut inter tarrrticos tveensuft, formari debeat,quo nullus hactenus usu» legitur. *Ibid.,* p. 567.

Quant à la mention d< s maronites dans la profession de foi. rédigée au nom de Févéque Élie, suffragant de la métropole de Damas, elle parait également étrangère au contexte, comme l'a si bien démontré le même .V'émanî. *Ibid.,* p. 502-505. En effet, après avoir suivi rénumération de» six premiers conciles œcuménique*, après avoir lu les noms de divers personnages condamnés, notamment Sergius, Cyrus, Paul, Pierre et Pyrrhus, Macairc d'Antioche et son disciple Étienne, on sc frotte les yeux en rencontrant les mots *priestrtim cum maronitis.* le Damascene n'ayant même pas fait d'allusion aux maronites ni avant, ni après. Ce silence devient encore plus significatif quand on constate leur absence dans les autres ouvrages du Damascène, surtout dans ceux où il combat sans miséricorde les divers systèmes hérétiques et les groupements qui s'y rattachent. Le contexte eût plutôt exigé *cum manicluvts;* car, à la suite de ce passage, Damascene ajoute :

Pnetcrea me subditum fore Minctic culholicæ et npostolic:e ICcclesitr metropolis dilectissima» Christo Damasci, atque in omnibus obsecuturum obedituruinque tua» sanctitati, ct illis qui post eam sanctissima» ejusdem ICcclcsia» pursuits erunt, neque recepturum, citra sanctitatis tun· sententiam et jussionem, aliquem e *manicha is* quos tua sanctitas proscripserit.

C'est que, â celte époque, le manichéisme était ressuscité en Syrie sous le nom de pnulicianisme. Au rapport de Theophane (ad an, 6231), le métropolite Pierre, ami du Damascène, qui avait reçu la profession de foi d'Élie, eut la langue coupée et fui exile dans l'Arabie Heureuse par ordre du calife Walid II, ct cela pour avoir stigmatisé l'impiété des Arabes et des manichéens. /*. G'., t. cvm, col. 810; cf. aussi *Iu dialogum contra Manichicos admonitio, ibid.,* t. xciv, col. 1505 sq.; art. Ji an Damascene, col. 700. Si donc on se rappelait l'inlluence particulièrement néfaste exercée par le *manichéisme* en Orient et le zèle déployé par les théologiens byzantins et les empereurs eux-mèmesù la destruction de celte redoutable hérésie, on comprendrait mieux la parole du Damascène appliquée aux manichéens. *Quocirca,* dit Assémani, *corruptus a sciolis Graculis utrobigue Sancti Joannis Damasceni locus, ita restituendus est : nimirum, ρΓο^Ιχρωνήσομε*^ reponendum* παροινήσομεν, el *pro* Ἐξαιρέτω τοϊ Μοφωνίται *legendum,* Ἐ αιρέτω τοΐ Μανιχαίοι . *Loc. cil.,* I. V, p. 510.

Au demeurant, ce n'était pas chose étrangère aux mœurs des copistes que d'opérer dans les manuscrits des corrections ou des additions de leur cru.

Quoiqu'il en soil de cette question d'authenticité, le reproche que le Damascène aurait fait aux maronites sc trouve précisé dans la lettre Λ Jordanès : ils ajoutent au Trisagion la formule : *qui as été crucifié pour nous.* Mais il n'est pas dit qu'ils l'entendaient au sens condamne par l'Église. Nous savons par ailleurs qu'ils l'adressaient au Verbe incarne. C'est que les maronites étaient des chalcédonlcns cl suivaient les usages do l'Église ofllcielle d'Antioche. Or, Éphrem d'Amid, patriarche d'Antioche (529-545), témoigne de l'usage du *Trisagion* dans son partriarcal, et son témoignage nous a été conservé par Photlus :

Libros vero varios composuit (Ephrwni), quorum In manus mea* tre» inciderunt. Omnia jænc opera ejus qua» vidimus pro ecclesiastici»» dogmatibus pugnant, defenduntquc Minctum chnlcedoncnse concilium extra omnem esse harreticorum reprehensionem. Libro quidem primo initio est epistola ad Zenobium quemdam scholasticum Einiscmiin, Acephalorum Inbc infectum, missa. Propugnat vero irrisum dc infestis atque acerbis verbis, qua» in epistola Leonis Homani Pontificis continentur. Pnrmittit vero horum verborum disputationi usum quemdam sacri Trisagii hymni. Etenim Zenobius, n communi segregatus Ecclesia, colorem hunc qmedsit, quod recens divisa esset ter sancti hymni sententia. Asserit contra Ephnrinius, cumdrm hymnum Orientales Christo Jesu attribuere, et propterva nihil faccure tametsi adjiciant : *Crucifixitu pm nolds;* Coiistnntinopolitanos vero atque Occidentales, in supremum sacmtiitfmumque bonorum omnium fontem, consubstantialem Trinitatem, sententiam referre ; idcirco non sustinere illud addi : *Cruxifixus pm notix, nc* qun passio Irinitati attribuatur. In multis enim Europaditionibus pro illo ; *Crucifixus pro nubis,* hoc reponunt : *Saiu ta Trinitas misertre nubis. Hibliollu ca.* c<k I. 228, /*.G., t. cm, coi. 1)58.

Les maronites étaient parmi les sujets d'Éphrcm, partant, au nombre de» Orientaux qui adressaient au (Jirisl la formule : *Crurifixus pro nobis.* Ils ne cessèrent dc l'employer de cette manière, même après

leur séparai ion du patriarcal officiel d'Antioche. L'ancien usage reste encore en vigueur; il a été maintenu dans les livres liturgiques des maronites, imprimés à Home avec l'autorisation du Saint-Siège.

d) Les Annales d'Eutychès (Sa'fd Ibn Ba|riq), patriarche d'Alexandrie (933-910), contiennent un passage relatif aux origines des maronites. En voici la traduction :

Au temps do Maurice, empereur des Ilomnins (582-602), il y avait un moine nommé Maron, qui nflinniiit en Notre-Scigneur le Christ deux natures, une seule volonté· une seule opération cl une personne et corrompait la fol des hommes, lui plupart de ceux qui partagèrent sa doctrine et s'avouèrent scs disciples étaient de la ville de Hamah (Emath), de Qcnncsrln et d'Al-* Auâsmi... On appela scs adeptes et les partisans de sa doctrine maronites, du nom de Maron. A la mort de Maron, les habitants de Hamah construisirent un monastère Λ Hamah, l'appelèrent *Dair Maroun* (couvent île Maron) cl professèrent h» croyance de Maron. Édit. Cbclkho, i, Beyrouth, 1905, p. 210, dan» Corp, *script, chril, orient.*

Ce passage d'Eutychès, dit le P. Vailhé» renferme de nombreuses inexactitudes. En efTet, l'auteur semble confondre le moine Maron avec saint Maron le contemporain de saint .Jean Chrysostome; ♩ fait ensuite bûlir au vu· siècle le couvent Suint-Maron de l'Orontc, qui existait déjà au v·; enfin, il attribue au règne de Maurice l'éclosion du monothélisme, hérésie qui vit le jour quelques années plus tard, en 616, sous le règne d*l Irraditis, et qui ne tomba vraiment dans le domaine public qu'en 633 et 634. Toutes ces erreurs sont cause qu'on ne peut s'appuyer sur un pareil témoignage. » Op. *rit.,* dans *Echos d'Orirnt,* 1906. t. ix, p. 266. Du reste, les *Annales* d'Eutychès sont trop mêlées d'inexactitudes et de lourdes méprises, pour qu'on puisse leur accorder une valeur réelle. Par conséquent, on ne saurait accepter le récit des • événements dont il n'a pas été le témoin », Cf. Karalevskij, dans le *Diclionn. d'hist. et de gfog.,* au mot *Antioche,* col. 595. Par malheur. Eulychès a servi de source d'information à bon nombre d'écrivains postérieurs tels que Mas'oudi, np. *cit.,* p. 154, Guillaume de Tyr (voir plus bas) et d'autres qui l'ont copié sans aucune précaution.

e) Un récit de Guillaume de Tyr continue de frapper les esprits en Orient comme en Occident :

Interca, dit-il, dum regnum pace, ut prædlxiinu.s, gauderet temporali (il s'agit de In trêve signée en 1180 par Saladin), natio qmrdniii Syrorum in Phœnlco provincia circa juga Libani juxta urbem Blblensium habitans, plurimam circa sui statum passa est mutationem. Nom cum (h t annos perne quingentos cujusdam Maronis hierrsiarchæ errorem fuissent secuti, itn ut ab eo dicerentur Maronita*, et ni» Ecclesia fidelium sequestrati, seorsum sacramenta conficerent sua. *divina inspiratione ad cor redeuntes,* languore deposito, ad patriarcham nntiochcnuin Aiinericum, qui tertius Latinorum nunc eidem prwcst Ecclesia*, accesserunt; et, abjurato errore, quo diu periculose nimis detenti fuerant, ad unitatem Ecrit mit catholica* reversi sunt, fidem orthodoxam suscipientes, parati Bomamr Ecrit sia· traditiones cum omni veneratione amplecti et observare. Erat nutem hujus populi turba non modica, sed quasi quadraginta millium dicebatur excedere quantitatem, qui |>cr Bybltriisem, Botricnsem et Tripolitanum episcopatus juga Libani et montis devexa, ut pnrdixinius. inhabitabant, c-rantqiie siri fortes, et in armis strenui, nostris, in majoribus negotii*, quit* cum hostibus habebant frequentissime, valde utiles, t ndc et de eorum conversione ad fidei sinceriIntein, maxima nostris accessit I.τIIIIη. Maronis autem error et sequacium ejus est et fuit, sicut et sexta synodo legitur, qua· contra ‹ os collecta esse dignoscitur, et In quo damnationis sententiam pertulerunt. quod in Domino nostro Jesu Christo una tantum sit, et fuerit ab Initio, et voluntas ‹ t operatio. Cui articulo ab orthodoxorum 1 cclesia reprobato multa olla perniciosa nimis, postquam n ca*tu fidelium segregati sunt, adjecerunt; super quibus omnibus ducti pœnltiidlnc, nd JCcdcsinm, ut pnrdiximus. redierunt catholicam una cum jtalriarr.ha suo rI rptscopas nonnullis, qui cos sicut prius in impietate prreraserant, Ita ad seritatem redeuntibus,pium ducatum pnestiteninl. *Historia,* l. XXII, c. vui, *P. L.t* t. ca, coi. 855-856.

Les historiens qui. dans la suile, ont soutenu U thèse du monothélisme maronite, sc sont lou« appuyés sur le récit de l'archevêque de Tyr. Du vivant de Guillaume, un contemporain, disent-Ds, les maronites onl abandonné l'hérésie pour faire retour à Γ Église catholique; c'est là un fait dont personne ne pourra nier ou contester l'authenticité.

Le témoignage de Guillaume de Tyr mérite donc d'être étudié de près. Mais, tout d'abord, qu'il nous soit permis d'appliquer à ce texte la réponse générale aux objections tirées des auteurs anciens. L'archevêque de Tyr n'eut pas l'idée d'examiner les documents syriaques et arabes pour trouver le sens donné par les maronites à l'unité de volonté dans h· Christ. Il dit lui-même dans sa préface :

In hnc (Historia) vero, nullam nul Gnrcnm, mit Arabicam habentes præducrm scripliimm, salis tmditlonibu» instructi, exceptis (muds qua* ipsi oculata flde conspeximus, narrationis serium ordinavimus, exordium sumentes ab exitu virorum fortium cl Dvo amabilium principum, qui n regnis occidentalibus, vocante Domino, egressi, terram promissionis, ct pene universum Syriam in manu forti sibi vindicaverunt. *Ibid.,* rol. 212.

Le grand historien des croisades avoue lui-même» en projires termes, où il a pulsé ses informations : Il les a prises d'Eutychès d'Alexandrie : *Secuti pirum venerabilem Scith, filium Patricii, Alexandrinum patriarcham* (Eulychès d'Alexandrie, connu sous le nom de Sa'ld Ibn Balrîq). *Ibid.,* vol. 212. S'il nc le disait pas, du reste, il serait facile de reconnaître» sous sa plume, les expressions mêmes que le patriarche d'Alexandrie consacre aux origines des maronites. Ix· témoignage de Guillaume de Tyr ne peut donc mériter plus de confiance que celui d'Eutychès.

De plus, flans les cas où l'archevêque de Tyr n'aurail pas dû dépendre d'Eutychès, son information n'est pas meilleure. Ainsi, il allègue le VP concile. Or ce concile nc dit pas mol de Maron on des maronites.

Mais alors comment expliquer le fait de cette conversion relatée par Guillaume comme étant surv< nue de son temps? Tout d'abord, l'archevêque de Tyr ne dit pas qu'il en a été le témoin oculaire. X ayant pas assisté à tous les événements <ju'il raconte. Il Çen rapporte très souvent à d'autres sources d'information. *Jl>id* . *<···!.* 639.

La part des choses qu'il vit de ses propres yeux se réduit à peu : *Solis traditionibus instructi, erceptis paucis qutr ipsi oculata fide conspeximus, narrationis seriem ordinavimus. Ibid.,* eoi. 212.

A elles seules, ces indications doivent déjà restreindre la portée et la valeur probante de ce témoignage. Mais, en passant le texte au crible d'une critique plus serrée, l'invraisemblance <iu récit apparaîtra d'une manière frajipantc. L'histoire a-t-elle jamais enregistré Je fait d'une conversion de tout un jwuple, fort attaché à ses traditions séculaires, sous lu seule poussée d'une inspiration divine, sans le concours de causes secondaires? Pourquoi celle conversion soudaine aprêi plus de quatre-vingts ans d'étroites relations avec les Croisés? Pourquoi cette conversion en pleine période de décadence pour le royaume latin? Les brimes dès leur arrivée, en 1099, au pays des maronites, entrèrent en contact avec ces derniers cl trouvèrent en eux des conseillers sûrs et des guides avertis. C'est Guillaume lui-même qui nous fournit cc renseignement. 1. Vif, c. xxi, vol. 398-399. Les fidèles syriens du Mont Liban dont Guillaume vante 1rs qualités au l. VII» c. xx/, étaient les maronites; Il les signale dans les mêmes termes, 1. XXII, c. vin Aussi, de tous les indigent s

écrit E. Rey, ce sont ceux dont le législateur latin s'occupe le plus; ils sont toujours présents à sa pensée, et ils en obtiennent une situation plus favorisée que toutes les autres populations indigènes. » Ars *colonies franques de Syrie,* p. 76. Les maronites qui se nattaient. on l'a vu plus haut, d'avoir la même foi que les Francs se trouvaient tout désignés pour offrir leurs services aux Croisés et obtenir cette situation privilégiée. D'autre part, les localités indiquées par Guillaume étaient habitées par eux. Voir Lammens, *Le Liban,* t. i, p. S3, 121. 123; t n, p. 53-55. Aussi les écrivains les plus avertis deH'histoirc du Liban et des maronites n'hésitent-ils pas à reconnaître en ces derniers les *fidèles Syriens* du c. vu de Guillaume. Cf. Lammens, *La Syrie,* t. i. p. 212; B. Ristelhuebcr, *Les traditions françaises au Liban.* Paris, 1925, p. 49. C'est donc un fait avéré que les maronites se trouvé rent être en rapport avec les Francs dès 1099. Les circonstances renforcèrent ensuite ces relations, la grande majorité des croises s'étant établis sur le comte de Tripoli, dont faisait partie le territoire maronite. E. Rey. op. *cil.,* p. 33. n. 3, et p. 356 sq.; R. Ristelhuebcr. *op. cil.,* p. 53; G. Dodu. *Histoire des institutions monarchiques dans le royaume latin de Jérusalem (1099-1291),* Paris 1894, p. 211.

Dès lors, peut-on concevoir que le peuple maronite ait attendu jusqu'en 1180-1181. époque où les Francs se trouvaient être divisés et leur royaume sur le point de s'clïondrer. pour se laisser toucher par le souille de l'inspiration divine et embrasser la religion d'un maître qui avait perdu l'auréole de son prestige? Sans parler des scandales, de la dissolution des mœurs, qui avait même gagné le haut clergé de l'Église franque. A parler net, il faut être dépourvu de tout sens psychologique pour accepter le récit de pareille conversion. Ce récit est d'autant plus invraisemblable qu'a la veille des croisades les maronites se proclamaient en parfaite communion de foi avec les « Francs ». Voir les « Dix chapitres » adressés en 1089 par l'évêque maronite de Kaphartab au patriarche melkite d'Antioche, fol. 85 v·. que nous avons cités plus haut.

Mais alors, comment Guillaume de Tyr a-t-il pu nous laisser le récit d'une conversion? Il est difficile de rien avancer de certain. Mais puisque nous en sommes réduits a des hypothèses, la plus vraisemblablc nous paraît celle-ci : Le schisme qui avait surgi à la mort d'Adrien IV (!*» septembre 1159) par l'élection de deux papes, Alexandre IH et Victor IV. et qui prit fin en 1180, avait eu sa répercussion en Syrie : les uns étaient pour le pape légitime, les autres pour l'antipape. Guillaume de Tyr, l. XVIII, c. xxix. col. 741-742. Au jour de la soi-disant conversion des maronites, il n'y eut vraisemblablement qu'un acte de reconnaissance* du pape légitime comme cela avait déjà eu lieu en 1131, à la suite de la double élection d'innocent II et d'Anaclet II, en présence du cardinal Guillaume, légat du Saint-Siège en Syrie. Voir une lettre écrite en 1 191 au patriarche Simon de Hadath par le savant maronite Gabriel Ibn Al-Qela'l (QlaT. Bar Qlaï, Bcnclaius), dont un extrait est traduit par le P. Lammens dans la *Heoue de l'Orient chrétien,* 1899, t. iv, p. 99-100. Dans cette lettre, Ibn Al-Qlca'l se réfère à des pièces authentiques, conservées non seulement aux archives du patriarcat maronite, mais à Rome : 8- siège *(sic),* archives ou bibliothèque de Saint-Pierre. (Douaïhi, ms. *396,* fol. 98 v, 92 v-93 r). Quand la nouvelle de cet acte de soumission parvint à l'archevêque de Tyr, celui-ci. sous l'empire de l'impression produite par la lecture d'Eutychès d'Alexandrie, étendit la portée de l'événement et en lit une conversion du peuple maronite Cette interprétation est confirmée par l'imprécision de son récit. Il consigne cet événement, comme en courant, dans un chapitre qui devait être entièrement consacré à toute autrccho.se : témoin le titre *Noardini filius moritur, domino Mussuhr consanguineo suo hxreditale relicto.* A notre avis, une autre explication de ce récit de Guillaume de lyr concorderait mal avec l'ensemble des documents et des faits connus. Cf. Darian, *op. cil.,* p. 309 sq.

Ce qui confirme encore notre manière de voir, c'est une note écrite de la main d'un contemporain, le patriarche maronite Jérémie, sur un évangéliaire manuscrit, conservé à la Laurenttenue de Florence. Dans cette note, Jérémie raconte qu'il fut sacré métropolite en 1179 par la patriarche Pierre, au monastère de Notre-Dame de Malfouq; que, quatre ans plus tard, mandé par le seigneur de Biblos (Biblos faisait partie du comté de Tripoli), avec les évêques, les chorévêques et les prêtres, il fut élu patriarche, puis envoyé par eux à Rome; que l'évêque Théodore fut chargé par lui de gouverner le patriarcat pendant son absence *(Cod. syr. I,* fol. 6 v*. Cette note a été publiée par Étlcnnc-Évode Assémani, *Hiblioth, Med. CataL,* p. wvm, texte syriaque, et p. 17, traduction latine). Pas un mot de l'événement relaté par l'archevêque de Tyr. Pourtant, un fait aussi grave que celui de la conversion d'un peuple, aurait mérité d'avoir sa place dans une note de ce genre. Le silence de Jérémie prend encore une plus grande portée, si l'on considère que le patriarche se donne la peine de signaler dans cette note certains détails sans importance, comme le nombre des moines de Malfouq et les noms de quelques-uns d'entre eux, et encore d'enregistrer ailleurs d'autres faits de ce genre, tel le décès d'une religieuse. (Voir un second évangéliaire de la Laurenticnne de Florence, *cod. syr. 2,* fol. 1, dans Ét.-Ev. Assémani. *ibid.,* p. xxxm. texte syriaque, et p. 26, traduction latine.)

En résumé, Guillaume de Tyr ne connaissait la foi des maronites que par Eijtychès. Telle qu'il la rapporte, une conversion des maronites est invraisemblable, étant donné les circonstances. Son récit s'explique par une conversion entendue au sens d'une reconnaissance du pape légitime, et cela d'autant plus que l'historien des croisades place cet événement précisément à l'époque où se termina le schisme qui avait surgi à la mort d'Adrien IV.—C'e t Guillaume de Tyr qui a inspiré les auteurs postérieurs, notamment en Occident. Ainsi, Jacques de Vitry (t 1240) reproduit son récit touchant les maronites. *Historia Hierosolim.,* c. lxxvji, dans Bongars, *Gesta Del per Francos. Orientalis historia·,* t. i, Hanovre, 1611, p. 1093-1094. Évêque d'Acre, puis cardinal-évêque de Tusculum, Jacques de Vitry a exercé sur les écrivains de son époque comme sur ceux des temps postérieurs une grande influence. A son tour, il est devenu une source d'information sur les origines religieuses des maronites. Gf. Marin Sanudo ou Sanuti, dit Torsello (t après 1331), *Liber secretorum fidelium crucis super Terrrr Sanctie recuperatione el conserua* done,* l. III. part. VIH, c. n, dans Bongars. *op. cit.,* t. n, p. 183. Sanudo. parlant, à cet endroit, des maronites, reproduit presque mot à mol Jacques de Vitry. Cf. aussi Nie. Glassbcrgcr, annaliste franciscain du xv· siècle, qui s'approprie lui aussi les expressions <lo l'évêque de Tusculum, dans *Analecta L'raneiscana,* t. ɳ, Quaracchi, 1887, p. 153; Fr. Francesco Suriano (qui visita les maronites en 1515), *H trattato di Terra Santa et deW Oriente,* p. 68-69, notamment p. 68, n. 3.

De la sorte, la conviction se créait en Occident, particulièrement à Rome, «pie l'Églisc maronite était née de l'hérésie monothélite. Et l'on voit la généalogie de cette légende : par Guillaume de Tyr elle remonte à EutvchM <1' Alexandrie

/) Enfin, un texte d'Innocent III a été souvent exploité pour accuser d'hérésie le peuple maronite. Il s'agit de la bulle Qufu *divinœ sapientiæ,* adressée, en 1215, au patriarche, à l'épiscopat, au clergé et au peuple maronites.

Divina providentia Illos (pios diu passa est justo judicio* sed occulto sub quodam obscuritatis nubilo ambulare, tandem per misericordiam suam magnam cœlcstis gratiæ rore perfusos ambulare facit per illustratam semitam veritatis : <piod de Græcorum Ecclesia, et de vobis nuper factum novimus, cl gaudemus. Nam, cum olim essetis quasi oves errantes, non recte intelligentes unam cxistcre Christi sponsam atque columbam, sanctam scilicet Ecclesiam catholicam, unum et esse verum pastorem, Christum scilicet,et post Ipsum ac per Ipsum apostolum ac vicarium ejus Petrum,... duduin transmisso a nobis ad partes vestras bo. me. Petro, Sancti Marcelli presbytero cardinale, tunc Apostolica· Sedis legato, conversi Inistis ad Pastorem vestrum, et Episcopum animarum vestrarum. Domino inspirante, nos universalis Ecclesia' summum Pontificem, ac Jesu Christi Vicarium, et matrem vestram Sanctam Romanam Ecclesiam agnoscentes,.. Siquidem, dum esses olim apud Tripoli™ coram cardinale pnedlcto, tu. Frater Patriarcha, cum quibusdam tuis suffragantis, scilicet Josepho archiepiscopo Ilnssasn, et Theodoro episcopo Caplmrphio, et aliis quam plurimis presbyteris, et falcis tibi subditis constitutis, tu et ipsi pro se ac aliis prrsentlbus quibusdam episcopis, viris religiosis, ac clero, et populo tripolitano, juxta formam solitam, qua Metropolitani obedientium Sedi Apostoliexe repromittunt, voluntate spontanea juravistis [vosj Ecclesia.' Romanic, ac nobis et successoribus nostris, obedientiam, et reverentiam debitam, et devotam deinceps humiliter pnestituros. Quia vero dictus cardinalis in quibusdam intellexit vos pati defectum, illum in vobis apostolic:r auctoritatis plenitudine supplere curavit, injungens ut amodo secundum quod Romana tenet Eeelesla sine dubitatione credatis, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, sicut procedit a Patre, cum sit Spiritus utriusque, quemadmodum ct sacris auctoritatibus, cl certis rationibus comprobatur; et ut hanc formam baptizando servetis, quod in trina immersione unica tantum fiat invocatio Trinitatis; ut etiam confirmationis utamini sacramento n solis episcopis conferendo; et ne in confectione chrismatis aliquam speciem, nisi balsamum, ct oleum apponat!*; et ut <iuilitx*t vestrum saltem semel in anno sua confiteatur peccata proprio sacerdoti, et ter ad minus in nnno devote Suscipiatis Eucharistire sacramentum; ct ut duas in Christo confiteamini voluntates, divinam scilicet et humanam; ct in nitaris sacri licio non vitreis, ligneis, aut æreis, sed stanneis, argenteis, vel aureis vasis utamini; habentes campanns ad distinguendas horas, ct populum ad Ecclesiam convocandum. Amussi, *Bull.,* Home, 1911, p. 2-3.

('n tel document, donné par la plus haute autorité ecclésiastique, disent les adversaires de la thèse maronite, ne laisse plus aucun doute sur l'hétérodoxie originelle de cette nation. Mais alors, la conversion des maronites serait placée sous Innocent III *(1198-*1216), ce (pii rendrait caduc le témoignage de Guillaume de Tyr, selon lequel elle aurait eu lieu en 1180· 1181 sous le pontificat d'Aimcri (Amaury de Limoges), patriarche latin d'Antioche. *Dudum transmisso a nobis ad parles vestras,* dit Innocent HI, *bo. me. Petro, Sancti Marcelli presbytero cardinale, tunc Apost· liar Sedis leyalo, conversi fuistis ad Pastorem vestrum...* Cette conversion, on le voit, aurait été accomplie en présence du cardinal Pierre d'Amalfi, légat d'innocent III. On se trouve donc fort loin de la date fixée pai l'archevêque de Tyr. A quoi les partisans de la conversion répondent : l'union conclue en 1180-1181, n'a pas duré; elle a été rompue par le mauvais vouloir du patriarche Luc, mort en 1209; le successeur de ce dernier, Jérémie, s'est hâté de réparer le mal; il s'est rendu nu IV· concile du Latran et en est reparti avec un légat pontifical, chargé de réconcilier a nouveau l'Eglise maronite avec le Saint-Siège. Cf. S Vailhé. *Origines religieuses des maronites,* dans *Echos J />/* 1 Mill, f. ÎV. p. 161.

La vérité est qu'à cette époque, il n'y cul pas de patriarche maronite nommé Luc. Jérémie monta sur le siège patriarcal en 1183; c'est lui-même qui nou« l'apprend par la note écrite de sa propre main ct que nous avons citée plus haut; il était encore patriarche en 1215, puisque la lettre .i lui adressée par le pape est de celte année; il mourut en 1230. Douaihi. *Annales.* an. 1230, fol. 39 r·; ms. *395,* fol. 97 rMOI r*.

L'histoire de celte rupture avec Rome et de la réparation du mal par Jérémie est donc Inexacte, conjecturée pour les besoin de la cause A lire de près la bulle d'innocent 111, on voit que le pape n'envisage pas dans la démarche des maronites une rétractation d'erreurs dogmatiques ou de fausses doctrines. il n'a en vue que Je serment de fidelité, prêté par les maronites, *juxta formam solitam, (μια metropolitan! obedientiam Sedi Apostolica· repromittunt.* Le chef de lEglic maronite ne fit que jurer fidélité au Saint-Siège comme l'avalent fait avant lui so prédécesseur* en 1131 el 1180-1181, Point n'est question d'une profession de foi contenant la formule d'abjuration, que l'Église impose pour la reconciliation des hérétiques.

11 y a, cependant, dans la lettre d'innocent IП. quelques expressions qui dénoteraient un veritable retour à ГEglise catholique. Mais ces expressions s'adressent-elles aux maronites ou bien aux grecs? Le pape s'occupe, dans cette lettre, et des maronites et des grecs : *Quod de Græcorum Ecclesia et vobis nuper /actum nnvimus.* Le thème qui fixe la pensée pontificale le montre encore davantage. Parlant de brebis égarées, *aves errantes,* le souverain pontife comprend, sous celle appellation, les chrétiens qui ne reconnaissent pas l'Égllse catholique, ni l'autorité de Pierre et de ses successeurs. Or personne n'a Jamais reproché aux maronites un manque de soumission au pape. Bien au contraire, la fidélité au vicaire du Christ donne à cette nation qui vivait au milieu de peuples non catholiques sa marque, .son unité et son existence. On a vu plus haut l'attitude qu'elle a prise ct maintenue en face des monophy.sitvs: on a vu aussi qu'à la veille des croisades elle proclamait encore son union avec Rome. Mais ce qui est encore plus démonstratif, c'est l'insistance avec laquelle le pape parle de la procession du Saint-Esprit. Or, sous ce rapport, nul n'a jamais élevé l'ombre d'un doute sur l'orthodoxie de la foi maronite. Il était inévitable que la lettre d'innocent III, visant deux confessions entièrement distinctes, prêtât à quelque méprise ct lais âl la porte ouverte à la discussion sur la véritable pensée du Pontife. Il faut donc faire la part de la confusion résultant nécessairement d un tel mélange.

Le pape parle, il est vrai, des deux volontés dans le Christ Mais il ne fait que toucher cette question sans y Insister autrement; il la place même à la suite de certains articles de pure discipline. Ce qui prouverait plutôt qu'il connaît le fond de la doctrine maronite à ce sujet.

En outre, il reconnaît dans la même lettre lu légitimité du pouvoir patriarcal exercé par les prédécesseurs de Jérémie : *Usum quoque pallii.., solitis libi consuetudinibus approbatis, quas tu etiam et praedecessores tui hactenus in Antiochena Ecclesia dignoscimini habuisse, tibi, tuisquesuccesoribus auclorifateapostolica indulgemus.* Innocent III aurait-U tenu semblable langage, si. vraiment, il avait vu dans les devanciers de Jérémie une lignée de chefs hérétiques? Aurait-il laissé intactes, s'il n'en avait pas idmis le fondement Juridique, les prérogatives du patriarche maronite, parallèlement a celles du siège latin d'Antioche, alors qu'on était si attaché au principe de l'unité de juridiction? Or, il reconnaît a Jérémie toute l'autorité patriarcale; il n'ap|>orte aucune rv*»-triction aux prerogative.* de son siège.

Mais allons plus loin : même en supposant vraie.

dans la pensée du pape, la conversion des maronites, celle-ci, eu égard À tous les documents, ne pourrait dire entendue que selon l'explication que nous avons donnée ci-dessus. Le légat pont ideal aurait jugé la question suivant les apparences, sans se soucier le moins du monde d'examiner et de comparer les divers textes qui s'y rapportent; il aurait fondé son rapport sur pareille insuffisance d'information, cl ainsi l'erreur était commise.

Malheureusement, sans tenir compte des circonstances que nous venons de relever, on a cité la lettre d*Innocent III en faveur de l'hétérodoxie maronite. Bien plus, celte même lettre a été utilisée pour la rédac ion d'autres bulles pontificales. Cf. Anaïssi, *Bull..* p. 9-12; Dandini, *apost..* p. 98-99.

En résume, l'accusation de monothélisme. portée contre les maronites, provient d'un malentendu soulevé, au vin· siècle, entre ces derniers et les maximites, c'est-à<Urc les partisans de la doctrine dyothélitc, prêchée par Maxime le Confesseur. Cette accusation fut ensuite répandue en Orient comme en Occident, surtout par Eutychès d'Alexandrie. Guillaume de Tyr et Jacques de Vitry, le premier ayant servi de source au deuxième et celui-ci au troisième. La lettre *Quia divinæ saptenlùe* d'Innocent III. mal comprise, consacra. aux yeux de nombreux écrivains, l'hétérodoxie originelle de ce peuple. Et voilà comment naquit, sc développa et s'incorpora à l'histoire la légende du monothélisme maronite.

V. Formation du patriarcat maronite. — Lors de l'invasion de la Syrie par les Arabes, l'Église ofIlciellc d'Antioche était sans patriarche, depuis la mort d'Anastase II (septembre 609) et le nouvel état politique ne lui permettait plus de se donner un chef. Λ Constantinople, on s'inquiéta sérieusement de cette grave question; on alla même jusqu'à nommer des titulaires a la métropole d'Oricnl. Néanmoins, ces derniers ayant établi leur résidence dans la capitale de l'empire, le siège d'Antioche restait, de fait, inoccupé.

Cette situation se prolongea jusqu'en 702. A cette date, il cessa d'y avoir même un patriarche nominal, et cette vacance totale ne prit fin qu'en 712. par l'élection d'Étienne III auquel le calife Hicham permit de prendre possession de son siège. Voir Duchesne, *op. cit.,* p. 372-373; Karalevskîj. dans *Diction. d'hist. et de gèogr. cedes..* au mot *Antioche.* col. 589-597; S. Vailhé. *L'Église maronite du* r· *au* JJP *siècle,* dans *Échos d'Orient.* 1906. t. ix. p. 263-265.

Or, c'est û cette époque troublée, pendant laquelle l'Église d'Antioche se débattait comme dans une sorte d'anarchie, que les maronites prirent le parti de se donner un chef, d'élire un patriarche. Notre source d'information est encore Denys de Tell-Mahré. Après avoir fait le récit d'un incident qui sc produisit, vers 746, au couvent de Saint-Maron, il ajoute : · Les maronites *restirent* comme ils sont encore aujourd'hui. Ils ordonnent un *patriarche* et des évêques de leur couvent. * Dans Michel le Syrien, texte, t. iv, p. 467; trad., t. if, p. 511. A l'occasion de cet incident, le patriarcat maronite apparaît pour la première fols dans l'histoire. Ce passage de Tell-Mahré est le plus ancien document certain que nous possédions sur cette institution. Mais son origine remonte à une date plus éloignée, a cette période, où le siège d'Antioche était inoccupé. En effet, le mol *restèrent (phach* en syriaque) fait entendre que les maronites étaient déjà, en 746 « comme ils sont encore aujourd'hui ». gouvernés par un patriarche et des évêques. Le fait, grâce à ce document, est incontestable. Bien que les origines du patriarcat maronite demeurent enveloppées de ténèbres, le texte de Tell-Mahré fournit néanmoins un sérieux appui à la tradition suivant laquelle l'établissement du patriarcat remonterait aux dernières années du vu· siècle. C'est encore le savant patriarche Étienne Douaïhi qui nous a conservé cette tradition. Il a. en effet, dresse la série des patriarches maronites depuis saint Jean Maron, le premier de la lignée (qu'il ne faut pas confondre avec saint Maron, fondateur de l'Église) jusqu'à lui-même (1670-1704). Il a puisé ses renseignements, dit-il. dans les documents suivants : Une feuille datée de 1621 des Grecs (1313 de J.-G.), qui se trouvait parmi les papiers de son prédécesseur. Georges de Bcseb'el (t 1670); une lettre écrite en 1195 par Gabriel Ibn-Al-Qela'I; des listes à lui communiquées par l'évêque de 'Aqoùra, Georges Habqoùq; un *diaconicon* très ancien, dans la proclamation que fait le diacre des noms de tous les patriarches figurant aux diptyques. Cette liste des patriarches maronites (le Douaïhi a été publiée par Bachid Chartoûnl sous le titre : *Chronologie des patriarches maronites.* Beyrouth. 1902; elle avait été utilisée antérieurement par Le Quien dans son *Oriens Christianus,* t. in. d'apres la traduction latine faite, en 1733, par Joseph Ascari, prêtre maronite d'Alep. Cf. P. Chebli, *Biographie de Douaïhi.* p. 210. La liste de Douaïhi diffère quelque peu de celle d'Assémani. écrite en arabe, publiée et traduite en latin par le P. Jean Notait! Daraunj sous le titre : *Series chronologica Patriarcharum Antiochiic.* Borne, 1881.

Les circonstances qui présidèrent à la naissance du patriarcat rendirent cette création incontestablement légitime. L'Église d'Antioche n'avait plus de chef; les moines maronites, maîtres de la situation, pouvaient s'en donner un; ils le firent, et l'on ne saurait alléguer contre leur acte aucun règlement canonique. Du reste, s'il y avait eu le moindre doute sur la légitimité de celle institution, le Saint-Siège n'aurait pas manqué de la condamner comme le pape saint Martin, en 649, condamna la nomination de Macédonius par Constantinople : *Hunc* (Macedonium) *enim episcopum catholica Ecclesia nullo modo novit,* dit-il. *non solum quod is prater canones, in externa regione, sine consensu et absque ullo decreto, hanc sibi appellationem usurpavit, sed et quod consentiat luere-(icis...* Lettre à Jean de Philadelphie dans Mansi. *Concit..* I. X. col. 811. — *Quapropter,* dit encore le pape, *hortamur dilectionem vestram, ut ita nobiscum semper credatis ac teneatis, devitantes omnem haresim... insanosque haresum auctores... Macedonium hareticurn, quem contra canones sibi finxerunt /alsum Antiochia episcopum prodidi hardici.* Lettre aux Églises de Jérusalem et d'Antioche, *ibid.,* t. x.col. 830.

Les documents parvenus à notre connaissance nous autorisent à croire que les patriarches maronites ont de tout temps porté le litre d'Antioche. Voir, par exemple, deux documents dont l'un de 1111, dans J.-S. Assémani, *Bibl.or..* t. n, p. 307, et l'autre de 1151. dans Ét.-Év. Assémani. *op. cil.,* p. xxvm-xxix. 18.

Loin de méconnaître ce droit des patriarches maronites, Rome en a positivement reconnu la légitimité. La bulle d'Innocent III *Quia divina sapientia* de 1215 nous fournil à ce sujet le plus ancien témoignage connu : *t sum quoque pallii,* écrivait-il au patriarche Jérémie,... *solitis libi consuetudinibus approbatis, quas tu diam et pnrdecrssores lui hactenus in antiochena Ecclesia dignoscimini habuisse, tibi, tuisque. successoribus auctoritate apostolica indulgernus.* T. Aiih Iam. *Bull.,* p. 1.

La juridiction patriarcale reconnue par Innocent 111 avait donc été exercée par les titulaires maronites du siège d'Antioche avant Jérémie, qui en prit possession en 1183. – Au témoignage de Benoit XIV, Alexandre IV consacre à son tour ce droit du patriarche maronite au titre d'Antioche. Allocution au consistoire du

13 juillet 1741. dans Anaïssi. *loc. cil.,* p. 291. D'ailleurs, en 1256.1e même Alexandre IV adresse de nouveau aux maronites la bulle *Quia divine sapientia?* d'innocent IIL Anaïssl, p. 9-13. – En 1 1G9. Paul II témoigne de la légitimité de ces mêmes droits. Lettre *Virtutum Deus. ibid.,* p. 21. Puis, dans la suite, d'autres souverains pontifes n'ont pas manqué de les proclamer à leur tour. P. Chebli, Le *patriarcat maronite d'Ληtiactir,* dans *Revue de l'Orient chrétien.* 1903, t. vin. p. 138-139. Au surplus, il fut un temps où le patriarcat maronite se trouvait être le seul patriarcat catholique représentant la tradition liturgique cl disciplinaire d'Antioche. Ce litre, à lui seul, n'aurait-il pu suffire pour permettre de considérer le chef de l'Église maronite comme héritier légitime du siège de la vieille métropole de l'Orient?

Dès lors, comment se fait-il que le titre d'Antioche n'ait pas été donné aux patriarches maronites par tous les papes? P. Chebli a déjà répondu à cette difficulté dans son article : Le *patriarcat maronite d'Antioche.* que nous venons de citer. Nous nous contenterons de reproduire sa réponse : · Je réponds, dit-il, avec tout le respect dû aux saints pontifes de Borne, que les difficultés des communications et l'éloignement des lieux les empêchaient de connaître eux-mêmes certaines parties de leur troupeau le plus fidèle et le plus soumis. Ainsi, en 1513, le patriarche maronite, Simeon de Hadcth, envoie un prêtre nommé Pierre auprès du supérieur des franciscains de Beyrouth, afin que celui-ci écrive au pape Léon X et lui demande la confirmation du patriarche et le pallium. (Celle démarche était motivée par l'ignorance de la langue latine.) Arrivé à Beyrouth. Pierre voit un vaisseau prêt à mettre à la voile pour l'Italie : il s'embarque pour gagner du temps et profiter de l'occasion, emportant avec lui une lettre du P. Marc de Florence, pleine d'éloges pour les maronites et leur constance dans la foi catholique. Mais à Home, toutes les autorités le regardent d'un air très étonné, ne comprennent rien à sa demande et le renvoient en Orient pour sc munir de documents aptes à prouver la raison et la légitimité de sa mission. Et le pape Léon X... écrit dans sa bulle de 1515 au patriarche maronite : *Sane cum superiori anno Petrus maronita... ad nos venisset, el... desiderium tuum super electione de persona tua ad Ecclesiam maronitarum /acta et a nobis confirmanda plene intellexissemus, per alias nostras litteras in forma brevis tibi significavimus negotium ipsum in consistorio nostro secreto cum venerabilibus patribus nostris S. R. E. cardinalibus diligenter fuisse examinatum*, sed quia nemo, nec etiam idem Petrus, de aliqua electione vel confirmatione anteriori patriarchatus Maronitarum fidem faciebat. Nos... dc eorumdem fratrum consilio nuntium ipsum ad te remittendum duximus; ut, habitis postea tam tuis, quam apostalicis litteris alias per Romanos Pontifices pnrdcccssores nostros super hujusmodi confirmatione confectis, si quot apud te starent, supplicationibus tuis, piisque hujusmodi votis juxta prirfatir apo&tolicir Sedis .institutionem et consuetudinem maturius ct decentius satisfacere possemus. Nuper autem idem nuntius tuus ad nos rediens, litteras tuas arabica vulgari sermone scriptas, ac originales litteras fel, record. Innocentii III et Alexandri IV... nec non Eugenii 1 V, Nicolai V, Calisti III, ac Pauli II romanoruni Pontificum ct prodecessorum. nostorum...* — « Hcliscz, je vous prie, ajoute P. Chebli. ces paroles étranges : *Negotium ipsum....*etc.» et : *sed quia nemo....* etc.! A Home, au xvi· siècle, on s'intéressait si peu Λ l'Orient, qu'il ne s'est trouvé personne qui parût soupçonner, pour ainsi parler, l'existence même des maronites! Et l'on s'étonne, après cela, que les pauvres maronites n'aient pas toujours, en ccs siêclrs-là, rempli toutes les formalités officielles vis-à-vis du Saint-Siège1 Quand on songe aux dures condition* dans lesquelles ils sc débattaient, on ne comprend pas humainement comment ils ont survécu aux cruelles ct longues persécutions, en conservant intacte la foi chrétienne. · *Ibid.,* p. 110-112. Voir une autre lettre de Léon X du 27 mai 1511. dans Anassi. *Hull.,* p. 29-30.

L'introduction des usages byzantins dans l Eglise d'Antioche élargit le fossé qui séparait en deux camps les défenseurs du IV· concile. Connus d'abord sous le nom de chalcédonicns, ils furent ensuite gratifiés par leurs adversaires du sobriquet de *Melkites* (impérialistes), à cause des liens qui les rattachaient a Constantinople. Toutefois, ce nom de *Mrlkite* (Βασιλικό), donné déjà à Timothée Salofacml, évêque d'Alexandrie, mort en 182. ne fut employe en Syrie* croyons-nous, qu'aprês l'arrivée des Arabes. On le rencontre, pour la première fois, dans les lettres du patriarche neslorien, Timothée Ier (t 823). (Cite par Cl. J. David, *loc. cit.,* p 378). On l'appliquait û tous les chalcédonicns. I'n écrivain du ιχ· siècle, Habib Abou-Haîta. métropolite Jacobite dc Tagril, nous apprend, en effet, qu'on distinguait alors h s *melkites* chalcédonicns maximites et les *melkites* chalcédonicns maronites. Cf. ses *opuscules théologiques, loc. cit.,* ms. *160,* fol. 86 v-87 r·. Mais les premiers se rapprochaient dc plus en plus dc Constantinople : ils abandonnaient le rit ct les usages d'Antioche pour adopter ceux de Byzance. Aussi, dans la suite, l'appellation *melkite* leur fut-elle exclusivement réservée. Les maronites, ayant désormais leur patriarche, liront de leur fidélité au rit et â la discipline de la métropole de rOrient la tessère de leur séparation d'avec les melkites *byeantinisés.*

L'institution du patriarcat maronite ne fut pas suivie tout dc suite d'une organisation ecclésiastique complète. Le patriarche était ct demeura longtemps le seul chef de tout son peuple. Sans doute, à la tête dc certaines villes, dc certains bourgs, même dc monastères, on trouvait des évêques; mais Ils n'étalent, à strictement parler, que les représentants du patriarche. Douaïhi, *Chronologie,* p. 23; Ét.-ÉV. Assémani. *op. cit.,* p. 18; P. Chebli. *Riographie de Douaïhi,* p. 40. Telle était encore la situation a la veille dc la tenue du synode du Mont Liban (30 septembre. 1 cl 2 octobre 1736). La division du patriarcal en éparchies ou diocèses, ordonnée en 1625 et 1635 par deux décrets de la Propagande (cités par le P. Bodota dans *Cod. val. lut. 7101,* fol. 217 v·)* ne fut accomplie qu'à la suite dc celte assemblée conciliaire de 1736.

L'idée religieuse ayant présidé a la constitution du peuple maronite, il était naturel que le patriarcat devint son centre de ralliement, un centre A la fois politique et ecclésiastique. Celte situation du patriarche fut encore renforcée par les droits temporels que les Arabes reconnurent aux chefs spirituels des communautés chrétiennes, et que maintinrent les Croisés, les Mamelouks ct les Turcs ottomans. Mawardl (ou Maverdi. Juriste musulman t 1058), *Constitutiones politica*,* édit. .Max. Enger. Bonn, 1853. p. 252; *Recueil des hist, des croisades. Lois,* I. i. Pans, 1811, introd., p. 17, cl texte, p. 26, 577; t. n, Paris. 1813. Întrod., p. 10-11,21; Karalevskij, *loc. cit.,* col. 591, 012, 615. 636.

Les attributions temporelles dont les chefs religieux se trouvaient investis ont donné lieu au développement d'un genre de litlérarurc Juridique propre a l'Orient, celui des A*'omocanons :* ouvrages mixtes où se mélangent les sources du droit canonique (κανόνε) ct celles du droit séculier (νόμοι). Les nomocanons ont précisé la compétence des chefs religieux et donne aux patriarcats un tel prestige que la question confessionnelle et

la question nationale, dans ces pays, s'identifiaient.

La situation géographique des maronites, les luttes religieuses et politiques qu'ils avaient eu à soutenir ont particulièrement renforcé, chez eux. l esprit de nationalité; elles ont fait de la fidélité au patriarche la plus pure expression du sentiment patriotique. Retranchés dans les escarpements de ses montagnes du Liban, ce peuple a pu se créer une vie propre et jouir, sous la haute direction de scs chefs spirituels, d'une certaine autonomie. « Fortement groupés autour de leur clergé et de leur patriarche, les maronites constituent donc un petit peuple d'une essence très particulière. La vallée sacrée de la Kadischa, creusée de cellules d'ermites, les cèdres des hauts sommets, symboles de leur vitalité et de leur indépendance. et le monastère patriarcal de Cannobin, perché comme un nid d'aigle, résument toute leur histoire. R. Rislelhueber, op· ctL, p. 39-10. Cette situation particulière des maronites donnait ù leur patriarche et ù leurs évêques une indépendance et une liberté d'action que n'avaient point les chefs des autres communautés chrétiennes de l'Orient. \ la différence de ces derniers, les prélats maronites ont pu se soustraire à l'obligation du *firman* ou diplôme de reconnaissance officielle et d'investiture, il a fallu attendre la grande guerre (1911-1918) pour les voir accepter, sous le coup de la contrainte, l'accompliissemct de cette démarche auprès des pouvoirs séculiers. Voir .Mgr Abdalla Khoury, archevêque d'Arka, *Le patriarche maronite et Djemal pacha pendant la guerre,* dans la revue arabe *Al-Machriq.* 1921. t. xxn. p. 162-161.

Dans ces conditions, le A'omocunon maronite avait nécessairement une grande portée. Clercs et fidèles allaient a leurs chefs religieux pour toutes les questions ecclésiastiques et civiles. Ils ne voulaient reconnaître aucune autre autorité pour le règlement de leurs affaires. On trouve encore au Liban quantité d'actes et de sentences qui témoignent de cette pratique. Le patriarche Paul Mas'ad (1854-1890) en a réuni un grand nombre aux archives du patriarcat maronite. Cet usage n'a commencé ù disparaître qu'au cours du xix· siècle. Voir Dcbs. *Histoire, de la Syrie,* t. vin, p. 748. 759: Darian. *Les maronites au Liban,* p. 234-268. Dans la pratique, il en reste, même aujourd'hui, de nombreuses manifestations: on aime recourir a l'arbitrage du patriarche ou d'un évêque pour régler une affaire ou vider une querelle. Sans parler des questions relatives au « statut personnel qui, dans plusieurs pays orientaux, ressortissent encore aux juridictions religieuses.

Ains . la vie religieuse du peuple maronite se trouve intimement liée a sa vie civile et nationale. Elle se confond pour ainsi dire avec elle. I) n'est presque pas d'événement de quelque importance où l'on ne vole paraître le patriarche. L'histoire des pontifes qui se sont succédé» sur le siège maronite d'Antioche offre donc un intérêt particulier. Malheureusement, de ceux des premiers siècles, on ne connaît que les noms. Peut-être même ignore-t-on l'existence de l'un ou de l'autre. Cela n'étonnera pas. si l'on songe aux troubles, aux persécutions et aux guerres qu'ont traversés les maronites de cette époque. Absorbés par leurs épreuves, ils n'avalent guère le loisir d'enregistrer les fastes de leur Église. Les quelques documents qu'ils rédigèrent ne furent d'ailleurs pas épargnés par les tourmentes. C'est ainsi que disparurent les ci uvres des deux maronites. Théophile d'Édessc (* 785) et Vais (ix-x* siècle), mentionnées, pour le premier, par Barhebra j >. *Chronicon sgriacum,* p. 126-127; *Histoire des Dynasties,* p. 220 et. pour le second, par Mas'oudi, *op. cil.,* p. 151 Quant aux écrits des siècles postérieurs, ils furent perdus en partie, pour les mêmes raisons, et aussi ù cause du peu de diligence qu'on avait ù conserver les monuments du passé. Toutefois, les renseignements qui nous sont parvenus permettent encore de suivre l'évolution du patriarcat maronite dans ses grandes lignes.

II. HISTOIRE DE L'ÉQLISE MARONITE. — Cette histoire étant mal connue et n'étant pas encore exposée d'une manière suivie, nous croyons rendre service en en retraçant les grands traits sous les rubriques suivantes : I. Expansion des maronites du v· au xi* siècle. IL l/époque des croisades (col. 34). HL La domination des Mamloûks (col. 10) IV. La période ottomane (col. 50).

I. Expansion ni s maboni il s ni v ai xi· siècl e, -- Groupés, à l'origine, aux environs d'Apamée de la Syrie seconde, les maronites se répandirent ensuite dans la vallée de l'Orontc, notamment à Ma'arrat-an-Xo'mAn. à ChaTzar, à Hamah (Émnlh ou Epiphanie) et à l.loms (Emèse). Maso'udi. *Livre de l'avertissement et de la révision,* p. 153; cf. Lammens, *Le Liban,* t. il, p. 50. Au témoignage de Tell-Mahré, *Annales. toc. cil.,* p. 192-496, et 511, d'Eutychès d'Alexandrie, *ibid.,* p. 210, et de Barhebræus. *Chronicon ecclesiasticum,* p. 269-274, *Histoire des Dynasties.* p. 219-220. ils gagnèrent encore d'autres régions : Mabboug (Hiérapolis), chef-lieu de la Syrie troisième ou Euphralésienne, Qennesrln, Alcp, Al-'Awû$lm (ligne de forteresses allant d'Antioche ù Mabboug. élevées sous les 'Abbasidcs contre les Byzantins). Le P. Lammens ajoute qu'il devait y en avoir un certain nombre à Antioche et aux alentours de cette ville Antioche était, en effet, le chef-lieu de la Syrie première dont faisaient partie la contrée d'Al-'Awôsim et Cyr que Théodoret mentionne plus d'une fois quand il parle de saint .Maron. Lammens. p. 50. C'est. d'ailleurs, conforme ά la tradition maronite.

L'arrivée des Arabes changea notablement la situation des maronites. Ces derniers avaient à subir désormais, avec le sort réservé aux chrétiens, les violences redoublées de leurs ennemis religieux. Aux premiers temps, les maximites et les jacobites jouissaient d'une certaine influence auprès du nouveau maître, les uns A cause de leurs connaissances techniques, les autres à cause de leur i mporlancc numérique et, surtout, de la haine dont ils poursuivaient les Byzantins. *Chronique de Michel le Syrien,* t. ii, p. 431-132, 177, 180-183, 189, 190-491. 511; Barhebræus, *Chron. cedes.,* t. i. p. 298. 3G7-370; J.-B. Chabot, *La légende de Mar Bassus,* p. v-vii, 61 ; Lammens, *op. cil.,* p. 51-52; *Le chantre des Omiades.* dans le *Journal asiatique.* 189 I (π), p. 220-211 ; *I n poète royal ù la cour des Omiades de Damas,* dans la *Hcv. de l'Or. chrétien,* 1903» t. vin, p. 326; *La Syrie,* t. i, p. 69-71, 110, 11 |, 115. 117. 121, 131. 151. Ils ne manquaient pas d'employer cette influence contre les maronites. Cf. Tell-Mahré dans Michel le Syrien, t. n, p. 511,492-196; Lammens» *Le Liban,* t. u. p. 51. 53. Les attaques cl les rigueurs furent telles que les moines de Saint-Maron (lurent demander l'appui des patriarches nestoriens. bien vus Λ la cours de Bagdad; cela semble ressortir de la réponse que leur adressa, en 791. Timothée I'r (t820). citée par David, *op. cit.,* p. 200-206; cf. Darian. qui consacre un chapitre à cette réponse, *La substance des preuves* p. 166-178; *J.* Labour!, *Le patriarche Timothée et tes nestoriens sous les Abbasides,* dans la *Hevue d'histoire et de littérature religieuse,* 1905, t. x. p. 390-391. Le fait d'avoir eu recours aux chefs d'une confession hétérodoxe n'imphquc pas, pour les maronites, comme quelques-uns on! voulu le dire, une communion de foi avec les nestoriens. Les moines persécutés, ne sc trouvant pas en contact immédiat avec les chrétiens de Perse, n'avaient pas de conflit avec eux, partant, ils pouvaient, sans inconvénients

solliciter l'intervention de leur patriarche auprès des autorités civiles.

Toutefois, ce ne pouvait être qu'un palliatif. Il fallait trouver d'autres garanties pour la sauvegarde de la foi. Et alors, les maronites prirent le parti d'abandonner les riches plaines de la Syrie pour se réfugier au Liban, de quitter les rives de lOrontc, où pouvaient s'épanouir les cultures les plus variées, pour des arides montagnes aux terres informes et sauvages. H. Lammens, *Le Liban,* l. n, p. 29,51-52.

L'émigration maronite ne se lit pas tout d'un coup. Commencée dès la lin du vu* siècle, elle continua progressivement. Les maronites s'établirent d'abord dans la région du Nord, notamment au pied du massif montagneux des Cèdres; plus tard, ils poussèrent vers le centre et le sud; et ainsi, peu à peu. le Liban se couvrait de cette population active et laborieuse. Cependant, la partie septentrionale demeura comme le centre de leur groupement. Lammens, *ibid.*

Le peuple maronite avait désormais sa patrie définitive. C'est à la faveur de ces montagnes qu'il vécut et qu'il vit toujours de cette vie simple, austère et laborieuse. Cf. Rislelhueber· op. *rit.,* p. 15. 38-39.

Arrivés au Liban, les maronites eurent pour premier souci d'organiser le culte. Au milieu du vin· siècle, on trouve déjà des églises maronites, telle, par exemple, celle de Mar-Mâmà (saint Mammas) à Ehden. bâtie en 719. Duuaïhi, *Mandrat El^qdds* (lampe du sanctuaire), t. i, Beyrouth. 1895, édit. Chartoùni. p. 103. Les nouveaux venus se trouvèrent en contact avec les populations indigènes aussi bien qu'avec certains éléments etrangers comme les *Djarddjima;* ils les absorbèrent pour ne plus faire qu'une seule nation. Lammens. *Le Liban,* t. π, p. 53-51; *La Syrie,* t. i. p. 81-82.

La destruction du monastère de Saint-Maron et le transfert de la résidence patriarcale au Liban activèrent encore davantage le mouvement d'immigration. Les maronites, se répandant dans le pays des cèdres, y plantèrent la croix et firent de ce massif un autel chrétien.

Néanmoins, une partie d'entre eux s'établit ailleurs. En effet, les documents de la première moitié du xii* siècle nous révèlent l'existence de monastères maronites dans l'Ilc de Chypre. Voir dans J.-S. Assémmi, *HibL orient.,* l. i. p. 307, et dans Él.-Év. Assémani, *op. rit.,* p. xxvni-xxix. 18. la reproduction de notes écrites, en 1121,1111 cl 1151, sur des mss. conservés à la Vaticane et à la Laurcnticnne de Florence; cf. aussi Chcbli, *biographie de Douaild,* p. 37. \ quelle époque remonte la fondation de ces monastères? Probablement au ix· siècle, Λ la suite de la persécution générale qui eut lieu, sous Al-Mamoun (813-833), en Syrie et en Palestine. Bon nombre de chrétiens et d'ecclésiastiques se réfugièrent alors à Chypre, située à quelque cent kilomètres de la côte libanaise. Karalevskij. *toc. rit.,* col. 599.

Xti xi* siècle, on trouve une communauté maronite établie dans la région d'Alep cl gouvernée par un évêque, Thomas de Kapharlab (voir ci-dessus, col. 15). et nous savons qu'en 11 10 un chef maronite, Simon, prit Aïntâb qui se trouve au Nord d'Alep. Rohricht, *Geschehite des Konlgreiehs Jerusalem (1100-1201),* Inspruck, 1898, p. 220. n. 6; voir aussi Lammens, *Le Liban,* t. il. p, 55.

Ces indications sulllscnt a montrer l'expansion des maronites en Syrie et ailleurs. Toutefois, ce fut au Liban que la grande majorité se fixa; c'est là que s'établit le centre de la vie nationale cl ecclésiastique. Les maronites avaient espéré pouvoir trouver à la faveur de la montagne une paix religieuse complète· Mais cette paix ne fut qu'intermittente et relative.

Arrivés dans le Liban septentrional, peu avant le* Mardaltes, au vin· siècle, ils y avaient mène une existence précaire, persécutés, décimés par les 'Abbasides (750-1098). Jusqu'à l'arrivée des Croisés, cependant que leurs communautés, demeurées dans les plaines et les cités riveraines de l'Orontc. achèvent lentement de se dissoudre · Laminons. *La Syrie,* t n. p. 16.

11. LT-ponvi. m.s cnois.sm s — « La Syrie· «lit M. Rislelhueber, fut pendant plusieurs siècles transformée en un vaste champ clos. Centre de l'crnpirt arabe et du monde musulman sous les Oméyadcs, elle ne fut plus, sous les Abbassides, par suite du transfert de leur capitale de Damas à Bagdad, qu'une simple province livrée par son éloignement à toutes les intrigués et à toutes les agitations. Elle devint une proie que. dans une mêlée terrible et extraordinairement confuse, les Bédouins, les empereurs byzantins reprenant l'offensive, les Turcs Scldjourides et les Croisés disputèrent tour à tour aux Khalifes I-'atiinites du Caire. Sans cesse prise et reprise, la Syrie fut. pendant trois longs siècles, mise à feu et à sang. A travers des vicissitudes dont l'histoire offre peu d'exemples, et qu'elle devait a sa situation de carrefour des nations >, tantôt morcelée, tantôt unie, elle changea plusieurs fois de maîtres, mais toujours ses conquérants éphémères s'y installaient en guerriers et non en colons. En présence de ces luttes continuelles, les maronites renforcèrent leur organisation militaire afin de maintenir leur autonomie relative. Et c'est ainsi que les grands propriétaires du Liban furent amenés à prendre de plus en plus le caractère de chefs qui combattaient à la tète de leurs paysans, devenus leurs soldats : l'aristocratie terrienne se transforma en l'aristocratie militaire des Émirs et des Cheiks. Cette évolution ne fut.cn définitive, qu'une adaptation des mœurs féodales et patriarcales aux impérieuses exigences de ces temps singulièrement troublés. Obligés de lutter pour sauvegarder ce qui leur restait d'indépendance. les chrétiens du Liban sentirent la nécessité d'unir plus intimement leurs efforts en se groupant davantage et de se choisir parfois un chef unique afin de mieux coordonner leur défense. Tandis que la Syrie retentissait du fracas des armes, la plupart des événements qui se déroulaient autour d'eux ne parvinrent guère à modifier sensiblement la situation des montagnards maronites L'un cependant produisit parmi eux une répercussion considérable ; ce fut l'arrivée des Croisés. *Op. cil.,* p. 19-20.

Les maronites, nous l'avons démontré, allèrent dès la première heure au devant des Croisés. On devine l'immense joie qui les saisit à la vue de leurs frères d'Occldcnt. vers lesquels ils avaient toujours tourné leurs regards et leurs pensées. Guides dévoués, courageux et expérimentés, archers habiles. Ils furent pour les Croisés des auxiliaires particulièrement utiles.

Entre maronites et francs, dit le P. Lammens, régna toujours la plus grande cordialité. Lu *Syrte,* I t. p. 218. Celle cordialité s'explique aisément quand on pense que les maronites se considéraient comme en parfaite communion de foi avec l'Éghse lalmr : Thomas de Kaphartab l'affirmait a la veille des Croisades (voir plus haul, col. 16). On trouve encore une nouvelle preuve de cette conviction des maronites dans la facilité avec laquelle ils se prêtaient a l'adoption de certains usages latins comme le port de l'anneau, de la mitre et de la crosse par les prélats, alors que les autres chrétiens d'Orient n'en voulaient rien entendre. Jacques de Vjtry, c i.xxvn, dans Bongars. t. i. p. iœ»i

Cette identité de *foi* amena de bonne heure les maronites à fréquenter les églises latines et a y célébrer sur les autels et avec les ornements du cierge

d'Occidcnt. Voir la lettre de Fr. Gryphon, écrite de Borne aux maronites en 1169, citée par 11. Laminons, *Prire Gryphon,* dans la *Proue tic I'Orient chrétien.* 1899, t. iv, p. 91-95. C'est, sans doute, à cause de cette communion de foi qu'une place privilégiée leur était réservée dans l'organisation des Etats latins. \ enant de suite après les Francs, ils se trouvaient places avant les Jacobites et les arméniens, qui eux-mêmes précédaient les grecs, les nestoriens et les abyssins. Ils étaient admis dans la bourgeoisie, faveur les autorisant à posséder dos terres et même à jouir de certains privilèges dont bénéficiaient les bourgeois francs. » K. Bistelhueber, op. ci/., p. 58. Au rapport île Guillaume de Tyr» l. XXII, c. vin, l'Église maronite comptait ά cette époque près de 10 000 lidèles. Dans ce chiffre, faut-il compter les femmes? 1) nous semble que non. En effet, la coutume était alors, en Syrie, comme elle est resté ensuite durant de longs siècles, de ne pas comprendre l'élément féminin dans le recensement de la population.

Un des résultats des croisades fut d'ouvrir aux maronites le chemin de Home. Leur patriarcat ayant été formé pendant que toute communication avec l'Occident leur était coupée, ils n'avaient guère pu jusque-là entretenir de relations avec le Saint-Siège. Le principal document qui nous indique les premiers rapports établis, grâce aux croisades, entre Home et l'Église maronite, est une lettre de Gabriel Ibn-Al-Qela'i au patriarche Simon de Hadath. Gabriel écrivit à ce dernier, en 1191. pour le presser de demander, au plus tôt, la confirmation pontificale de son élection, faisant valoir Λ ce sujet la tradition maronite. « On ne peut m'objecter, dit-il. que cette coutume est une innovation, inventée par moi. Plus de quinze lettres de papes, munies de leurs sceaux, me rendent témoignage cl sont encore conservées aux archives de votre couvent. On y lit des professions de foi. vieilles de 282 ans et'plus. Votre propre profession de foi se trouve à Home où elle fut apportée par Gryphon et les FF. Alexandre et Simon. Le Fr. Jean, supérieur de Beyrouth, délégué de votre patriarche Jean Al-gâgi, avait fait de même au concile de Florence, cl avant lui Aiméric des frères prêcheurs et le cardinal Guillaume, légat du pape auprès de votre peuple. Les principaux du clergé et de la nation, le patriarche, pour lors Grégoire de Hâtât (de la premice moitié du xn· siècle), se réunirent en sa présence : tous attestèrent par écrit et jurèrent de demeurer invariablement attachés au siège de Home. Lorsque le roi Godefroy, après la prise de Jérusalem, envoya porter celte nouvelle â Home, a ses ambassadeurs s'étaient joints des envoyés du patriarche Joseph Al-gargasl, et ils lui rapportèrent une crosse et une mitre. Du temps de la reine Constance (femme de Robert, roi de Sicile), on commença au Liban a sonner les cloches, selon l'usage de l'église occidentale : Jusque-là on n'avait employé pour appeler aux offices que des morceaux de bois comme les Grecs. Quand celte princesse acheta pour 80.000 dinars à Jérusalem l'église de la Résurrection, le tombeau de Marie» le mont des Oliviers et le sanctuaire de Bethléem. elle donna aux maronites la grotte de la Croix et plusieurs autels dans les autres églises de la Ville sainte, leur permettant de célébrer sur les autels des Francs et avec leurs ornements» ajoutant en outre une confirmation pontificale de tous ces privilèges. Et dans une réunion de maronites, tenue à Jérusalem, tous s'engagèrent solennellement à rester fermement unis a la communion romaine... · Traduction du P. Lammenx» *Frire Gryphon, ibid.,* p. 99-100. Les renseignements contenus dans cette lettre sont trop précis pour être controuvés. D'ailleurs, Ibn-Al-Qcla'î indique ses sources d'information : 1rs archives du patriarcat maronite et celles de Saint-Pierre de Rome. Voir plus haut, col. 23. En outre, la vivacité de sa narration suppose que les faits relatés par lui sont assez connus pour que personne ne songe à les nier ou même à les contester. S'il en était autrement, il n'aurait pas choisi une telle base pour son argumentation. Au demeurant, quelques-uns de ces faits, attestés d'ailleurs par Jacques de Vitry, ont été illustrés par certaines peintures qui ornaient les absides des deux églises- maronites de Ma'âd et de Bhadidal. Ces peintures, antérieures au patriarche Jérémie (élu en 1183), représentaient saint Maronei saint Cyprien revêtus du pallium et portant chacun une mitre. Elles existaient encore au temps de Douaîhi (f 1701); il nous le dit lui-même, *Defense de la nation maronite,* dans Chartoûnl, *Histoire de la nation maronite,* Beyrouth, 1890, p. 368 n. Les anciens du village de Ma'ad affirmaient, il y a quelques années, au P. Lammens que, si Ton ôtait les décombres de leur église, on retrouverait, entre autres peintures, le portrait de saint Jean Maron. *Le Liban,* t. i, p. 87.

Une histoire de l'Églisc maronite à celte époque serait trop incomplète si elle n'indiquait pas la liste des patriarches. Nous avons au xn· siècle Joseph Algargasl, Pierre, Grégoire de Hâlât, Jacob de Râmât. Pierre. Jean de Lehphed, Pierre, Jérémie Al-'Amchitî. Pour aucun, sauf pour Jérémie, nous ne connaissons la date exacte de l'élection et du décès. — Le premier est mentionné dans la lettre d'Ibn-Al-Qela'L citée plus haut. Il reçut d'Urbain II une lettre qui se trouvait encore, sous le pontificat de Douaîhi (+ 1704)» aux archives de la résidence patriarcale de Qannoûbîn. Douaîhi» cité par Chartoûnl dans la *Chronologie des patriarches maronites.* Beyrouth, 1902, p. 21, n. 2. — Le. nom de son successeur est consigné dans une note écrite en 1 132 de l'ère des tirées (1121 de J.-C.) au fol. 262 d'un ms. syriaque qui, au temps de Douaîhi, était conservé à Qannoûbîn, mais qui. depuis, fut transporté par Assémani à la Bibliothèque vaticane. *Bibl. orient.,* 1.1, p. 307 et 611-612; Douaîhi, *Chronologie,* p. 21-22. Il figure aussi dans une inscription syriaque faite au-dessus d'une fenêtre de l'ancien couvent de Meîphouq ou MaTfouq. Voir P. Chebli, dans la *Hevue biblique.* 1901, t. x, p. 588-589. - Le souvenir de Grégoire de Hâtât se perpétue grâce à la lettre d'Ibn-Al-Qcla'i. que nous venons de citer, et à une inscription syriacpie de l'église de Râmât, reproduite par Renan, *Mission de Phénicie,* 1861, p. 219. — Le pontificat de Jacob de Râmât est attesté dans une note écrite de sa main, en 1 152 (1111), sur le ms. syriacpie cité ci-dessus. Assémani, *Bibl. orient..* t. i» p. 307; Douaîhi, *Chronologie,* p. 22-23. — Jacob eut pour successeur Pierre. Voir une note écrite en arabe en 1 165 des Grecs (= 1151 de J.-C.) sur l'évangéliairc syriaque n. 1. conservé à la Laurenticnne de Florence, fol. 7. Él.-Év. Assémani, *op. cit„* p. xxvui-xxi.x et 18; cf. Darlan. *La substance, des preuves,* p. 302-303. – Pierre fut remplacé par Jean de Lehphed, auteur d'une anaphorc syria<|ue, connue sous son nom. Assémani, *Hibl. or.,* t. i, p. 522; Douaîhi, *Chronologie,* p. 23-21. — Après Jean de Lehphed vient un mitre Pierre, qui, en 1 190 (1179), conféra l'épiscopat à son futur successeur, Jérémie Al-'AmchîlL élu, en 1183, au siège <ГAntioche. Voir ci-dessus, col. 21, la note écrite par Jérémie lui-même, (?est le premier patriarche qui lit en personne lu visite *ad limina, en* 1213. Il assista au IV· concile du Lalran. Le souvenir de sa présence dans la ville étemelle a été perpétué Λ Saint Pierre du Vatican par une peinture le représentant comme avant opéré un miracle. Celle peinture, restaurée en 1655 par ordre d'innocent X, se trouvait encore à Saint-Pierre lorsque Douaîhi était à Rome. Douaîhi. ms. 395, fol. 98 r· et v·, et 99 r·. Cf. Mansi, *Concit.,* L ΧΧπ, col. 1071.

C'est sous son pontificat qu'innocent III adressa à l'Église maronite la bulle Quia *diuinœ sapientbr.* De retour au Liban, il s'employa â une œuvre de réforme liturgique, notamment à la réforme du Pontifical des ordinations. Voir la lettre d'Ibn-ALQcla*! dans Douaîhi, ms. 395, fol. 98 r· ; lu bulle d'innocent 111 *Quia dioinœ sapientia:;* la même bulle envoyée aux Maronites, par Alexandre IV, dans T. Anaïssi. *Bullar.,p.* 2-13; P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite,* Paris (1919) p. 171. Il mourut en 1230. Douaîhi. *Chronologie,* p. 21.

Au Mit· siècle, nous trouvons, apres Jérémie, Daniel de Schâmât, Jean, Simon. Jacob, Daniel de Hadschit. Luc. — Daniel de Schâmât fut élu en 15-11 (1230); il vivait encore en 1236. Douaîhi, C/iro-*nologie,* p. 25.— Nous n'avons aucune date du pontificat de Jean. Douaîhi atteste son existence en se fondant sur les archives patriarcales. *Annales,* fol. 39; *Chronologie,* p. 20. 21, 25. — Quant à Simon, il était patriarche en 1556 (- 1215) et vivait encore en 1277 comme il appert de deux noies citées par Douaîhi, *Chronologie,* p. 25. Il reçut plusieurs lettres pontificales dont la première *De supremis calorum* (9 août 1246). à l'occasion d'une mission apostolique en Orient, confiée à Fr. Lorenzo da Orte. λ'oiт plus loin, col. 38. Puis, en 1256 Alexandre IV lui adressa de nouveau, à lui, à l'épiscopat, au clergé et au peuple maronites, la bulle *Quia diidnæ sapientia·* qu' Innocent III leur avait déjà envoyée. Anaïssi, *Bull.,* p. 9-13. — Le nom de Jacob, successeur de Simon, nous est donné par une inscription syriaque gravée, en 1716, au-dessus d'une fenêtre de l'ancien couvent de Meïphouq. Cf. Chebli, dans *Hernie biblique,* 1901, p. 209; Ghabnel. *Histoire* I. n. 1'· part. p. 209. — Daniel de Hadschit lui succéda et. au rapport de Douaîhi, il reçut, en 1280. la bulle de confirmation, reproduction de celle d'innocent III *Quia diviiuv sapientia.* Au reste, son portrait, placé dans l'église de son village de Hadschit, le représentai! â genoux, revêtu des ornements sacrés et du pallium pontifical, la mitre sur la tête et l'anneau ù la main, et recevant de l'apôtre Pierre le bâton pastoral. Douaîhi, *Chronologie,* p. 26; *Défense,* dans Chartoûnl, *op. cil.,* p. 371, n. 1. — Enfin, Luc aurait succédé â Daniel en 1283. On ne connaît pas d'une manière certaine le nom de son successeur. Douaîhi, *Chronologie,* p 17 18; Ghabnd, *Igt, dt.,* p. 210-212.

Il ne sera pas sans intérêt de rappeler ici une erreur commise dans la lecture d'une inscription syriaque de 1277, se trouvant dans le mur de l'église du couvent de Meïphouq. Douaîhi la cite — il n'a pas dû la voir lui-même – pour donner le nom du patriarche qui succéda à Simon. *Chronologie,* p. 25-26. Renan, qui n'est pas allé â Meïphouq, avait eu entre les mains deux copies de cette inscription. Mais celle qu'il reproduit dans sa *Mission de Phénicie,* p. 253-251. est semblable au texte de Douaîhi. Voici lu traduction qu'il en donne : ‹ Au nom de Dieu, vivant éternellement, en l'année 1588 de l'vrc des Grecs, a été terminé ce *temple facobile* de la mère de Dieu; qu'elle prie pour nous... » p. 251-255. Douaîhi a lu dans le mot *facobile* le nom du patriarche Jacob qui succède à Simon. Mais d'autres en ont conclu que Je couvent de Meïphouq aurait été un centre monophysite. Lammens. *I'r. Gryphon, ibid.,* p. 87. Or, l'inscription porte, on peut encore le constater aisément, *'Mourio* (construction) et non pas *ijaqoubolo* (Jacobite). Il faut donc traduire : · Au nom de Dieu... n été terminée cotte *construction du coupent* de la mère de Dieu... · Chebli, dans la *HeDiie biblique,* 1901, p. 588. Le copiste, ayant remplace le mol *courent* par celui de *temple,* a supprimé le *dàlath,* signe du génitif, qui doit subordonner *couvent* â *construction.* Malgré cela, tel qu'il est reproduit par Douaîhi et par Renan, le texte n'est pas conforme aux règles de la grammaire synaque.

Les croisades donnèrent lieu, entre Rome et la Syrie, a de fréquentes ailées et venues. Nous avons cité certaines lettres pontificales adressée^ durant cette période, aux maronites. Il y en tut certainement d'autres que nous ignorons encore. En effet, au rapport d'Ibn-Al-Qcla'i. les archives patriarcales contenaient, en 1194, plus de quinze lettres cnvoyie» par Je Saint-Siège. Ci-dessus, col. ?5. Nous n'tn connaissons que huit ou neuf. Les relations des papes axec les maronites ne sc limitèrent pas à l'échange des •ettres. Il y eut aussi, de part et d'autre, un (change de missions. Ainsi. les catholiques du Liban reçurent plus d'une fois la visite de légats pontificaux. Ce fut d'abord le légal d'innocent IL pins celui d'Irrocenl ΠI. Cf. plus haut, col. 23,25. En 1216, à la suite du I·' concile de Lyon. Innocent IV chargea un frère mineur. Lorenzo da Orte.de visiter en son nom diverse s Églises orientales et de régler certaines questions. Le pape annonça celte légation par la lettre *De supremis calorum* du 9 (et non pas du 6)août 1246, adressée aux chefs respectifs de ces Églises. Voir cette lettre et d'autres documents pontificaux concernant cette mission dans Sbaralea, *Bullar, francise.,* t. i. p .21 122, 460-161, 175. Cf. Potthasl, *Begtsta pontif. reman* , t. n, n. 12546. 12630. 12636, 12637r Golubovich, *Biblioteca,* t. i, p. 215-216; t n, p. 349-350. Les maronites étaient compris dans cette mission; à ccttc fin, le pape envoya un exemplaire de sa lettre â leur patriarche. Sbaralea, p. 422 C'est de celte mission que datent les premières relations de l'Églisc maronite avec l'Ordre de Saint-François. Golubov.ch, *Biblioteca,* t. n, p 349 350.

L'action du cardinal Pierre d'Anialfi, légat d'innocent III, marque le début d'une latinisation ofi ciclle de la discipline maronite. Innocent III écrivait en elîet :

> Quin vero dictus curdlnaH», in quibusdam intellexit so* pati defectum, illuni in vobis npostoliru* auctoritatis plenitudine supplere curavit, injungens... ut bime formam baptizando servetis, quod in trina immersione unica tantum dat invocatio Trinitatis; ut etiam confirmationis utamini sacramento a solis episcopis conferendo; et ne in confectione chrismatis ullqtuim speciem, nisi balsamum et oleum apponatis... Qua* omnia vos, tnnquniii obedtenthe lilii, devote ac humiliter recepistis. Nos autem approbant· % præscriptu, et inviolabiliter observari mandantes, vos Fratres et Filios, quo» debita chnritate in Domino amplexamur, cum Ecclesiis in vestri» provinciis constituti», sub Beati Petri et nostra protectione suscipimus, et prasentis scripti privilegio communimus, statuentes, ut pontifices in Maronitarum terminis constituti vestibus et insignii» pontificalibus sibi congruentibus juxta morem Latinorum utantur, lCcclesia· Romanic consuetudinibus se in omnibus studiosius conformait tes. Annissl, *thdlar.,* p. 3-1.

Alexandre IV et Nicolas III, nous venons de le voir, adressèrent de nouveau la même lettre aux maronites. Devant ces instances pontificales, les patriarches, comme Jérémie, Daniel de Hadsdiit, eussent voulu appliquer les instructions venues de Rome; ils tentèrent de les mettre en pratique. Douaîhi. ms. JfM, fol. 98 ; *Chronologie,* p. 26. Mais, en fait, la réalisation de cette réforme conçue dans un esprit de latinisation, préparée par faction des Croisés, se réduisit surtout fi quelques détails extérieurs et d'importance secondaire, nous le verrons plus loin.

I/époque des croisades produisit une véritable renaissance dans l'Égllsc maronite. Les monuments de l'art religieux nous en fournissent la preuve, « Si l'on excepte la période romaine, à aucune autre, l'art delà construction n'a déployé autant d activité en Syrie. Dans les ports, chaque colonie marchande voulait posséder au moins, une église, ses caravansérails. ses bains. De cette époque datent les nombreuse»

églises souvent monumentales, ensuite les forteresses qui couvrent le pays. IL Lammens, *La Syrie.* t. i, p. 261-262. Les maronites ne restèrent pas étrangers à cette activité artistique. Les églises de Hatloun, Mdphouq. Hella, Scheptfn. Toula, Bhadidat, M.i'ad, Khoura, Semar-Jcbaîl appartiennent à un art syrien» issu du byzantin, cl elles offriront un curieux sujet de recherches à celui qui entreprendra l'étude de l'archéologie syrienne médiévale du Liban. Hatloun et Meîphouq possèdent, en outre, des inscriptions syriaques dont une nous donne la date de la construction de Notre-Dame de Melphouq, où elle se trouve, et qui fut terminée en 1276. L'église de Ma'ad, ainsi que celles de Bhadidal, de Katar Schleiman et de Nantis renferment des peintures syriennes bien conservées, et d'un grand intérêt, car. de leur étude résultera,«lit M. Benan, un complément important à l'histoire de l'art byzantin. · Bey. *Les colonies franques de Syrie,* p 79; cf. Benan. op. *cil.,* p. 2-10. 252-253; IL Lammens. *Le Liban,* I. i, p. 81-99. L'église de Bhadidat, dit Benan. est digne d'attention. Elle est ancienne, et les pein turcs dont elle est ornée à l'intérieur peuvent passer pour un des spécimens les plus précieux de l'art syrien. On y distingue surtout des chérubins portant le *trisagion* en beau caractère estranghélo. » Op. *cil..* p. 236. —- Ajoutons encore à ces églises celles de Beschkida, dc'Abdcllch, de Schâmàt, d'Edde et de Saint-Georges (l Ehden. Lammens. *Le Liban,* t i, p. SI. 85, 87, 89. 90, 91; Benan. p. 227. 229. 231.

Ces indications suffisent pour montrer l'importance de révolution à laquelle donna lieu le contact des Croisés.

La chute de Jérusalem (121 II détermina l'entrée en scène de saint Louis, roi de France. La figure de Louis IX reste très populaire parmi les maronites, cl le souvenir de son passage en Syrie est entouré, maintenant encore, de touchantes et prestigieuses légendes. Bislclhucber, op. *ciL.* p. 73-76. En 1251, saint Louis se décida à rentrer en France. Les principautés chrétiennes se trouvaient alors dans un étal fort précaire : son départ marqua le début de leur rapide disparition. Les Francs formaient déjà au Liban un groupe 1res nombreux; leurs compatriotes que refoulait l'invasion ennemie vinrent les y rejoindre. Ils accouraient vers les montagnes, persuadés qu'ils trouveraient un cordial accueil auprès des maronites. De fait, ceux-ci ne manquèrent pas de répondre à leur confiance; ils leur offrirent la plus large hospitalité. Alexandre IV rend témoignage au dévouement des maronites en cette occasion. (Cité par Benoît XIV dans l'allocution consistoriale du 13 judlct 1711.) Les Francs, ayant organisé au Liban un centre de défense, essayèrent d'y tenir. Mais leur résistance ne put se prolonger longtemps. La colère du sultan d'Égypte, Balbars, sévit contre les montagnards. En 1267, le 1 faut-Liban fut désolé par les incursions de 5cs troupes. « Les troupes, raconte Makrizi (historien arabe, 1361-1 112). forcèrent plusieurs cavernes cl vinrent présenter au sultan les prisonniers et le butin. Ce prince commanda de décapiter les captifs, de couper les arbres, de démolir les églises. · Cité par le P. Gojdard. *La sainte Vierge au Liban,* p. 302

Devant la poussée sarrasine. les Francs furent obliges «l'abandonner peu a peu les derniers vestiges «le leur domination. Les châteaux tombèrent les uns après les autres. En 1277. seules les places «le Margot, Tripoli. Sagelle cl Acre rés staient encore. Le ne devait plus être pour bien longtemps. A partir de 1288. chaque année marqua la chute d'une nouvelle ville. Dernier rempart «le la conquête Inline, Saint-Iran-d'Acre succomba peu après Paruth (1291). Bistelhuebcr, *op ciL,* p. 78. Les maronites groupés autour de leur patriarche, établirent à Hadcth (Liban nord) le centre de leur résistance. Mais le patriarche lui-même fut bientôt capturé et l'envahisseur considéra celle prise comme « une conquête plus importante que celle d'une forteresse considérable. Ms arabe de Paris *1704,* lin du xin· siècle, fol. 91 r*-95 r\

La perte des seigneuries latines lit tourner les regards des vaincus vers l'ile «le Chypre, acquise aux environs de 1192 par Guy de Lusignan. Ce dernier ouvrit les portes «le i'île non seulement aux Francs chassés de leurs domaines, mais aux chrétiens de Syrie, qui, molestés par le vainqueur, cherchaient ailleurs un refuge. Beaucoup de maronites suivirent le mouvement d'émigration vers Chypre. Os derniers ‹ ne se mêlèrent pas aux habitants «le l'ile. Le séjour des villes, dont ils n'avaient pas l'habitude, les effrayait. Ils préfé récent se rendre sur les hauteurs au nord de Nicosie, et là, dans un cadre qui leur rappelait leurs montagnes du Liban, ils vécurent entre eux, se livrant à la culture el gardant leurs mœurs simples et familiales. Encouragée par les rois de Chypre, leur colonie no tarda pas à devenir prospère et relativement nombreuse : elle aurait compté jusqu'à soixante-douze villages. · Bistclhuebcr. op. *cit,.* p. 72-73; voir encore, p. 309. CL aussi Assémani, *BibL or.,* t. iv, p. 133; Le Quien, *Oriens Christianus.* I. ni. col. 83-81; Bohrichl-Meisner, *Deutsche Dilgerreisen nach den Ileiligen Lande.* Berlin, 1880. p. 52; Lammens, Le *Liban,* I, il. p. 56; *La Syrie,* I. n, ρ. 1 ; De Mas-Latrie. *Histoire de Lite de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan,* t. i, Paris, 1861, p. 100-110. Au rapport d'Étienne de Lusignan, ils formaient dans l'ile, après les grecs, la communauté la plus nombreuse. *Chorografia e breve historia universale dell'isola de Cipro,* Bologne, 1573, p. 31, cité par A. Palmieri dans l'art. Chypre *(Église de),* t. n. col. 2162. Aussi fut-il nécessaire de leur donner un évêque de leur rit. En effet, nous savons qu'en 1310 il existait en Chypre un évêque maronite. Le Quien, *toc. ciL.* col. 1208. L'émigration de ce peuple vers Chypre ne s'arrêta pas avec la perte de l'île par les Lusignan. Sous les Vénitiens, ils y allaient encore de toutes les parties du Liban, Douaïhi, *Annales,* fol. 7 l v·-75 r·, Chcbli, *Biographie de Douaihi,* p. 38-39. jusqu'à l'mvas:on des Turcs (1507-1571),qui réduisit considérablement leur colonie, comme nous le verrons plus loin.

L'émigration maronite se porta aussi vers l'ile «h· Bhodcs. Ce fut probablement lorsque, après les croisades. les Hospitaliers allèrent y établir leur centre d'action. Lammens. *Le Liban,* t. n, p. 56; J 1ldaville Le Boulx, *Les Hospitaliers en Terre sainte et à Chypre.* Paris. I9O|. p. 272-28 1.

HL La dominat ion des Mami.ovks. – L'année 1291 marqua la perte délinitive «les derniers débris du royaume latin. Désormais, la Syrie sera sous la domination des Mamloûks jusqu'à la conquête ottomane (1516).

Une fois de plus, le pays «les maronites se trouve séparé de l'Occldenl. Les nouveaux maîtres, obsédés par la silhouette «les navires francs, qui ne cessaient de croiser en vue des côtes, et redoutant continuellement quelque nouvelle descente des Lutins, surveillaient d'un œil jaloux les relations de leurs sujets chrétiens avec les pays étrangers. Toute tentative de rapprochement avec les anciens seigneurs «le la Syrie eût été Considérée par un maître ombrageux comme une trahison impardonnable, un complot contre la sûreté de l'Élat. Quiconque eût éveillé un tel soupçon pouvait era ndre d'attirer sur lui un redoublement de rigueur cl d'en payer cher les c.onsé«|ucncv \ oir *Histoire des sultans mamloûks de l'Égypte, écrite en arabe par Taki· Lddin-Ahmed-Makrizi* (1361-1112), *traduite en Iran·çals par \f. Qualremère,* t. n, Paris, 1815. p. 63-64; Chcbli, *Le patriarcal maronite d'Antioche, loc cil.»*

p. I 40; Lammens, *La Syrie,* t. n, p. 1 sq.; Gaudefroy-Demoinbynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks.* p. cv-cxi. D'ailleurs, l'intransigeance des sultans inatnloûks à cet égard est bien marquée dans les documents officiels. Ainsi, le diplôme d'investiture qu'ils accordaient au patriarche melkite défendait rigoureusement à celui-ci d'avoir des rapports avec l'étranger.

Qu'il se garde soigneusement, y lisons-nous, de tenir cachée une lettre à lui adressée parmi monarque étranger ou de lui écrire ou de commettre rien de pareil! Qu'il évite lu mer et ne s'y expose pas...! · Traduct. Lammens. dans la *Demie de l'Orient chrétien,* 1903, I. vin. p 104. Si à ces difficultés on ajoute les obstacles géographiques, les révolutions successives, les invasions mongoles, on comprendra aisément pourquoi, dans la période qui va d'I rbain IV à Eugène IV, nous n'avons pas de lettres échangées entre Home cl le patriarche maronite. Il fallut attendre lu cessation du péril franc et la venue démissionnaires au Liban pour assister ù une reprise de relations si longtemps interrompues.

Les Mamloûks divisèrent le pays en six gouvernements appelés chacun *mamlakat* (royaume) ou *niâbat* (lieutenance) : Damas, Alep, I.lamûh. Tripoli, Safad, Karak ('l ransjordanir). Le titulaire de chaque *mamlakat* ou *niâbat* portait le nom de *nâlb* (vice-roi, lieutenant). Les maronites, groupés dans le Liban septentrional, s'organisèrent, une fois de plus, sous la conduite de leur patriarche et de leur clergé. Ils se divisèrent en plusieurs districts ayant à leur tête des chefs pris au sein de la nation, nommés *mouqaddamin* (préposés). Get le organisation, sans les mettre a l'abri des exactions, ni des persécutions, leur donnait une vci laine autonomie. Les *mouqaddamin* tout en relevant de la *niâbat* de Tripoli, administraient,à leur manière, les allaires temporelles de la communauté; leur charge devint même héréditaire. Ils étaient généralement revêtus du sous-diaconat (ordre mineur chez les maronites) pour avoir, à l'église, droit de préséance sur les laïcs. Douaïhi, *Annales,* au. 1 I 12. 1 170,1472, fol. 68 \° et 70 v·; Debs, *op. cil.,* t. vi, p. 159-461; Darian *Les maronites au Liban,* p. 78-91 et 227; Lammens, *Iai Syrie,* t. n. p. L 38. 69.

Au xiv· siècle, le nombre des maronites devait être assez important. En clîct. à cette époque, Ludolphe de Suchcm décrivait le Liban comme couvert d'un nombre considérable de bourgs et de villages, tous habités par une immense multitude de chrétiens ». Cité par Lammens, Frère *Gryphon, loc. vit.,* j). 83. Les patriarches de celle période furent Simon. Jean, Gabriel de Dajjoula. mort pour la foi en 1367, et David qui prit le nom de Jean. Douaïhi, *Chronologie,* p. 28-29; Ghabriel, *loc. ciL,* p. 265-270.

Au XV' siècle, la question d'Orlent reprit une place de choix dans les préoccupations romaines. Eugène IV el Callisto 111, notamment y prêtèrent une attention particulière. I ri jour ayant remarqué sur sa table une salière d'or, le vieux pontife castillan s'écria : Qu'on l'enlève pour l'Orient î De la faïence fera tout aussi bien . Cité par Lammens. Fr. *Gryphon, ibid.,* p. 92. Les papes organisèrent un plan de conquête apostoli<pie. dans lequel les missions devaient jouer le role principal. Il était réservé aux franciscains «l'exercer en Syrie une action particulièrement importante.

Les maronites ne furent pas oubliés. Catholiques, oui, mais entourés, de toutes parts, d'infidèles et d'hérétiques, ils avaient besoin de l'aide missionnaire pour soutenir leur foi et leur courage. Les religieux de l'ordre séraphique se montrèrent à la hauteur de cette tâche. Ils les visitèrent, les assistèrent dans leurs luttes pour la religion et servirent d'intermédiaires entre eux et le chef de l'Eghse. A celle époque, ou rr paria.t. ou ne traitait dans toute Γ Italie que de lu réunion <!<s dissidents orientaux ù l'Églisc romaine Le 22 novembre 1 139. Eugène IV eut la joie de recevoir le serment de fidélité des envoyés arméniens. Leur reunion avait suivi de près celle des Grecs au concile de Horrrcr Vers ce même temps arrivait au concile Frère Jean, supérieur des franciscains de Beyrouth. H venait au nom de .Jean Al-gûgl, patriarche du Mont-Liban, faire hommage au vicaire de Jésus-Christ, l'assurer que le chef de la nation maronite acceptait d'avance toute* les décisions de rassemblée, réclamer le privilège du pallium et la confirmation de son élection nu siège d'Antioche. De leur côté, les maronites de Jérusalem avaient envoyé à Florence le franciscain Fr. Albert. Dans la première moitié du xv· siècle» le célèbre franciscain Antoine de Troïa avait, â plusieurs reprises, parcouru l'Orient, chargé par les souverains pontife* d'importantes missions auprès des chrétiens orientaux, spécialement auprès des populations du Mont-Liban. En 1 1 I I, il revenait à Borne accompagné de députés des Maronites et des Druses. * Lammens, Fr. *Gryphon,* p. 72 et 77. Cf. Douaïhi, *Annules,* an. 1 138. fol. 67 v*-68 v·; Marcellin de Civczza, *Histoire universelle du missions franciscaines.* t. ni o, Pans. 1898. p. 209.

Afin de fortifier son autorité <n Syrie, le Saint-Siège voulut y établir un représentant à litre permanent. Il créa en 1111 un commissariat apostolique auprès des maronites, des druses et des syriei s (mclkitcs). Fr. Pierre de Ferraro. du couvent de Saint-Sauveur de Beyrouth, en fut le premier titulaire. Lammens, *ibid..* p. 78. luis N.ro'cs V Investit dicet te charge auprès des maronites André, archevêque de Nicosie. Lettre *Placuit omnipotenti Deo.* 19 août I117. dans Anaïssi. *Hull.,* p. 17-18; *Ccd. Val. arab. 6-10,* fol. 31. Les fonctions de comm ssaire apostolique furent ensuite confiées à Fr. Gandolphe de Sicile, gardien du Mont-Sion. En se rendant auprès des maronites, le nouveau délégué ponti lirai prit avec lui. entre autres compagnons. Frère Gryphon. Marcellin de Clvezza, *loc. cil.,* p. 209. Ce' dernier» attaché définitivement à la mission du Mont-Liban, eut pour collaborateur Fr. François de Barcelone et représenta a son tour le Saint-Siège auprès des maronites (voir plus loin, col. 44). En 1 175, il demanda et obtint la permission de se rendre en Perse pour y achever le reste de sa vie missionnaire. Mais â peine était-il arrivé en Chypre qu'il tombait gravement malade, et. le 17 Juillet 1475, rendait le dernier soupir. Fr. François de Barcelone alla à Home pour exposer au pape les résultats des travaux accomplis au Liban et le prie! de députer un autre missionnaire À la place de Gryphon. Le choix de Sixte IV se porta sur Fr. Louis de Hipario Illui donna les instructions d'usage et le chargea de quantité de présents pour le patriarche : croix de procession, mitre brodée, crosse pastorale etc... A Venise, Louis de Hipario fut atteint d'une maladie qui l'empêcha de poursuivre son voyage. Sixte IV écrivit alors, le 5 octobre 1175. à Fr. François Noni de Bosco, vicaire général des observants cismontains, cl lui demanda de choisir un religieux de scs sujets a la place de Fr. Louis. Le vie aire général désigna â cette charge Fr. Alexandre d'Arioste de la province observante de Bologne. Le pape, vu l'importance de pareille mission, alla plus loin. Le 12 février de l'année de l'incarnation 1 175. il donna au même vicaire général, alors Fr. Pierre de Naples, la faculté perpétuelle de i ommer désormais lui-même, parmi les religieux de l'ordre, les nonces ou commissaire* apostoliques auprès des maronites. Lettres de Sixte I\ : *Missuri unum.* 5 oct. 1475, et *Surcepti cura,* 12 février 1475. dans Analssi, *Dull.,* p. 19-22; Fr Francesco Simaro, *Trattato di Terra Santa,* p. 76, η 1 et p. 71 ; Marcellin

de Civezza, *loc. cil.,* p. 209-217; Quarcsimus, *Historica, theologica et moralis Terra· Sancta· clucidalio,* t. i, Venise, 1880, p. 71 et 326-328; Wadding. *Annales miriorum,* an. 1175, n, 18-21, t. xiv, 1735, p. 128-132.

La mission dont le souvenir fut le plus profondément gravé dans la mémoire des maronites est celle de FT. Gryphon. Flamand de haute intelligence, d'un esprit large et mesuré, d'une culture raffinée et d'une activité dévorante. Gryphon se sentait attiré par les missions de Terre sainte. Vers la lin de 1 112, il fut envoyé en Palestine. Après avoir visité les sanctuaires de cette région, il se fixa à Jérusalem, au couvent du Mont-Sion. Il se mit à étudier l'arabe, devenu l'idiome du pays, cl le syriaque, langue liturgique de plusieurs Églises. En 1 150, ayant été attaché a la mission du Mont-Liban, il quitta Jerusalem pour Beyrouth, accompagné de Fr. François de Barcelone. Avec celui-ci le missionnaire flamand poursuivit ensuite sa route vers la Montagne et s'établit au milieu des maronites. Il fil bâtir de nouvelles églises et adopter diverses réformes disciplinaires. Les auteurs disent : *errores ablegavit,* ce qui a poussé quelques-uns ft crier immédiatement ft l'hérésie. Le P. Lammens a raison de traduire *errores* par abus. 11 ne peut évidemment pas, dit-11, être question d'erreurs doctrinales. Les adversaires les plus décidés de la perpétuelle orthodoxie des maronites doivent convenir que, depuis le concile de Florence, leurs croyances ont été absolument irréprochables. Il s'agit donc sans doute de points de discipline, n'intéressant en rien la foi, d'abus qui peuvent se glisser, hélasî dans les milieux les plus fortement imbus de principes catholiques. Il y avait, en outre, au Liban, plusieurs localités habitées par des jacobites... Peut-être Gryphon eut-il *à* sévir contre des livres et des opinions que les voisins jacobites s'efforçaient de répandre au milieu de ce peuple fidèle! A la faveur d'une langue et d une liturgie communes, les points de contact n'étaient que trop nombreux et. de l'aveu des écrivains maronites, elles furent en plus d'une occurence nuisibles a la pureté de la foi. Quoi qu'il en soit, abus disciplinaires ou erreurs jacobites, les efforts de Gryphon pour les extirper furent couronnés de succès. Il fut aisé de rendre son premier éclat a la religion chez un peuple ayant toujours joint un grand fond de piété à un sincère attachement à la foi catholique. *Frère Gryphon,* p. 87-88. Cf. aussi Marcellin de Civezza. *op. cil.,* I. tu *a,* p. 208. Du reste, celte interprétation du P. Lammens se trouve pleinement justifiée par une lettre de Gryphon lui même aux maronites. Voir ci-dessous. Toutefois, malgré sa vaste érudition. Gryphon qualifia d'abus certains usages disciplinaires qui ne pouvaient avoir rien de reprehensible sinon leur différence des pratiques occidentales. Aussi l'élaboration d'une réforme de ces • désordres » rencontra-t-elle une vive résistance de la part du clergé et «les fideles, fort attachés à leurs traditions ecclésiastiques. Mais, s'il faut en croire les chroniqueurs franciscains. Gryphon, à la suite d'un événement survenu le jour de l'Assomption, aurait fini par avoir raison de celte résistance. Marcellin de Civezza. *loc. cit.,* p. 210-211 ; Lammens, *ibid.,* p. 88-89.

Du Liban, Frère Gryphon se rendit deux fois à Borne pour affaires relatives aux maronites. Son premier voyage s'effectua sous Callisto III, par conséquent, entre 1 155 cl 1458. Le second, dont le but était de demander la confirmation du nouveau patriarche Ibn-Hassftn. eut Heu en 1169. Les questions qu i) avait à traiter lui offrirent une belle occasion de porter témoignage en faveur des maronites.

Frères bien aimés!..., écrivait-il de Home fi ces derniers. Notre-Seigneur Paul (11), pape de Home, Vicaire du Messie et successeur de saint Pierre, nw renvoie ver» vous pour vous attester In croyance de Pierre, comme je suis venu témoigner ici que la votre était conforme ù la sienne, que vous étiez d'accord avec lui, soumis à son siège. De cela j'ai pu fournir plusieurs preuves : 1 Que votre patriarche, vos évêques, vos prêtres séculiers et réguliers, ainsi que les laïques interrogés par moi ft ce sujet m'ont donné la réponse précédente. J'en suis sûr. ils n'ont en aucune manière usé de réticence et j< ne serai pas accusé de mensonge prés du pape de Home. 2' Il s a de par le monde plusieurs secte» chrétiennes ou infidèles. Les Maronites, nous le savons, ne sont d'accord ni avec les infidèles, ni avec les Ncstoriens, ni avec 1rs Jacobites, ni avec les Grecs; mais ils considèrent toutes ces sectes comme hétérodoxes. S'ils agissaient de même à l'égard de la croyance îles Francs, il s'ensuivrait qu'il ne se trouve des savants, des saints, «les livres et de* témoignages irrécusables que chez les seuls Maronites; conclusion évidemment inadmissible, vu le petit nombre de ces derniers. Mais par le fait de leur communion avec Ici 1 runes, ils le sont également avec une grande société ayant toujours produit des saints, des savants, des rois, etc. 3· De temps immémorial tous les Maronites font solennellement mention du pontife romain; ce qu'ils ne font pour aucun autre personnage des autres confessions. \ os ancêtres n'ont établi cette coutume que parce qu'ils étaient «l'accord avec le pape de Borne,unis dans la même croyance. 4· Dans les pays <lcs Francs, ft Hhodes, ft Chypre, ft Tripoli, ft Beyrouth, Λ Jérusalem, les Maronites do toute antiquité fréquentent les églises des Francs et célèbrent sur leurs autels avec les memes ornements; ils consacrent et font comme eux le signe de la croix; il» se confessent et communient chez, eux et reçoivent en présents des mitres, etc... En suite de cela, le patriarche Jérémie, scs prêtres et son i>cuplr, il y a plus de deux cent cinquante ans, se sont unis de croyance avec les Francs; en quoi ils ont été Imités par plusieurs patriarches, et, ft notre époque, par Jean Al-gfigl et. après lui, par le titulaire actuel, Pierre, demeurant au couvent de Qanoûbln. Dieu veuille vous garder dans celte union et vérifier ainsi ce que j'ai attesté ft notre suint Père le Pontife de Home ! Traduction Larimiens, *ibid.,* p. 9-1-95. Le texte arabe de cette lettre se trouve dans DouaUii, ms. 390, fol. 117 v-IIXv*. (J. la bulle *Cunctarum orbis Ecclesiarum* de Léon X, 23 juillet 1515, dan» Anaissi, *Bull,,* p. 46.

Gryphon retourna au Liban revêtu des fondions de représentant du Saint-Siège auprès des maronites et portant au patriarche le bref de confirmation. Voir la lettre *Virtutum Deus* de Paul II. 5 août 1 169, dans \naissi, *Bull.,* p. 22-25.

Le dernier patriarche du xiv* siècle. David qui prit le nom de .lean, dut mourir vers I 101. Douadû. *Chronologie,* p. 29; Ghabricl, *loc. cil.,* p. 269-27Û. H fut remplacé, on ne sait en quelle année, par .lean Al-jâjî ou Al-gûgî. En tout cas, celui-ci était patriarche lorsque Eugène IV lança les lettres de convocation pour le concile de l'f *niun.* Douaihi, *Annules,* an. 1 138.fol.67Ve-68. 11 y envoya, nous l'avons vu, Fr. Jean, supérieur des franciscains de Beyrouth, et le chargea de demander la confirmation pontificale pour son élection au siège d'Antioche. Eugène IV remit au mandataire patriarcal, avec la lettre de confirmation, le pallium, et quelques ornements d'église. Nous avons trouvé une traduction arabe de cette lettre qui est de 1 139, parmi les mss de la Vaticane. *Vat.arab. 6 10,* fol. 32-33. Frère Jean ne tarda pas ft regagner la Syrie : au mois d'octobre 1 139, il débarquait ft Tripoli. La nouvelle de son arrivée se répandit ausdtôt dans le pays, si bien qu'ün grand nombre de maronites se portèrent ft sa rencontre. Gel te manifestation inspira quelques soupçons au *ndïb.* Il crut, en effet, que 1'assemblre de Florence avait pour but de rccon<|uérir la Terre sainte. Il ht arrêter Frère Jean et ses compagnons. Informé de celle aventure, le patriarche, qui résidait à Mclphouq, dépêcha à Tripoli quelques notables de la nation. Os derniers, munis d'argent, purent convaincre le *nâlb* que les missionnaires ne nourrissaient aucune arrière pensée politique. Il les mil en liberté, â charge, pour eux, de se présenter ft toute réefuisition; mais il subordonna celte liberté ft un cautionnement. Frère

Jean et ses confrères se rendirent incontinent chez le patriarche, et, de là, après ia cérémonie de la remise du pallium, â Beyrouth. Plus tard, ayant inutilement décerné contre eux un mandat de comparution, le *nulb* s'irrita cl convertit son ordre en mandat d'amener contre ceux qui s'étaient portés garants de leur conduite et contre le patriarche lui-même. La soldatesque entra alors en action, incendiant et pillant tout sur son passage. Mais c'est surtout sur le couvent de Melphouq qu'elle exerça sa rage. Douaihi, ms. *39* 7. fo. 105 v°-106r°; *Annales,* an. 1 139. fol. 68r°. A la suite de ces douloureux événemens. Jean Al-jâjl transféra, en 1 140. la résidence patriarcale au monastère de Qannoùbln» situé dans la vallée profonde dite *Wadi Qadtcha* (Vallée sainte), au pied du massif montagneux des cèdres. Douaihi. *Annales,* an. 1410. fol. 68r°ct v·; *Chronologie,* p. 30. A Qannoùbln, le patriarche pouvait être protégé par les précipices de la vallée, I'n voyageur de 1589, le seigneur de Villamont, a laissé une description pittoresque de ce vieux monastère, devenu le centre de la vie maronite. *Les voyages du Seigneur de Villamont,* Lyon, 1609, p. 359. I n siècle plus tard, en 1689, un aut/e voyageur, AL de la itoque, complète cette description de Qannoùbln. L'est, dit-il un assés grand bâtiment· mais fort irrégulier, qui se trouve quasi tout construit dans le rocher : l'église dédiée à la Vierge... en est toute prise.. Le reste du bâtiment consiste en l'appartement du patriarche, qui n'a rien de fort distingué, en plusieurs chambres de religieux... le tout assés pauvre... Scs dehors ne laissent pas d'être fort unis cl scs environs fort ri ans. » *Voyage de Syrie et du Mont-Liban,* I. I, Paris, 1722, p. 50-52.

Le monastère de Qannoùbln existe encore; il est garde comme une relique par tous les patriarches. L'est lâ que les chefs de l'Eglisc maronite vécurent pendant plus de deux siècles, continuant d'entretenir» à l'ombre de leur cloître, la flamme de la foi et le souvenir des Francs» leur frères d'Occident. De Qannoùbin, Jean Al-jâjl écrivit au pape pour renouveler son adhésion a x définitions conciliaires de Florence, h» remercier de scs libéralités et lui faire part des malheurs qui venaient de s'abattre sur son peuple. La lettre patriarcale fut portée â Borne par Frère Pierro de Ferraro. Eugène IV y répondit le 16 décembre 1441, rendant hommage à la foi et à la vertu du patriarche, Le *Bullarium maronitarum* d'Anaïssi ne donne que la fin de la lettre pontificale, p. 13. Nous en avons rencontré le texte entier traduit en arabe par Ibn-Al-Qela'i dans le ms. *Vat.arab. 610.* On le trouve aussi en arabe dans Douaihi. ms. *395,* fol. 106 v"-107.

Al-jâjl mourut à Qannoùbln. en 1 115. Il eut pour successeur Jacob de I.ladeth ou Hadath qui sortait de l'ermitage de Saint-Serge. Le nouvel élu reçut (l'Eugène IV, avec le pallium, la confirmation de son élection. Douaïhi. *Annales,* an. 1 145, fol. 69 r·: ms. *395,* fol. 1 l lv·. Une lettre de Callisto III, 14 juin 1155, loue sa foi et son dévouement aux Intérêts de l'Eglisc. Anaïssi. *Bull.,* p 18, Cf. Douaïhi, ms. *395,* fol. 121 V>.

Les Annales de Douaihi. fol. 69v·» ainsi que sa *Chronologie, p.* 32, placent en 1 158 la mort de Jacob de Iladeth. Mais Le Qulcn qui a pourtant emprunté ce renseignement â la *Chronologie* de Douaïhi. traduite en latin par un prêtre maronite. Joseph Ascari. donne la date de 1 168. *Oriens ehristianus,* I. ni. col. 61. La leçon de la traduction est plus exacte; car Jacob vivait encore en 1462. comme il appert de deux notes écrites sur un évangélinirc conservé à la Laurentienne de Florence. Êt.-Év. Assémani. *op. cit.,* p. 19 et 20. Neuf Jours après la mort de Jacob (8 février 1 168), on élut â su place Pierre, surnommé Ibn-Hassân. Douaïhi, A *anales,* an. 1 158. fol. G9 v°; ms. *395,* fol. 117; *Chronologie,* p. 32. D'une piété profonde et d'une intégrile remarquable, le nouveau chef des maronites, suivant l'exemple de ses devanciers, mit en tête dr son programme la fidélité au Siège de Borne Voir la relation envoyée au pape, en 1175. par son commissaire auprès des maronites, Fr. Alexandre d'Xrioste, dans Marcellin de Civezza. *loc. cil.,* p. 215. Aussitôt installé, il songea à demander la confirmation pontificale. \ cet effet, il réunit les principaux du clergé et de la nation, écrivit avec eux les lettres d'obédience» et Frère Gryphon, accompagné de deux autres franciscains. les porta â Borne. Voir plus haut, cok 13. la suite de cette mission; Douaihi, ms. 795, fol. 121 v°-122.

A Pierre, décédé en 1492, succéda son neveu Simon ou Simeon Ibn-Hassân de Hadcth. Mais il se passa plusieurs années avant qu'il pùt être confirmé Au début, il y eut certainement négligence de sa part a notifier au pape son élection. Nous le savons par les deux lettres que lui adressèrent en 1494 Ibn-Al-Qcla'I cl Fr. Francesco Suriano, supérieur des franciscains de 'f erre sainte et vicaire apostolique pour l'Orient. Douaïhi, ms. *395, fol.* 92 r° cl v; 127r°-128r«. Mais il écrivit ensuite coup sur coup, et la réponse n'arrivait pas. Douaihi, *ibid.,* fol. 132 r·. En effet, les troubles politiques qui désolaient â cette époque l'Italie et la Syrie rendaient singulièrement malaisées les communications. D'autre, part, les difficultés au milieu desquelles se débattait la papauté absorbaient trop le Saint-Siège pour qu'il prêtât l'oreille aux affaires d'Orient. C'était le pontificat d'Alexandre VI avec tout son cortège de désordres; cl la lourde succession que ce pape laissa à Pie III et Jules 11 ne leur permit guère de songer à un patriarche d'un pays si lointain. Il fallut attendre l'avènement de Léon X pour avoir la bulle de confirmation. Lettre *Cunctarum orbis,* 23 juillet (et non pas août) 1515. Nous avons vu plus haut, col. 29, dans quelles circonstances cette confirmation fut accordée.

Douaïhi représente le pays des maronites comme jouissant d'une certaine tranquillité durant la seconde moitié du XV siècle, et cela grâce â l'activité et à l'intelligence des *mouqaddamtn.* Aussi bien, les chrétiens s'y réfugiaient en grand nombre. \u seul village dcHadschitJI y avait vingt prêtres. Dans les églises de Bécharrf, la ville des cèdres, on comptait autant d'autels que de jours dans l'année. La paix, quoique relative, attira la prospérité. Gelle-ci eut pour consé(|ucnce un développement de forces intellectuelles cl morales. On mulliplia les écoles; on augmenta le nombre des églises. Douaïhi. examinant les manuscrits, trouva qu'il y avait, â celte époque, plus de cent dix copistes parmi scs compatriotes. Le catholicisme lui-même s'étendit cl les conversions se multiplièrent sous le patriarcat de Pierre Ibn-Hassân. Belation de Fr. Alexandre d'/Xrioste. écrite â Qannoùbln en 1 175, dans Marcellin de Civezza. /or. *cit.,* p. 215-216; Douaïhi, *Annales,* an. 1170, fol. 70 v·.

Il est vrai, un *mougaddam* de Bécharrf, *Abd-Al-Mon'em Ayoub H, apporta, pendant quelque temps, des éléments de trouble dans le sein même de Γ£ghsc maronite. Imbu, des son jeune âge, de principes rnonophysites, il se déclara pour les jacobites et leur fil construire une église près de sa maison. Ceux-ci ne manquèrent pas d'exploiter en faveur de leur secte la bienveillance du *mougaddam.* Ayant recruté des adeptes parmi les maronites, ils voulurent étendre leur sphère d'influence. Le patriarche Pierre Ibn-Havsân s'alarma et prit des mesures pour enrayer le danger et ramener les égarés. Mais son action rencontra des obstacles dressés par 'Abd-.M-Mon'cm A bout de patience, les habitants d'i hden, réputés pour leur bravoure, recoururent a 1a force : a la suite d'un combat provoqué par *Abd-Al-Mon'rm lui-même, ils

inirent scs protégés en déroute ct nettoyèrent la région dc ces perturbateurs, (/était en 1188. Sept ans après (I 195)· *Abd-Al-Mon*cm mourut et le pays retrouva l'équilibre sous la conduite de son fils, resté fidèle à la foi de ses ancêtres. Douaïhi, ms. 39.5 fol. 123 r°-125r°; tnna/rs, an. 1 188. fol. 7lv°-72r° et v·.

Toutefois, on le comprend, la paix dont les maronites jouissaient durant cette periode ne pouvait être que relative, et intermittente. Les autorités mamloùks restaient la cl les *mouqaddanùn* n'arrivaient pas toujours à mettre leurs compatriotes â l'abri des mesures tyranniques qu'elles édictaient. Le rapport envoyé de Qannoûb.n au pape en 1 175 par le légat, Fr. Alexandre d'Arioste. nous peint bien l'état précaire dans lequel ils se trouvaient. . Dans toutes les parties du Liban, écrivait-il, ce n'est que désolation, pleurs, épouvante Sous prétexte de lever un certain tribut qu'ils appellent *GJlia,* ils (les agents de l'autorité i dépouillent ces pauvres montagnards de tout leur avoir; ensuite, ils les frappent de verges, leur infligent toute sorte de tourments pour leur extorquer cc qu'ils n'ont pas. Contre ces vexations, il n'y a qu'un recours possible : l'apostasie. Plusieurs s'y seraient laissés induire, si la charité de leur pieux patriarche (Pierre Ibn-JJassàn) n'était venue à leur aide. Atterre du péril que couraient les âmes de scs ouailles, il a livré tous les revenus de scs églises pour satisfaire l'avidité des tyrans; aussi est-il sans ressource. La porte du monastère est murée; parfois il est obligé de se cacher, comme les pontifes Urbain cl Sylvestre, dans des cavernes creusées dans le sein dc la terre. Dans Marcellin de Civczza. *loc. cit.,* P 214-215

La figure qui domine l'histoire maronite au xv· siècle est celle de Gabriel Ibn-Al-Qcla'i (ou Barclcius, Bcnclaîus, Bar Qlai, QlaT). Il vit le jour vers 1 150, au village de Lehpbed de la province de Géball (Byblos). Lors dc sa mission au Liban, Frère Gryphon le choisit avec deux autres maronites pour les faire entrer dans l'ordre de saint François. Après avoir émis la profession religieuse, tous trois furent dirigés vers Venise ct Home pour compléter leurs études. \oir Fr. Francesco Sunano qui les a connus, *op. cil.,* p. 70-71 ; Douaïhi. *Annales,* an. 1 171. fol. 70\ ·;ιη$. *395,* fol. 121. C'étaient les premiers maronites envoyés en Occident pour raison d'études. Revenu au Liban en 1193. Frère Gabriel sc mit au service de ses compatriotes pour les instruire et éclairer leur foi. Il eut surtout â lutter contre les Jacobites, ct ne craignit même pas d'aller trouver 'Abd-Al-.Mon'em et dc le blâmer en face pour avoir trahi la religion dc ses pères. Douaïhi, ms. 395, fol. 130 r° cl \ En l'espace de trois ans. il écrivit jusqu'à 15G lettres pour démasquer les erreurs monophysites. ainsi qu'il le dit lui-même. Voir une lettre de lui, 5 août 1-195, dans Douaïhi. *ibid.,* fol. 128 v·-13(> r°. Il excella dans la composition des *Zujaliût* (sorte de poèmes populaires). Nous en connaissons quelques spécimens. Voir Douaïhi. *tbid.,* foL 125 v -127 r»; Georges Manache, chorevèque maronite d'Alep, dans la revue *Al-Aîachriq,* 1920, p. 252-250. etc. 11 composa encore cl traduisit en arabe plusieurs ouvrages de théologie, d'histoire, dc droit canonique, etc. Voir J.-S. Assémani, */iibl. or.,* t. i, p. 577; Ét.-Êv. Assémani. *op. cil.,* p. 386-387; Douaïhi, *ibid..* fol. 1251 -127 r°; *Annales,* an. 1191. 1516, fol. 72 v· ct78v°; Le Quien, t, ni. col. 86. En outre, nous avons dc lui une version arabe de huit lettres pontificales adressées aux maronites. La version de ces lettres se trouve â la Vaticane dans le Cod. *Val. urab. 640.* fol. 26-37. En 1507, il (ut sacré évêque de Nicosie pour les maronites dc Chypre ct resta sur cc siège jusqu'à sa mort, en 1516. Ibn-Al-Qelâ'l fut le premier maronite qui lut les ouvrages latins concernant les origines religieuses de sa nation. Il en defendit avec vigueur la perpétuelle orthodoxie et son exemple fut suivi par les écrivains postérieurs. Il exerça une action profonde sur la vie de l'Église maronite. On le compte, a juste litre, parmi les principaux précurseurs de la latinisation effective dc la liturgie et de la discipline.

H nous reste â dire un mot d'un événement important du xv· siècle : la soi-disant conversion des maronites de Chypre, sous Eugène IV. à l'occasion du concile de Γ*Union.*

Le concile était déjà transféré de Florence au Latran, lorsque le pape confia à André dc Colosses la mission d'annoncer en Orient l'union conclue ct d'en expliquer la teneur aux populations chrétiennes de ces contrées. Le pape s'exprime ainsi :

Post celebratam in œcumcnico concilio Florentino, orientalis EcclesIn* cum occidentali unionem, post Aniicnonim. Jacobitarumquc, et Mesopotamia' populorum reductionem, venerabilem fratrem nostrum Andraum, archlepiicopum Colosscnscm, ad partes Orientis ct Cypri insulam destinavimus, ut el Grecos, et Armenos, et Jacobites Ibidem degentes privdicationibus suis, et decretorum pro eorum unione el reductione editorum expositionibus el declarationibus, in suscepta fide confirmaret, et «pios ex aliis sectis a vera doctrina alienos tam Nestori!, quam Macarii sectatores Inveniret, monitionibus et exhortationibus ad fidei veritatem reducere conaretur. Lonstlt. *Pmcdiclu.y sil Deus,* 7 août 1115. dans Labbe, *Condi..* t. x id , coi 1225-1228; cf. aussi Mansi, Conci/., I. xxxi />. coi. 1755-1757.

Le premier devoir du légat apostolique était donc dc reconnaître les différentes sectes en question. Il dut lire les auteurs latins, tels que Guillaume de Tyr, Jacques de Vilry. pour éclairer sa religion; il vil dans les maronites des sectateurs de Macaire. Or, l'évêque maronite Élie ayant accepté comme le métropolite nestorien, Timothée de Tarse, la profession de fol catholique, présentée par le légat, ce dernier ne manqua pas d'interpréter celte adhésion comme une conversion dc l'hérésie et de s'en attribuer le mérite. Aussi le pape ajoute-t-il :

Quod pro sua sapientia, aliisque virtutibus, quibus cum largitor gratiarum dominus insignivit, diligentissime prosecutus, post diversas mullipllccstpie disputationes, post varios tractatus, eliminata tandem ex eorum cordibus primum omni Ncstorii Impietate...; deinde Macarii Antiocheni impiissimi, qui quamqûam Christum verum Deum el hominem esse profitebatur, divinam tamen solum In eo voluntatem et operationem, humanitati ejus parum tribuens, esse asserebat : venerabiles fratres nostros 'limothcum métropolitain Chaldmorum, quos ad luvc. usque tempora Nestorianos, eo <pio<l Nestorlum sequebantur, in Cypro vocaverunt, ct Eliam episcopum Maronitarum, qui cum sua natione Macarii dogmatibus in eodem regno infectus tenebatur, cum omni multitudine populorum ct clericorum in insula Cypri el subjecta, ad veritatem fidei orthodoxa·, divino sibi assistente numine, convertit, fidemque el doctrinam, quam semper sacrosancta coluit ct observavit Ivcclrsla. eisdem pnrsulibus ct omnibus ibidem eis subjectis tradidit, quamque pnrfati presides in publica el magna congregatione diversarum nationum In eodem regno cxlstcntlmn In métropolitain* ecclesia Sancta· Sophiæ habita, summa cum veneratione susceperant. Quo facto, Chalda i quidem pnrfatum 'limothcum suum métropolitain, Elias vero Maronitarum episcopus nunclum, dc fide Romana· Ecclesia·... tolemnem professionem emissuros ad nos usque miserant, cl connu nobis in hac sacra crcumcnici I^itrrancnsh concilii generali congregatione fidem Ipsam atque doctrinam Timotheus Ipse metropolita... reverenter ct devote, ut sequitur, professus ‹ st... Deinde ilmilcm per omnia professionem dilectus In Christo filius Isaac, nunchis venerabilis fnitris nostri lilia*, episcopi Maronitarum, Ipsius vice ct nomine, reprobando Macarii <le unica voluntate In Christo hirreslm, multa cum veneratione emisit. *(Ibid.)*

Le récit de cette prétendue conversion des maronites de Chypre ne nous semble pas conforme à ht réalité.

'fout d'abord, il s'accorde mal avec deux inscriptions, dont l une est contemporaine d'Eugène IV et l'autre est l'épitaphe même de son tombeau. Ces deux inscriptions énumèrent· en effet, sans la moindre allusion aux maronites· les communautés chrétiennes qui rentrèrent, sous son pontifical, dans l'Église catholique. On en trouvera le texte dans Mansi, Conn/., l wxi 6, col l <50 et col. 1750.

D'autre part, l'histoire des maronites dc Chypre exclut la vraisemblance même d'une telle conversion. En effet. ils avaient toujours été en parfaite commu nlon de foi avec leurs frères du Liban; H n'y avait, pour tous, qu'un même patriarche. Le peu de documents que nous possédons le montre suffisamment.

r/ı Au mi· siècle, le patriarche nommait les supérieurs des moines maronites dc Chypre. Voir dans J.-S. Assémani. *Bibl. or.,* t. j. p. 307, et dans Ét.-Év. Assémani, *op. cil.,* p. XXVIII-XXIX, 18. la reproduction de quelques notes écrites en 1121. 1111 et 1151. — *b)* Les scribes qui copiaient a Chypre les livres d'église y écrivaient avec le nom de l'évêque de l'ile celui du patriarche sous le pontificat duquel ils exécutaient la copie. Nous en avons un exemple dans un ms. de 1357. On y lit à la fin la note suivante : « Il (ce livre) a été terminé l'an 1357 de Noire-Seigneur, sous Jean, patriarche d'Knticchc. du Mont-Liban et des bords maritimes, et sous Jean, évêque de Chypre. » Dans Douaïhi, *Chronologie,* p. 28; cf. Le Quien, I.ni, col. 83.

ci Au témoignage de Douaïhi, le patriarche sacrait l'évêque de Chypre; il lui envoyait le saint-chrême; il députait tous les ans un délégué pour faire la visite de l'ile et y recueillir des dîmes. Ms. 39.5, fol. 110. Tout cela Indique assez que les maronites de Chypre relevaient du patriarche du Liban. Or. on ne conteste pas l'orthodoxie dc ce dernier à cette époque comme le montre la lettre d'Eugène IV, du 16 décembre 1 111. citée plus haut, col. -15; ct Léon X. en 1515, écrivant au *mouquddam* Élle, rendait le même témoignage. Anafesl, *Bul.,* p. 36. Ce témoignage est d'autant plus précieux pour les maronites que le pape ne l'a écrit qu'après avoir pris sur eux dc très amples informations. Voir plus haut, col. 29. De plus, un concile provincial tenu à Chypre en 13-10 réunit les évêques latins et les évêques orientaux catholiques et non catholiques. Parmi les évêques d'Oricnt, figurait celui des maronites, Georges, l'ne formule de profession de foi fut rédigée et solennellement récitée par les prélats. Les hérésies propres â l'Orient s'y ti ouvalent condamnées. Or, pas un mot n'y est dit du monothélisme. Pourtant, si la foi des maronites chypriotes se fût trouvée tant soit peu suspecte, les Pères du concile n'auraient point manqué d'ajouter â cette formule la doctrine des deux volontés comme ils y proclamèrent le dogme des deux natures ct de l'unité de personne dans le Christ. Voir les actes de cc concile et la formule dc la profession dc foi dans Labbe *Concil.,* t. xi *b,* col. 2132-2139. Dès lors, comment admettre qu'un siècle plus tard les maronites de Chypre fussent devenus monothélites? On ne pourrait citer, avant le concile dc Florence, aucun document a l'appui de cette assertion.

En lin on lit dans la même constitution *Benedictus y il Drus* d'Eugène IV : *item quod prir/ati prasales* (le métropolite nestorien et l'évêque maronite), *ct sacerdotes et clerici eorum libere possint in ecclesiis catholicorum divina celebrare et catholici in ecclesiis eorumdem.* Il paraîtrait en résulter qu'avant cette époque les deux clergés maronite ct nestorien n'étaient pas admis à célébrer les saints mystères dans les églises catholiques. Or. nous savons par la lettre dc l r Gryphon, écrite en 1169. que dans les pays des Francs, â Blindes, à *Chypre.,,* les maronites, dc toute antiquité, fréquentent les églises des Francs ct *célèbrent* sur leurs autels avec les mêmes ornements. Q-dernn col. IL Les Francs n'auraient ccrtuinenunt pas permis aux maronites, si ceux-ci. sc trouvaient au nombre des hérétiques, d'officier dans leurs églises. Il n'est pas besoin d'ajouter autre chose pour enlever tout crédit aux informations données sur les mammies par le légat André dc Colosses.

IV. La téiuode ottomane (1516-1918). — I ow aider à bien comprendre la suite des événements, il nous parait nécessaire de rappeler brièvement la situation politique dc la Syrie durant celte période, apres quoi seulement nous reprendrons l'histoire religieuse sous ses divers aspects : les patriarches les persécutions; la renaissance intellectuelle; l'un.on des Églises.

1· *Histoire civile.* — En 1516, les Ottomans, sous la conduite dc Sélim Ier, tirent la conquête de laSyrie

Le nouveau maître conserva d'abord les anciens cadres administratifs, les *nidbât* des Mamloûks. Mais, dans la suite, il les modi lia. En effet, il divisa le pays en trois pachaliks : Damas, Alep, Tripoli, gouvernés par des *beylerbeys* el comprenant, chacun, un certain nombre de *sandjaqs* ou préfectures. Les relations consulaires de la fin du xvi· siècle révèlent l'existence dc ces trois grandes circonscriptions. Le pachalik de Tripoli était, au point de vue stratégique, particulièrement* important. Le pacha ou *beylerbey* dc cette circonscription avait à surveiller la mer. la légion des Nosaïris (Alaouites). le Liban ct la grande route côtière menant a l'intérieur. En 1660. un nouveau pachahk fut créé, celui de Saida (Sidon), pour surveiller le sud de la montagne libanaise. Dès lors, la surveillance du Liban sc trouvait partagée entre les pachas dc Tripoli ct dc Solda. Ces divisions territoriales furent maintenues Jusqu'à l'organisation de la Syrie en *vilayets* (gouvernements généraux)./noufa?am7a/s(préicctures) et *qâlmaqâmats* (sous-préfectures), dans la seconde moitié du xix· siècle.

I.'histoire dc la Syrie durant cette période pourrait se résumer ainsi : une anarchie administrative nu delà de toute vraisemblance, une série d'intrigues et dc querelles entre pachas, dynastes indigènes, mil c< des janissaires, une suite d'exactions, de vexations ct de tueries. Cf. le P. Lamniens. *La Syrie,* I. rr, p. 43 sq. ct 61 sq.

A l'arrivée dc Sélim I·', la Syrie offrait le spectacle d'un curieux mélange de races ct de religions. I artout les petites dynasties locales, les émirats particuliers avaient pu sc maintenir : Hnnoû Ihufoûch dans la Bqâ*, JL Saifâ dans la région de Tripoli, die khs bédouins en Palestine, émirs kurdes, liirconians. arabes dans les replis du Liban. Les Ottomans n< prirent pas la peine, ils ne se sentirent pas la force d< réduire ces semi-autonomies. A l'iimtalion des Scldjoûcides el des Mamloûks, ils comptèrent se les rattacher par une sorte de vassalité ct par un lien fiscal: l'engagement de payer les redevances du *ndrt,* de fournir un contingent militaire, dc ne pas empiéter sur les territoires directement exploités par les agents de la Porte. A ces conditions, le *Divan* leur permit de rançonner leurs propres sujets, dc sr battre entre eux. dc perpétuer un état d'anarchie, qui devait faciliter la sujétion du pays. 11. I.amnicns. *La Syrie,* t. il, p. 65-66.

A cette époque, les maronites, massés dans lu partir septentrionale du Liban, relevaient politiquement du cercle dc Tripoli. Mais, aussi bien après la conquête de lu Syrie par les Turcs Osmanljs qu'auparuvant, sous les Mamloûks d'Egypte, ils continuèrent d'être gouvernés directement par leurs *ntouqaddamin,* dont celui de Bécharri exerçait une sorte dc prvpoudéranct Le rôle des *niouqaddarntn* consistait principalement a lever l'impôt. Sous ce rapport, ils étaient sous-fer-

micrs et devaient en répondre devant Je fermier musulman, nommé par la Porte. Cette combinaison offrait certains avantages, notamment celui d'éviter les heurts, les froissements d'amour propre; mais elle ne pouvait guère éloigner les exactions. Le pire fut que cette organisation maronite subit bientôt une forte crise. Il s'ensuivit que la charge de *tnouqaddam* cessa d'être héréditaire Et alors, on vil surgir une troupe de compétiteurs se disputant auprès des Turcs les fonctions de cet emploi, attribuées au plus offrant. On en vint Λ confier, vers 1655, le gouvernement du principal district maronite, celui de BécharrL à la famille métoualic ou chiite des Hamâda, qui avait envahi à la tête de ses coreligionnaires le Liban septentrional, et contraint nombre de maronites ù fuir au sud de Xahr Ibrahim, l'antique fleuve Adonis, et vers les villes de la côte. J.es premiers gouverneurs Hamâda se montrèrent justes et bons administrateurs, mais leurs successeurs adoptèrent une conduite entièrement opposée, et. par leurs multiples oppressions, obligèrent les maronites à reprendre Immigration: la plupart se réfugièrent dans le district du Kasrawân. Douaïhi, .4*nnales,* an. 1675. fol. 116 r·; Chebh. *Biographie de Douaihi,* p. 99-104; Lammens, /or. ci/., p. 67-69.

La suite de ces événements et les conditions faites par les Turcs aux émirats particuliers permirent Λ une famille libanaise, celle des Ma'n. d'agrandir le cercle de sa puissance. « D'où venait cette famille libanaise? Etait-elle d'origine arabe ou kurde? Quand, au xvir siècle, le biographe Mohibbl recueillit les souvenirs des Ma'nides. il les trouva en désaccord sur la généalogie de leurs ancêtres... Il est certain qu'ils n'étaient ni des Tanoükhilcs, ni des nouveaux-venus dans le Choùf (Liban sud), domaine de leur famille... Ils semblent avoir de bonne heure adhéré aux doctrines druses. Cette démarche leur assurera les sympathies des Druses du Liban et du Wâdiltaim. Dans ce dernier district, ils concluront une alliance avec les émirs Cluhàb, ceux-ci musulmans et d'origine arabe. » Lammens, *loc.* ci/., p. 66-67.

A l'époque de la conquête ottomane, les Ma'mdes étaient les premiers des émirs libanais. · Le rôle des maronites, malheureusement assez désunis à celte époque, fut, par la suite, ..fortement éclipsé par l'ascendant grandissant des chefs de la famille Ma'n qui allaient accaparer tout le Liban â leur profil. Ce résultat fut le fait de la \aleur — on peut même dire du génie — d'un des leurs, Fakhr-cd-din 11(1598-1635), le grand Emir de 1a Montagne, dont le règne marque l'apogée de la puissance libanaise. Échappé par miracle à la vengeance des troupes ottomanes et caché par sa mère dans le district chrétien du Kcsrouan (Kasrassàn), en plein cœur du Liban, H fut élevé par les soins de la famille maronite des Khazen... Sous son règne, le Liban trouva une prospérité et une tranquillité jusqu'alors inconnues, qui permirent aux lettres et aux arts d'v briller d'un certum éclat. Mais grisé par scs succès. Fakhr-ed-din aspira a l'indépendance. Attaqué de toutes parts, abandonné par ses allies, traqué dans la haute montagne, il se livra a ses vainqueurs : ceux-ci le firent décapiter ù Constantinople. Sa puissance s'effondra, mais il avait créé l'unité politique du Liban et scellé l'union des Maronites et des Druscs Kistelhuebcr. op. n/., p. 25-26. Sur Fakhraddin IL voir Lammens. /oc. c/L, p. 71-90; F. Wustenfeld. *L'uchr-ed-dln der Drusen/(ir*I und seine Zeitgrnossen,* dans *Abhandlungen der k. Gts der W'iss. zu Gottingen,* t. xxxm, 1886.

Sous Fakhraddin IL les chrétiens bénéficièrent d'une large protection. Son principal conseiller, on peut même dire son premier ministre, fut un maronite, Abou-Nader LJ-Khazen. Durant son exil en It alu (1613-1618), il entra en relations avec les savants maronites qui y résidaient; et, plus tard, l'un d'eux. Abraham Echcllcnsis, lui servit d'intermédiaire auprès de la cour des Médicis. Wüstenfeld, *op. cit.,* p. 139. en note; Lammens, /oc. *cit.,* p. 81. 85-86 qui donne diverses preuves de la tolérance religieuse du • prince des Sidonicus >. comme on appelait l'émir. Cette tolérance et celte paix n'existaient pourtant, nous le verrons plus loin, que dans les régions <»u l'autorité de l'émir pouvait être pleinement exercée. El lorsque sa puissance se fut effondrée, les représailles de ses ennemis et les détestables rivalités des partis détruisirent son œuvre et déchaînèrent au Liban de nouvelles luttes sanglantes. Voir Douailn, *Annales,* ann. 1633, sq., fol. 104 sq.; Jouplain, *La question du Liban,* Paris. 1908, p. 121, Les métoualis, notamment, soutenus par les pachas de Tripoli, reprirent leurs attaques contre les cantons chrétiens du Haut Liban septentrional. Celte situation activa encore l'exode des maronites vers le sud; beaucoup d'entre eux s'établirent au milieu des druses et même des métoualis dont les cheikhs étaient mieux Inspirés que leurs coreligionnaires du Liban nord. Lammens, p. 93; Jouplain, *ibid* . p. 121.

Cependant, le règne de Fakhraddin ne fut pas sans lares, dont il faut rendre responsable le milieu dans lequel il vivait. Lammens, /or. *cit.,* p. 86.

La succession du grand Émir de la Montagne fut officiellement confiée aux 'Alamaddin. Mais ces derniers se rendirent tellement impopulaires qu'il fallut les expulser et rétablir les Ma'nides. L'émir Molham, (1635-1657). puis son fils Ahmad (f 1697) gouvernèrent le Liban, mais avec une autorité précaire, sous la surveillance étroite de la Porte. Aussi, malgré leur désir de reprendre les traditions libérales de l'illustre ancêtre, étaient-ils souvent contraints de suivre les mœurs des pachas voisins. Dès l'année précédente (1658), dit l'auteur de la vie de saint Vincent, un père capucin était venu du Mont-Liban à Paris pour chercher quelque remède aux vexations que souffraient, de la part des Turcs, les chrétiens maronites. Comme il connaissait le terrain mieux que personne, il jugea que, pour arrêter la persécution, il fallait et faire déposer le gouverneur du Liban, homme également avare et brutal, et procurer sa place à un homme considère dans le pays, et qui favorisait la religion chrétienne. Le projet paraissait assez beau; mais il avait ses inconvénients, et d'ailleurs, pour l'exécuter, il fallait douze mille ecus, somme énorme dans un temps où les meilleures familles étaient épuisées. · H. Guys. *Beyrouth et le Liban, /{elation d'un séjour de plusieurs années dans ce pays,* t. u. Paris. 1850, p. 45 ; Lammens, *toc. cit.,* p. 89, 93.

L'émir Ahmad, petit-neveu de Fakhraddin. mourut le 15 septembre 1697. Avec lui s'éteJgnit la famille ma'nide. La Turquie traversait alors une crise politique ardue. Occupée à défendre ses possessions en Europe, la Porte n'était pas en état d'intervenir au Liban pour briser entièrement l'autonomie que les Ma'nides y avaient laissée et, à cet effet, imposer un émir de son choix. Au contraire, dans ses embarras multiples, elle avait tout intérêt à ménager les Libanais cl â gagner leur sympathie afin d'éviter les risques d'une expédition militaire en Syrie. Elle dut donc se contenter de la promesse d'un tribut annuel, et autoriser, en échange, les notables de la Montagne à se choisir un gouverneur. La levée des impôts était pour Hic d'une importance d'autant plus grande qu'elle jugeait son prestige assuré par le seul fait de la rentrée des contributions. Les seigneurs du Liban se réunirent A Sontqânyya (entre Delr el-Oamar cl Mokhlâra) pour désigner le successeur <lcs Ma'n. Le choix se porta naturellement sur les émirs Lhihâb, amis et

alliés de la famille mû'nidc. Douaïhi, *Annales,* an. 1697 fol. 120 r°; Lammens, p. 92-91. Ayant été investis delà succession des Man, les Chihâb apportèrent a la gestion des affaires du pays la compétence d'administrateurs et de diplomates éclairés. Ils cherchèrent a nouer de bonnes relations avec les pachas de Tripoli et de Saida, chargés par Stamboul de la surveillance du Liban. Et, pour se rendre populaires dans leurs fiefs, ils augmentèrent le nombre des émirs et des cheikhs, ceux-ci ayant succédé avec les notables aux *mou-qaddanitn.*

En 1711, le nouveau gouverneur Haldar Chihâb procéda à un remaniement féodal dans la Montagne. La noblesse maronite eut sa part dans le partage des liefs. De celte noblesse qui participa à la direction du pays, on peut nommer, outre les Khazcn, les I.iobafch les Dahdah, les Khoury, les Bitar, etc. Le nouvel état de choses ne pouvait qu'appuyer la confiance des dirigeants maronites et activer leur appétit d'action. Le gouvernement du Liban nord se trouvait encore entre les mains des métoualis. 11 fallait écarter des districts maronites cet élément étranger et charger la noblesse nationale «l'assurer l'ordre et l'administration de la justice. En 1777, l'entreprise était déjà terminée et la gestion des affaires confiée aux cheikhs de la région, tels les Karam, les 'Aouad, les Daher, etc. Au sommet de cette hiérarchie féodale, les Chihâb détenaient les droits de suzeraineté.

L'événement le plus remarquable de celte époque fut qu'une partie des Chihâb reçut le baptême cl s'incorpora à l'Égllse maronite. D'autres émirs suivirent cet exemple, les Bellama'. placés à la tête de la région du Main. Le premier prince chrétien qui présida aux destinées du Liban est Yoûsof, fils de Molliam, proclamé émir de toute la Montagne dans l'assemblée nationale du Bâroûk (1770). Néanmoins, officiellement, aux yeux des druses, il passait encore pour un druse, et aux yeux des musulmans, pour un disciple du Prophète, il fallut attendre l'avènement de l'émir Béchir II (1788-1840) pour voir le prince du Liban afficher publiquement sa foi chrétienne. Encore ne le fit-il «pie pendant l'occupation égyptienne. (I831-I8IO). Debs, *op. cit.,* I. vu, p. 221-224; t. vin, p. 488-509: Lammens, p. 92-102; le patriarche Mas'ad, *Addor-oul-Manzoûm* (les perles disposées en série), 1863. p. 73. Sur Béchir IL voir aussi une étude d'Eugène Boré dans la *Bcvue de l'Orient,* reproduite en partie par IL Guys, *op. cit.,* t.n, p. 289-32.1. L'adhésion des émirs à la religion chrétienne et l'entrée de la noblesse locale dans le gouvernement du pays contribuèrent notablement à la prospérité de l'Eglise maronite : celle-ci est redevable aux chefs temporels de son peuple d'un grand nombre de donations et de pieuses fondations. Toutefois, ces libéralités n'allaient pas sans contre parties : le pouvoir séculier ne s'arrêtait pas toujours aux limites de sa compétence. Ainsi, l'on vit l'émir Yoûsof interdire â un patriarche l'exercice de sa juridiction pastorale. P. 'Abboud, *Biographie de licndiyt,* p. 203-204; 217-218; Jouplain, *op. cit.,* p 165.

Grâce à leur politique intelligente, les Chihâb acquirent une sérieuse influence auprès des autorités turques voisines. Ils employèrent leur prestige au service du Liban auquel ils rêvaient de maintenir le privilège de terre d.ivle. Voir (.1 Volricy, *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 17SÎ, !7fi1 et 17&S.* t. i, Paris, 1822. p. 396 et 399; Pocockc qui était au Liban en 1715, cité par George Young, *Corps de droit ottoman,* (. i, Oxford, 1905, p 136. A celle époque, le Mont-Liban, comparé aux antres provinces de la Syrie, pouvait, en effet, être considéré comme i ne terre de refuge. Mais, en réalité, ia paix dont il jouissait était intermittente, précaire. à la merci des pachas voisins. Ces derniers guettaient toujours l'occasion de pouvoir s'immiscer dans les affaires de la Montagne; et leur ingérence y Jetait le trouble et le désordre. D'autre part, la politique, les factions rivales, les divisions entre émirs, tenaient en éveil un certain esprit d'anarchie. D'où, exactions, avanies, tracasseries de toute sorte, luttes de parti». Lammens, t». 97 sq., 112 sq.; Jouplain, op. *cit.,* p. 131-132; P. 'Abboud, *op. cit.,* ρ. 215-219. Los maronites n'étaient guère épargnés; ils étaient parfois laisse* à la merci de leurs ennemis. Toutefois, d y avait certaines régions, telle ia province du Kasranân, dévolue aux Khazcn, où l'action ennemie ne pouvait atteindre facilement. C'est là qu'aux mauvais jours les chrétiens allaient se réfugier, nous le verrons plus loin.

Malgré les mœurs, parfois barbares, de certains émirs, les Chihâb ont bien mérité «le leur pays. Ils travaillèrent sans cesse â son indépendance et à sa sécurité. Leur situation politique dura jusqu'à lu chute de Bachfr II (1810). Son successeur Bachlr 111,11 est vrai, était encore un Chihâb. Mais la teneur du firman d'investiture, 3 septembre 1810, montre bien que. dans la pensée du sultan, celte nomination n'était qu'une mesure de transition. Bachlr III n'était plus, comme ses devanciers, le maître du Liban. Voir le texte de ce firman dans Jouplain, *op. rit.,* p. 251-256. Lu Porte visait à l'anéantissement de l'autonomie libanaise qui avait toujours été pour elle une gêne et un danger. Elle ne pouvait y arriver par la force brutale; il lui fallait procéder par étapes. Elle exploita habilement la maladresse de Bâchir III, les troubles et les tragiques événements qui marquèrent son gouvernement Voir le détail dans Lammens, *La Syne,* L il, p 171-173.

Destitué par l'envoyé de Stamboul, Moustapha Pacha, ministre de la guerre, il devait être le dernier Chihâb ayant gouverné toute la Montagne. On nomma à sa place un renégat hongrois.'Dinar Pacha (janvier 1812). La tyrannie et ia brutalité de celui-ci, la gravité de ses torts et de ses maladresses obligèrent Stamboul, sur les représentations des puissances, à h' rappeler. Mais, entre temps, la Porte avait semé parmi les populations libanaises de puissants ferments de discorde cl creusé un fossé profond entre chrétiens et druscs. De la sorte, elle pouvait sc fonder sur un prétexte apparemment sérieux pour s'opposer au rétablissement de l'émirat du Liban. Ces tentatives auraient pu être écartées par une entente entre les grandes puissances. Malheureusement, leur manque d'union, et surtout la rivalité de la France et de l'Angleterre, devaient, au contraire, faciliter le jeu de In Porte. Fidèle à ses traditions, le gouvernement français ne cessa d'appuyer 1rs revendications des maronites en vue du maintien «lu Liban autonome et indivis sous l'administration des Chéhab Devant l'opposition de l'Angleterre, la Montagne fut cependant partagée en deux gouvernements, l'un maronite au nord, l'autre druse au sud. » Hlutelhucber, *op. cit.,* p. 31-32. Les circonstances conduisirent donc au déplorable système d'un double *qdimagdmat* ou gouvernement. celui des chrétiens, nu nord de la roule de Beyrouth-Damas, et celui des druscs, au sud Les chrétiens formaient la majorité dans le Liban nord; mais si les druses étaient les plus nombreux dans le Liban sud. la population chrétienne, elle aussi, y était considérable; on y trouvait beaucoup de villages mixtes. Les deux *qâlmagânis* furent nommés et installés le 1er janvier 1813. Purement artificielle, cette délimitation, loin de mettre fin aux vexations et à l'anarchie· les accrut plutôt. Le patriarche et 336 chefs maronites confièrent au p \x>r, vicaire général de l'archcvêchre de Sidon (situé dans

le qâlmaqâmat druse), hi mission d'aller parler de leurs malheurs aux chrétiens d'Europe et de plaider leur cause devant les gouvernements. Le I*. Azar quitta Beyrouth Λ la fin de mars 1811. Il alla tout d'abord à Rome, puis à Naples. En 1816. il était en France. Ayant échoué, pour des raisons d'ordre politique, dans sa mission à Paris, il s'adressa à la charité française pour adoucir le sort de ses infortunés compatriotes A cet effet, on fonda la *Société de secours en javeur des chrétiens du Liban.* Mais la révolution de 1818 éloigna de Pans et dispersa les dames qui composaient cette société Cependant, celle-ci, propagée déjà en province, prit, dès 1851. sous le nom *d'tEuvrr de Nolre^Dame de Nazareth.* un nouvel essor a Laval, à Angers,à Caen et dans plusieurs autres villes de Normandie. A un moment donné, l'œuvre cessa d'exister pour être reconstituée plus tard, en 1876. sous un autre titre : *Association de Saint-Louis.* La nouvelle association, bénie par le pape le 16 niai 1877. sc développa et rendit d'immenses services au peuple maronite. *Les maronites, d'après le ms. arabe du H. /*. \zar, vicaire général de Saida (Terre-Sainte), délégué du patriarche d'Antioche et de la nation maronite,* Cambrai. 1852, p 1Jn-132. \ oir aussi. p. lStklOl; 178-185. 189; Louis de Baudicour, *La France au Liban.* Pans, 1879, p. 18-96; 339-313.

Si l'action du P. \zar pouvait alléger un peu les souffrances des maronites, elle n'en supprimait point la cause. Aussi bien, entre temps, on avait songé à l'institution, dans les villages mixtes, d'un *ivakil* (procureur) pour les chrétiens et d'un *ivakil* pour les druse*. Ce n'était qu'un palliatif : une seconde guerre civile éclata en 1815. La Porte envoya à Beyrouth ChakH) effendi, ministre des Affaires étrangères de Turquie, et le chargea de rétablir l'ordre. La grande innovation qui résulta de cette mission fut la création d'un *madjlis* ou Conseil mixte auprès de chaque *qâlmaqdm.* Les instructions de Chakib (fin octore 1815) déterminent la composition de ce Conseil de la manière suivante Un substitut de Kaimacam (qâïinaqâm). un juge et un conseiller musulmans, un juge et un conseiller druses, un juge et un conseiller maronites, un Juge et un conseiller grecs, un juge cl ı n conseiller grecs-catholiques, et enfin, pour les Mutual!* (Mctoualis), un seul conseiller, vu que le juge des musulmans leur est commun. » Testa. *Pecueil des traités de la Porte ottomane avec les Puissances étrangères,* t. ni. Paris. 1866. p. 200-202.

Les attributions *ihimadjlis* n'étaient pas limitées aux seules affaires judiciaires; elles s'étendaient aux affaires financières et administratives. Cette organisation pouvait paraître une mesure libérale, accordant au Liban le bienfait d'un régime représentatif. En réalité, on voulait donner le change. Le *madjlis* ne représentait qu'une sorte de rouage administratif, entièrement placé sous la coupe des autorités turques. Dès lors, il n'était pas étonnant que cette combinaison fût féconde en difficultés et fomentât de nouveaux troubles. Dans sa lettre du 17 octobre 1816 au P. Azur. Mgr Abdaliad Boustani, archevêque de Tyr et de Sidon, a laissé un tableau émouvant de l'étal lamentable dans lequel sc trouvaient encore les maronites des régions mixtes après la nouvelle combinaison. Voir la traduction de cette lettre dans 1L Gu> s. *op. rit..* t. π. p. 321-336; voir aussi un appel adressé aux chrétiens d'Europe par un comité français de Beyrouth. *ibid.,* p. 337-313, et deux autres appels envoyés aux femmes de France, le premier par Mgr Boustani lui-inême, en date du 20 décembre 1816, l'autre par les maronites des districts mixtes, 15 mai 1817, dans l'ouvrage déjà cité : *Les maronites d'après le manuscrit arabe, du H. P. Azar...*

Le plan des autorités turques se réalisait donc sans trop d'obstacles. L'œuvre des Man et des Clnliâb ayant été détruite, la Montagne n'avait plus d'unité politique et son organisation féodale se trouvait fortement ébranlée. Désormais, le Liban, â l'entière discrétion des pachas ottomans, n'est plus qu'un théâtre d'intrigues, de révoltes et de luttes. Voir un excellent tableau de la situation tracé par P. de La Gorce, *Histoire du second Empire,* t. ni, Paris. 1896, p. 301-301.

Les tristes événements do 1860 sont trop connus pour qu'il soit besoin d'en faire ici l'histoire. Toutefois.pour en rappeler les horreurs, nous citerons les paroles d'un témoin oculaire : Nous ne voulons pas terminer la portion de notre récit qui se rapporte aux événements dont le Liban a été le théâtre, sans faire une .sorte de récapitulation du nombre des victimes et des désastres matériels. Nous l'avons déjà dit dans notre préface, ce n'est pas du roman que nous faisons, c'est de l'histoire. Mais cette histoire est tellement invraisemblable à force d'être odieuse, qu'il est nécessaire de placer des chiffres sous les yeux du lecteur pour lui prouver que nous n'avons rien exagéré... En tout. 7771 personnes de tout Ago et de tout sexe, égorgées dans l'es pace de 22 jours! Quant aux dévastations, en voici le relevé : 360 villages détruits; 560 églises renversées; 12 couvents brûlés; 28 écoles détruites, lesquelles comptaient 1830 élèves... Ces chiffres ont une telle éloquence que l'on ne saurait rien y ajouter. F. Lenormant. *Histoire des massacres de Syrie en I860,* Paris, 1891, p. 88-90. Voir aussi P. de la Gorce, *loc. cil.,* p. 302 sq.; un mémoire du patriarche et des évêques maronites à Khourchld Pacha. 10 juin I860, dans Testa, *op. cit.,* t. vi. Paris, 1881, p. 72-71; le P. C. de Bochemonlcix, *Le Liban et l'expédition française en Syrie (I860-1861),* Paris. 1921, p. 91 sq.

Consterné devant pareille situation, le P. lean I.Iadj, membre maronite du *madjlis,* depuis patriarche, rédigea un rapport contenant le récit détaillé des maux qui fondaient sur son malheureux pays, et le lit répandre en Europe, notamment en France. Nous en avons rencontré une copie manuscrite, revue et corrigée par l'auteur lui-même. Cf. le P. M. El-I.Ialloûny. *Précis historique de la province du Kasratuân* (en arabe) 1881, p. 357. L'éloquent appel d'un personnage aussi bien placé que le P. I.Iadj pour voir et suivre les événements, joint à d'autres informations de source autorisée, souleva d'indignation l'Europe chrétienne. (ne conférence sc réunit à Paris et décida une intervention pour secourir les victimes et punir les assassins. La France eut l'insigne honneur de voir ses soldats choisis par l'Europe pour l'accomplissement de cette noble mission. - F. Lenormant, *op. cil.,* p. 127-128. Dans l'intervalle, on Imagina â Beyrouth un simulacre de traité de paix entre druscs et maronites dans l'intention de procurer *l'oubli de ce qui s'était passé,* de rendre l'autorité turque maîtresse de la justice en Syrie et d'exclure toute Intervention étrangère. Ce traité est du 6 Juillet I860; il est signé par les deux *qâïmaqdms* chrétien et druse, les *mokatad/ts,* les membres du divan, les *ouakils* (wakils) et les notables. Voir ce traité dans Tesla, *op. cit.,* I. vi. Paris. 1881, p. 81-86. Les malheureuses victimes de ce pacte durent le ratifier sous l'empire de la contrainte. Cependant, le P. I.Iadj, malgré une violente pression exercée sur lui, refusa d'y apposer son cachet, \ussi bien, lorsque ce traité fut présenté à hi commission Intcrmitionale. celle-ci, a défaut de la ratification fin juge maronite, le considéra comme non-avenu. Il nous est fort agréable d'enregistrer ce fait si peu connu, tout a l'honneur du clergé maronite Nous le tenons do la bouche de Jean I.Iadj lui-même, qui le rappelait volontiers au cours de tes conversations sur les événements de 1860. Cf le P. M. III-Haltoûny.op. *cil* . p 357-359; J. Dcbs, op. *cit.,* t. vin. p. 759.

L'intervention de l'Europe et l'expédition française valurent â la Montagne un nouveau statut En effet. la commission établie par les puissances élabora le · Règlement organique » de 1861. Ce Règle· ment · fut revu et «jalousement amendé par la Turquie et l'Angleterre. Celte révision déforma complètement le projet élaboré par la France, lequel prévoyait en somme le rétablissement de l'ancienne organisation libanaise, sous une autorité indigène. Confirmé à plusieurs reprises par des accords internationaux, ce • Règlement constitua la charte de l'autonomie libanaise. telle qu'elle a fonctionné jusqu'à la guerre de 101 I. La Montagne fut constituée en *moutafarrilal* autonome, relevant directement de la Porte, sans passer par l'intermédiaire des pachas de Syrie... Son ancienne extension territoriale avait été réduite de plus de la moitié... Dans ces limites étriquées... la nouvelle circonscription ne comprenait plus même le Liban géographique... A sa tête se trouve placé un gouverneur chrétien, n'appartenant à aucune des nationalités libanaises. Proposé par la Porte, le choix doit être approuvé par les grandes puissances... Il réunit en sa personne toutes les attributions de l'exécutif; il perçoit les impôts, approuve les sentences des tribunaux, rendues par des magistrats indigènes. Il est assisté par un conseil administratif, élu par les habitants et représentant les diverses communautés libanaises. Le maintien de l'ordre public est confié à une troupe ou corps de gendarmerie indigène, dont des Instructeurs français assureront l'organisation. · Lammens. /or. *cil.,* p. 187-189.

Sur les instances de M. Béclard qui représentait la I'rance à la Commission européenne· I-'ouad Pacha. Haut Commissaire de Turquie, avait confié le *qfilmaqâmat* chrétien à un chef maronite, Joseph Karam. Cclui-cL en grand renom de courage et de vertu, jouissait d'un prestige considérable dans le pays. Mais cette désignation ne plut pas au général de Beaufort d'Ilautpoul, commandant en chef de l'expédition. Voir des documents fort curieux dans C. de Rochemonteix. *Le Liban cl l'expédition française en Syrie (IS60-IS6h,* Paris. |··2I.

De Beaufort avait un candidat, l'émir Madjid, petit fils du grand Bacldr, qui vivait en Égypte depuis de longues années: il voulait même le faire agréer, à la suite de l'organisation future du Liban, comme gouverneur suprême de la Montagne. Or, la personnalité de Joseph Karam contrariait visiblement la marche de cette combinaison. Le général mit tout en «» uvre pour écarter ce dernier, lequel, de guerre lasse, demanda à Fouad pacha d'accepter sa démission, et se retira à Ehdcn, son pavs natal. C. de Roclienmnteix. *op, cil.,* P 168 172. 17'.· IS". 2!»u 2*1.

Pourtant, ce ne fut pas au candidat du général de Beaufort qu'échut le nouveau poste de gouverneur du Liban. Le choix se porta sur un étranger, Daoud pacha (10 juin 1861). Chrétien de nom. ambitieux, sans scrupule, sans attache dans le Liban, auquel il était étranger, dévoue uniquement à sa propre fortune, il avait tout intérêt à servir les passions de la Porte et à suivre scs directions, devant tout attendre de ce gouvernement. » *Ibid.,* p. 226. Il était chargé de promulguer In Constitution et de la mettre en pratique, à titre d'essai, pendant trois ans. Il avait besoin d'un appui et il ne pouvait guère le trouver sans Joseph Karam Celui-ci. voyant que les intérêts de son pays étaient sacri liés, déclina les offres du nouveau gouverneur. dette attitude patriotique lui valut la prison cl l'exil. *Ibid.,* p. 212. 213. 216-252, 262-265. Daoud, était nommé pour une période de trois ans On espérait qu'à la fin de son mandat, il serait remplacé par un maronite. Aussi bien, lorsque, en 1861, on lui renouvela les pouvoirs de gouverneur du Liban. Karam. qui avait été éloigne de la Syrie, nous Muons de le voir, sc hâta de regagner son pays; il se mit a la tête de l'opposition, s'arma et aborda la lutte avec un courage et un patriotisme qui l'imposèrent au respect de l'ennemi lui-même. Mais, Λ la fin, devant des forces numériquement supérieures, il dut se retirer et quitter le Liban, sous la protection de la France; ce qui rut lieu en 1867. Le nom de Karam demeura et demeure encore populaire parmi ses compatriotes; et nous avons pu voir son corps exposé à Ehdcn, son pays natal Ef Dcb*. *op. cit.* t. vni, p. 728-733; Jouplain. *op. cit.,* p 167 169

Désormais, Daoud Pacha ne rencontrait plus de résistance ouverte dans la Montagne. Toutefois, son prestige ayant sombré, il sentit qu'il ne pouvait plus tenir son poste. En 1868,11 retourna à Constantinople et le Liban ne le revit plus. C. de BochcmonIrix, *op. cit* , p. 265-269.

Si le nouveau statut du Liban, même apres avoir été modifié en 1861. n'est pas à l'abri de toute critique, il procura, cependant, un régime de concorde sociale entre les divers éléments de la population. D'ores et déjà, chrétiens, musulmans, druses et méloualis vivent côte à côte sans défiance, sans heurt Le meilleur éloge de cette combinaison, c'est d'avoir prouvé que le Liban était éminemment gouvernable, que scs populations... ne pouvaient Vivre et prospérer qu'en dehors du régime turc, c'est de constater qu'elle leur a valu une période de recueillement, de préparation a des destinées plus glorieuses... Cette résurrection... fut avant tout l'œuvre de l'énergie, de l'initiative des Libanais. Ils surent profiler de l'appui, de lu pro lection <pie la Puissance libératrice de 1860 ne leur marchanda jamais » Lammens, *loc. cit.,* p 189-190.

Le nouveau régime dura jusqu'à la grande guerre Le 29 octobre 1911, la Turquie se rangea au côté de l'Allemagne cl, d'un trait de plume, elle abolit la charte du Lilian. La victoire a ramené la France sur la terre de Syrie, et, le 1·* septembre 1920, le Grand Liban a été officiellement reconstitué, puis, au mois de mai 1926. organisé par elle en République, avec un président, un sénat, et une chambre des députés Désormais, sous les auspices de la Puissance mandataire. les Libanais, unis dans un mutuel sentiment de concorde nationale, sans distinction de race ou de religion, pourront travailler librement a la prospérité de leur pays.

2" *Histoire religieuse.* — 1. /.es *patriarches.* Le dernier patriarche dont nous avons parle plus haut est Simon ou Siméon Ibn Ilassàn de Hadeth. Dans sa lettre à Léon X, 8 mars 1511. il écrit su profession de foi catholique; il explique le vieux rit de la confection du saint-chrême, la manière de choisir et d'introniser le nouveau patriarche; il demande, entre autres chose», confirmation de son élection, etc... Le souverain pontife répondit à scs désirs et lui envoya la même année un visiteur apostolique, car Siméon avait dit au pape que, depuis longtemps, le Liban n'avait pas vu de représentant du Saint-Siège. Ce visiteur PT. Gian-PTanccscO da Potenze, était accompagné de PT Francesco da RIcti. De retour a Borne, les deux franciscains se présentèrent avec trois députés maronites au V· concile du Lal ran. Voir les lettres du patriarche dans Hardouin, *Acta Concil.,* t. tx, col. 1857 1867. les lettres *Xuncius tuas,* 20 août 1515 rt *('.uncturum orbis Ecclesiarum,* 23 juillet 1515. dans \n.iKsi. *Hall.* p. 32-35, 11-51 ; Golubovich. *H truttato di Terra Santa c delTortenir di Er. Erancesco Suriuno,* p. ux.

- Le meme pape envoya ensuite, au Liban, en 1515, à deux reprises différentes, un autre visiteur. Fr b'rancesco Surlano, accompagné de PT. (»ian-iTanccsco da Potrnza. Golubovich, *op. cit, ibid* et p 71. Le but de ce.s différentes missions était d'éclairer les maronites sur certaines questions théologiques, disci·

plinaircs et liturgiques. Bien entendu, les instructions des délégués tendaient à la latinisation. Léon X insistait particulièrement sur la nécessité de se conformer. dans la préparation du saint-chrême, à l'usage romain. Voir les lettres pontificales dans Anaïssi, *Bull.,* p. 25 sq.; les lettres du patriarche, 1 l février 1515, dans Mansi. ConetL· l. xwii, col. 942 943

A la suite des informations envoyées par Fr. Suri aim, le pape écrivait à Siméon, le 23 juillet 1515. pour le féliciter de la persévérance des maronites dans la foi orthodoxe. Anafssi, *Bull.,* p. 16-17. Léon X appelle ces derniers : rosos *inter medias spinas.*

Le patriarche Siméon mourut le 27 novembre 1521, âgé de plus de 120 ans. Douaïhi· *Annales,* an. 1521, fol. 80V". Le 9 décembre suivant. Moïse Sa'àdah Al· 'Akkâri ou Ackari lui succédait sur le siège patriarcal. Originaire de Barda, dans l'Akkar (d'où son surnom: Al··'Akkâri), le nouvel élu dépêcha à Home Antoine, archevêque de Damas, muni des lettres d'usage : lettres du patriarche, des évêques, des principaux du elergé et de la nation, pour solliciter le pallium et la confirmation pontificale. Les corsaires assaillirent l'envoyé de Moïse et le dépouillèrent de tout, meme des lettres qu'il portait. Après avoir subi de dures vexations, Antoine put enfin se rédimer et poursuivre son voyage. Douaïhi, *Annales,* an. 1521. fol. 80 v·; ms. *395,* fol. 137 vM38r·; *Chronologie,* p. 34. Mais, n'ayant plus les lettres électorales, il partit de Borne sans pallium ni bulle de confirmation· et il fallut attendre plusieurs années pour les obtenir. Entre temps, le pape et le patriarche échangèrent quelques lettres. Voir Anaïssi, *Bull.,* p. 53-68: *Collectio,* p. 14-17. Clément Vil témoigna une particulière bienveillance aux maronites en leur désignant comme cardinal protecteur l'austère et vertueux Marcel Cervini, plus tard pape sous le nom de Marcel II Lettre *Superiori anno,* 25 janvier 1532 dans Anaïssi, *Bull.,* p. 55-56. Paul III ne montra pas moins d'intérêt à leur endroit. Sur la demande de Mo se. Il investit de la charge de commissaire apostolique auprès d'eux Er. Dionlsio, gardien du couvent du Mont-Sion, et enjoignit au ministre général de l'ordre séraphique de leur envoyer quelques frères capables d'enseigner le latin. Le patriarche demandait ces frères dans l'intention de fonder un séminaire, mais, on ne sait pourquoi, ce projet n'eut pas de suite. Lettre *Maxima nos* du 21 novembre 1512 au patriarche; lettre *Attulit ad nos,* même date, au *mouqaddam* Jean 'Abd-Al-Mon'etn, dans Anaïssi, *Bull.,* p. 57-61. Dans les fonctions de commissaire apostolique, le nouveau gardien du Mont-Sion· Fr. Giorgio, succéda, en 1514, à l'r. Dionisio. Lettre *Suis nobis litteris,* 18 sept. 1514. *ibid.,* p. 62-63.

Le cardinal Marcel Cervini, élu pape, le 11 avril 1555, sous le nom de Marcel II, mourut après 21 jours de pontificat. Le patriarche dépêcha un messager spécial au nouveau pape, Paul IV, pour lui offrir l'hommage de ses félicitations. Il le chargea aussi de solliciter la nomination d'un cardinal protecteur. Au lieu d'un, Paul IV en désigna deux, le cardinal di Carpi et le cardinal Bernardin. Lettre *Ex litteris quas dilectus.* 12 nov. 155G. Anaïssi, p. 64-65 ; Douaïhi. ms *395,* fol. 139 r*.

Le jeudi saint de 1557, Moïse réunit un synode et consacra le saint chrême en présence de huit archevêques, d'environ quatre cents prêtres, de Bfzqallah. *mouqaddam* de Bécharrî, et d'un grand concours de peuple. Douaïhi, *Annales,* an. 1557, fol. 85v·. Des actes de ce synode on ne possède aucun texte. C'est le premier concile connu de l'Église maronite.

En 1561, Moïse n'avait encore ni pallium ni confirmation. Douaïhi attribue ce retard à la tragique aventure de Mgr Antoine : On n'osait plus faire le voyage de Borne. Ms. *395,* fol. 137 v··138т·; *Annales,* an. 1561, fol. 86 V·.Quoi qu'il en soit.le patriarche manda auprès de lui un prêtre de Chypre, nommé Georges, qui savait un peu l'italien, et le députa à Home pour solliciter de nouveau les faveurs désirées. Georges abusa de la confiance de son mandant : il fabriqua une lettre au nom de ce dernier cl se fit sacrer évêque; de plus, ayant reçu le pallium et divers ornements d'église pour le patriarche, il se dirigea vers (hypre et s'appropria le tout. Indigné, Moïse s'en plaignit au pape par une lettre écrite de Jérusalem en 1564. Douaïhi, .1 *finales,* an. 1561, fol. 86 v··87 r·. C'est bien de ce Georges qu'il est question dans la lettre : *Venerabilem fratrem nostrum (ieorgium,* adressée par Pie IV au patriarche, le 1·* septembre 1562. Anaïssi, p. 66. A Home» on n'était pas encore au courant de sa manœuvre frauduleuse.

Jusqu'à cette époque, les nouveaux patriarches envoyaient seulement au pape leurs lettres d'obédience. Pie IV leur demande, dans la même lettre, d'y joindre désormais la profession de foi. I ne dernière lettre de Pie IV à Moïse fut écrite le 23 février 1565, à l'occasion d'une mission pontificale en Orient. Le légat. Jean-Baptiste, évêque des Abyssins établis en Chypre, était chargé de visiter, entre autres populations. les maronites. Nous avons publié cette lettre dans notre élude : *Une mission en Orient sous le pontificat de Pie IV,* p. 19-20. Dans ces lettres pontificales, on constate, une fois de plus, la particu 1ère importance que les papes attachent à l'adoption de certains rites et usages de l'Église latine, notamment dans l'administrai ion des sacrements. Ainsi, les voies se préparent à celle latinisation systématique que l'on verra s'accomplir aux siècles suivants. Moïse mourut au mois de mars 1567.

Michel Risi ou El-Buzz.i vivait dans la solitude de l'ermitage, lorsque, au mois de mars 1567, les vœux de la nation le portèrent sur le siège d'Antioche. Voir une note écrite sur la première page du ms. syriaque *203* de la Bibliothèque nationale de Paris; Douaïhi. ms. J9.5, fol. 1 10 r·; *Annales,* an. 1567, fol. 87 ve-88r% Le Saint-Siège ne ratifia son élection qu'en 1579. Lettres de Grégoire X 111. *Cum postquam,* 1er août 1579, et *Homani Pontificis,* 18 septembre 1579, dans Anaïssi, p. 75-78. Ce retard, dû tout d'abord à des circonstances entièrement étrangères à l'aptitude canonique, fut ensuite prolongé à cause de nouvelles difficultés touchant l'orthodoxie. De mauvaises langues, en effet, avaient accusé le patriarche de tendances monophysites. Les conclusions de l'enquête prescrite â ce sujet par le Saint-Siège, toutes à l'avantage de Michel Hisi, ne purent être portées à Home avant 1577. Mais le pape retarda encore l'envoi du pallium Jusqu'au retour à la Ville éternelle, en 1579. de hi mission Eliano-Ragglo dont il sera question plus loin. Le patriarche le reçut en 1580. Douaïhi,ms.*295,* fol. 140r·-1 11 v·; *Annales,* an. 1580. fol.91 r·; P. Dib. Les *conciles de l'Èglise maronite (de 1557 à 1611),* dans la *Hevue des sciences religieuses,* 1921. t. !V, p. 216-218; Anaïssi, *Bull.,* p. 75-78 et 89-91.

Sous Michel Hisi, eurent lieu les deux légations pontificales d'Eliano et de Ragglo (1578-1579), et d'Eliano et de Gian-Battlsta Bruno (1580-1582), tous jésuites. Les Pères de la compagnie prenaient, pour la première fols, contact avec les maronites. Jusque-là, les agents du Saint-Siège avaient été les seuls franciscains, La première légation était une réponse à la mission patriarcale envoyée à Home en 1577. Elle avait pour but de visiter les maronites et, du même coup, d'attirer vers l'union les chrétientés séparées. Les envoyés pontificaux quittèrent Home, avec les mandataires de Michel Hisi, dans le courant de mars 1578; autour de la ml juin. Ils étalent à 'I ripoli. Dans la lettre écrite par le pape à cette occasion.

celui-ci demande au palriarche de conformer les usages de son Église à ceux de l'Église romaine, notamment pour l'emploi du Trlsaglon, la confection du saint chrême, l'administration de la confirmation par l'évêque. la prohibition de la communion des enfants avant l'âge de raison, le calcul des degrés de la consanguinité et de l'aflinité. La deuxième légation était une continuation de la première. Elle donna lieu à la tenue d'un synode, en 1580, au monastère de Qannoûbin, en présence des PP. Eliano et Bruno. Sur ces deux missions, voir P. Dib.. art. cité, p. 199-220; L. Pastor, *Geschichte der Papstr.* I. ix, 1923, p. 711-713. A la suite de la célébration du concile. Eliano parcourut le pays des maronites pour faire connaître partout les décisions synodales. A peine avait-il achevé sa tournée que le patriarche tomba gravement malade. Le légat fut mandé auprès de lui; en présence des évêques, des prêtres et des notables, il lui administra l'extrême-onction. Le 21 septembre 1581, l'auguste malade rendait le dernier soupir.

Le collège électoral, convoqué pour designer un successeur au patriarche défunt,se réunit le 28 septembre. On choisit son frère, l'archevêque Serge Risi. H fut intronisé séance tenante et reçut la révérence d'usage. Le lendemain, le nouvel élu célébra en grande pompe la liturgie pontificale; et, avant la communion, à genoux devant l'autel, il lut à haute voix la profession de foi catholique. L'on pria les légats de faire part de cette élection au souverain pontife et de lui en demander la confirmation. Le P. Bruno fut charge de remplir cette mission. Il quitta la Syrie le 7 juin 1382 et arriva à Rome dans le courant de septembre. Le dernier jour de mars 1583, Grégoire XIII accordait le pallium au nouveau chef de l'Église maronite. P. Dib., *loc. cil.,* p. 219-220.

L'un des résultats des légations d'Eliarm fut d'abord la fondation d'un hospice maronite a Borne (voir les documents pontificaux dans Anaïssi, *Bull.,* p. 81-89). converti ensuite en collège parla constitution *Humana sic jerunl,* 27 juin 1581, de Grégoire XIII. Voir Iùlippo Bonanni, S. .L, *Catalogo dcgli ordini religiosi della Chiesa militante.* Borne, 1714. p. 43; on y trouve, avec le portrait d'un élève, la description du costume de ce dernier. C'était le deuxième collège oriental établi dans celte ville, le même pontife ayant déjà fondé, en 1577, le collège grec. La fondation du collège maronite répondait au vœu de la nation, exprimé par Michel Bisi dans ses lettres à Pic V. Douaïhi, ms. JP4, fol. 140 r· et v·. Mais, au lieu de l'établir à Borne, le saint pape en avait décrété l'érection à Chypre sous la surveillance de l'archevêque latin du royaume. Tout était prêt pour la réalisation du projet pontifical, lorsque l'flc fut envahie par les Turcs (1570-1571). Cf. le mémoire présenté à Grégoire XIII, qui expose les motifs de la mission confiée aux PP. Eliano cl Baggio auprès des maronites, aux *Arch. Vtdicanes,* AA. arm. i-xvin, 1755. Il appartenait à Grégoire XIII de reprendre l'idée et d'en effectuer l'exécution au centre même de la catholicité. Cf. le bref *Homani Pontificis,* 12 juillet 1581, dans Anaïssi, p. 98-100. La justice et la gratitude nous obligent Λ évoquer ici, après Grégoire XIII, les noms de Sixte V et du cardinal Antoine CarafTa. Le successeur, de Gregoire XI 11 continua pour le collège les libéralités de ce dernier; il lui alloua de nouveaux revenus. Bref *Inter entera,* 2 août 1585, Anaïssi *Bull.,* p. 100-103, et aussi. *Collectio,* p. 91. Quant à CarafTa, il contribua grandement Λ son organisation et lui légua sa fortune. Douaïhi, ms. 303, fol. IIGr*. Sur les origines de ce collège, voir L. (Jiciklo, S. *J., La nation maronite et ta Compagnie de Jésus aux* ai/· *et xvn* siècles,* Beyrouth. 1923, p. 69 sq. Lu direction du collège fut confiée Λ la Compagnie de Jésus. Mais lorsque celle-ci fut supprimée en 1773, on chargea de cette direction des prêtres séculiers. Au lendemain de l'invasion de Borne par le général Mmlljs (2 février 1808), le collège fut confisqué et vendu *Post ditionem pontificiam a Gallis ocraptdam die 2 /e bruant, anno Domini JSOS,* dit le cardinal A Mai, *pnrdietum collegium* (Maronitarum) *dissolutum /uit; irdesque divendit*; hic autem codex* (Veleris Testamenti) *una cum religati in bibliotheca dicti collegii existentibus, in Vaticanam Bibliothecam translatus /uit. Script, vel. nova collectio,* t. iv. Borne, 1831, p. 521. Ce n'est donc pas vers la lin du xvnr siècle, comme l'ont aflirmé certains historiens, qu'il faut placer cet événement. Les biens qui subsistèrent de ce collège furent affectés à l'entretien de Jeunes maronites au collège de la Propagande à Borne. Voir les bref *Magno semper* de Pie VIII. 11 janvier 1839 et *Etsi dubium* de Grégoire XVI, 11 juillet 1832, dans R. De Martinis, *Jus pontificium de Prop. Eide,* t. iv, p. 723 et t. v, p. 47-48; cl surtout le bref *Sapienter ohm* de Léon X 111,30 novembre 1891, dans Anaïssi, *Bull.,* p. 537-540. Les choses en restèrent là jusqu'à la restauration du collège maronite sous Léon XIII.

Le P. Eliano avait fait accroire à Borne qu'il ramenait les maronites à l'union Il avait ainsi donné corps aux soupçons qui pouvaient peser sur leurs véritables sentiments religieux. Aussi la question de leur orthodoxie défraya-t-elle les conversations dans certains milieux romains. D'aucuns les traitaient nettement d'hérétiques. Les maronites qui se trouvaient à Borne ne manquèrent pas de plaider la cause de leur Église. Mais les bruits colportés et les doutes répandus n'en continuèrent pas moins à inquiéter la curie. Le pape résolut d'envoyer au Liban une nouvelle mission pontificale pour l'éclairer sur tous ces points. Il choisit le P. Girolamo Dandini, S. J.» qu'il chargea d'étudier sur place la religion et les mœurs des maronites, de déterminer les conditions pour l'envol des nouveaux élèves à Rome et l'attribution aux anciens d'emplois proportionnés à leur capacité. Clément VIII s'inquiétait d'autant plus que le collège maronite de Rome lui coûtait fort cher; il ne voulait pas dépenser en pure perte les deniers du Saint-Siège. Au surplus, la question d'orthodoxie mise à part.il importait de bien choisir les nouveaux élèves et d'occuper utilement les anciens. Le I I juillet 1596, Dandini s'embarqua pour la Syrie; il arriva à *Tri*poli vers la fin d'août; et le 1*r .septembre, il était déjà à Qannoûbin. L'ûge et la maladie clouaient sur son lit, depuis un an déjà, le patriarche Serge Bisi. Mm* ni les années, ni les infirmités n'avaient affaibli sa j msec cl l'ardeur de son dévouement pour la cause de son Église. En l'entendant prononcer sa véhémente protestation contre les accusations qui faisaient passer les maronites pour hérétiques aux yeux du pape et du Sacré-Collège, Je légal fut frappé de la vigueur de son esprit. Droit et conciliant, d'une activité discrete cl d'un tact parfait, Dandini remplit de son mieux sa mission, et tout à l'honneur des maronites. Il lit réunir un concile auquel furent convoqués, avec les évêques, un certain nombre de prêtres et les *mouqaddamin.* Les sessions synodales s'ouvrirent le 18 septembre (vieux style) 1596 et sc clôturèrent le 20 du même mois. A peine le concile était-il achevé que l'état de santé du patriarche empira. Le 25 septembre (vieux style), le vénéré malade rendit son âme à Dieu. Dandini craignit que le neveu du prélat défunt ne fût désigné pour prendre sa place et que la dignité patriarcale ne demeurât dans la même famille. On venait de voir deux frères, on avait vu au siècle précédent un oncle et son neveu se succéder à Qannoûbfn. Les membres de la famille d'un patriarche contractaient avec le* notables de la nation des liens d'amitié ou de parente; cl les nota-

blés, on le sait, exerçaient sur le collège électoral une influence considérable, \uss| Dandini attira-t-il sur ce point l'attention du *mouqaddam* K hater. Dandini, op. riL, p. 1! I. Cependant, ce fut bien l'archevêque Joseph Bisi. neveu du patriarche Serge, qui fut élu. On ne pouvait reprocher au nouveau patriarche qu'un manque d'expérience administrative. Dandini, *ibid.* D'ailleurs, dans le bref de confirmation. donné le 17 juin 1599, le pape reconnaît scs qualités. Lettre *lienedicimus Dcum ccrti,* Anaïssi p. 1OS-1O9.

Le légat pontifical demanda, entre autres choses, au nouvel élu. de confirmer les décisions conciliaires de la dernière assemblée à laquelle il avait lui-même participé, et de réunir un nouveau synode pour compleler l'œuvre du précédent. Joseph Bisi acquiesça volontiers au désir du légal; il convoqua la nouvelle assemblée le 3 13 novembre 1596; et le 21 du même mois, la mission de Dandini se trouvait terminée. Sur celte mission, voir P. Dib. art. cité. p. 121-129.

Incontestablement, les légations d'Eliano et de Dandini marquèrent le début d'une ère nouvelle pour l'Église maronite. Elles ouvrirent, notamment, le chemin de Home à cette pléiade de jeunes gens qui devaient aller y puiser, avec une piété solide, la science sacrée et répandre ensuite non seulement sur l'Orienl. mais sur l'Occidenl, les fruits d'une riche érudition. Bref *Sapienter dim* de Léon XIII.30nov. 1891, dans *Leonis XIII Pont. .Max. acta,* I. xi. p. 376. Toutefois» la réforme élaborée par les légats jeta les bases d'une latinisation profonde cl systématique de l'Église maronite. Ainsi, l'adoption d'un missel *romanisé,* édité ù Borne en 1592. entre les deux missions d'Eliano cl de Dandini, date de 1596. Dandini en avait apporté a Qannoùbin 200 exemplaires. Can. 8 du premier synode de 1596; Dandini. *op. cil.,* p. 125 et 102. D'ailleurs, les actes des synodes réunis en présence d'Eliano cl de Dandini. préparés d'avance par ces derniers, sont conçus dans un esprit de latinisation incontestable. Voir le texte de ces synodes dans Ant. Habbath. S. J., *Documents inédits,* t. i, p. 152-169 cl dans Dandini. *op. cit.,* p. 121-128. L'influence latine avait déjà commencé, il est vrai,sous les croisés; Home l'avait ensuite favorisée, sanctionnée, élargie. .Mais, jusqu'à la fin du xvi· siècle, ses cfTets se réduisaient presque uniquement à quelques détails extérieurs et d'importance secondaire, tels que le port de l'anneau, de la mitre et de la crosse pour les prélats; la manière de faire le signe de la croix, l'usage des cloches, du pain azyme et des ornements sacrés. P. Dib., art. cité. p. 431-436. On avait rarement touché à la discipline elle-même. A notre connaissance, les seules modifications importantes, introduites avant le xvp siècle, concernent le rituel baptismal et i'épiclèsc : oa commença à corriger celle-ci et à substituer à la forme traditionnelle du baptême la forme latine. Voir la lettre de Fr. Gryphon, écrite de Rome aux maronites, en 1 169, dans Douaïhi. ms. 79 5. fol. 117v·-118v·; le ms. syr. *71* delà Bibi. nation, de Pans, exécuté en 1451. Encore ces diverses modifications n'étaient-elles pas généralisées dans la pratique ; elles étaient plutôt d'une application fort restreinte. P. Dib, *toc. rit,,* p. 131-136; *Liturgie maronite,* p. 35-36. CL un missel ms. de 1536. qui se trouve à la Vaticane· *Vat. syr. 2*9, cl quatre rituels de baptême du xvi· siècle conservés parmi les mss. syriaques de la Bibliothèque nationale de Pans sous les n-· *116-1*/9; le synode du Liban, part. IL c. n, n. 2. Celte latini sation extérieure pouvait rire appliquée avec plus de facilité a Qannoùbin, et cela s'explique par les envois d'objets que les souverains pontifes faisaient aux patriarches. Les relations de voyage nous attestent leur efficacité. Voici, par exemple, le témoignage d'un noble pèlerin qui visita le patriarche en 1583 : *Ante meridiem substitimus in Ehda(Ehden) deinde, militari pedibus confecto, venimus ad monasterium 11. Maria de Canobim in Monte Libano positum: ubi patriarcha Ecclesia' Romanic obedientiam agnoscit : conferebat tum ordines infra missarum solemnia (erat autem dies dominicus) cuidam religioso. Habitus patriarcha·, quo ad altare utebatur, nihil differebat ab eo, quo nostrates Archicpiscopi uti consueverunt. Habebat pallium, in/litam. casulam, tumcdlas, et sandalia. Hostia· eadem forma, qmr apud catholicos... Patriarcha sacris vestibus exutus, solitum habitum nigrum, cum violaceo capitis integumento accepit... Jerosolymilana peregrinatio Ut. prine. .V. C. Radzivili, ducis (Iliac... primum a Thoma Trctero, Custode Varmiensi ex polonico sermone in latinum translata,* Anvers, 1611, p. 26.

Mais Pieuvre d'Eliano et de Dandini a marqué le point de départ d'une latinisation systématique· touchant la substance même des actes cultuels. Et ce qu'ils avaient entrepris, on l'a poursuivi sous l'incessante action de divers facteurs, jusqu'à lui donner une assiette solide et définitive. P. Dib.,/oc. *cit.,* p. 136-137.

Le patriarche Joseph Risi. homme audacieux et entreprenant, était personnellement un Intinisateur inconsidéré; H sacrifia de vénérables pratiques, cl en grand nombre, pour mieux copier les usages de Home. Il brava, pour décréter certaines modifications, l'opposition d'une forte partie de ses sujets; Paul V l'affirme dans une lettre du 10 mars 1610 au patriarche Jean Makhlouf, où il l'invite, pour la pacification des esprits, à rétablir les anciens usages. Anaissi, *Huit.,* p. 119-121.

L'on peut deviner les tendances du concile réuni par Joseph Kisi en 1598.au village dit de Moïse (Dai*at Moussa). 11 marqua un pas de plus dans la voie de la latinisation. En 1599, Clément VIII lui écrivit au sujet de certains empêchements de mariage ; consanguinité. affinité, parenté spirituelle, honnêteté publique. Le pape entendait les promulguer dans FÉglise maronite suivant la discipline latine. Il accordait en même temps au palriarclie le pouvoir de dispenser de quelques-uns d'entre eux. Bref *Christi fidelium,* 17 août 1599. Sans doute, par erreur de typographie, l'exposé de la parenté spirituelle y est incomplet. En voir le texte dans Anaïssi, p. 112-1 13. Mais le bref de Clément λ III ne put entrer immédiatement en vigueur. 11 resta, en partie, lettre morte, jusqu'à la seconde moitié du xix· siècle. P. Dib. *Le pouvoir de dispenser de la consanguinité et de Γα/finité au deuxième degré chez les Maronites,* 1915. p. 1-7.

En 1606, sans tenir compte des obstacles auxquels il pouvait se heurter, Joseph Kisi promulgua dans son patriarcal le calendrier grégorien. .Maïs on ne put l'appliquer qu'en Syrie. A Chypre et ailleurs, les difficultés pour s'y adapter furent telles que l'on dut continuer â suivre le calendrier julien. P. Dib. *Les conciles de l'Eglise maronite, ibid.,* p. 130-131. Les maronites furent donc les premiers, en Orient, à adopter la réforme de Grégoire XI H. Les syriens et les chaldéens ne les imitèrent qu'en 1836. et les grecs-melkitcs catholiques, en 1857; les arméniens catholiques le firent définitivement en 1911, au concile tenu à Home. D'autres Eglises orientales n'ont même adopté le calendrier grégorien qu'à une date encore plus récente C'ol également vers le début du xvir siècle que les maronites abandonnèrent la computation des années d'après l'ère d'Alexandre pour suivre celle de l'ère chrétienne J Debs, *op. cit.,* I. vn, p. 133.

Joseph Bisi mourut au mois île mars 1608. Les vexations dont les maronites étalent l'objet ne permirent d'élire son successeur, Jean Makhlouf, que le 16 octobre. Peu instruit, mais homme de bien et de sens rassis, d'un caractère à la fols doux et ferme, d'une

piété profonde et agissante· le nouveau patriarche prit possession de sa charge, décidé à faire face à toutes les ditlicultés, ce dont le félicite Grégoire XV, Lettre *Ecce quum bonum,* Itr juillet 1622, Anaïssi, p. 129-131. \ oir une relation écrite d'Alcp. en 1635. par le P. Maniglier, S. J., dans A. Habbalh, op. *cil.,* t. n, 3· fascicule, Beyrouth, 1921. p. 507; une note écrite par un autre contemporain, l'archevêque Georges I.labqoûq AlBecli'elâni, sur un exemplaire des *Annales* de Douaïhi. et publiée par le P. Harfouche dans la revue *Al-Machriy,* 1902, t. v. p. 689. Dès son élection. Jean Makhlouf envoya â Home deux prêtres : Georges ibn Maroun et Gaspar le chypriote, l'un des premiers élèves du collège maronite, pour demander, en son nom, le pallium et la confirmation pontificale. Anaïssi, *Collectio,* p. 195-196; Douaïhi, ms. J95, fol. 150 v·-151 r·. Paul V agréa la demande du patriarche et confia à Gaspar la mission de lui imposer le palhum et de recevoir son serment de fidélité. Voir les actes <lu consistoire où Makhlouf fut préconisé, dans le *codex Val. lut. 7258,* fol. 153-168; Douaïhi. ms. *J96,* fol. 150 v·-151 r*. H profita de cette occasion pour blâmer quelques modifications disciplinaires de Joseph Kisi et exprimer le désir de voir rétablir les anciens usages. Lettre *Fraternitatis tuiv litteras,* 10 mars 1610, que nous venons de citer. Mais, la remarque est de Douaïhi, *Annales,* an. 1608, foi. 95 v·, une pratique favorable à la liberté finit toujours par prévaloir sur l'observance d'une loi rigoureuse : les dérogations introduites par Kisi et qui répugnaient tout d'abord s'étalent déjà acclimatées dans la discipline.

A l'avênement de Grégoire XV, Jean Makhlouf députa à Home le P. Léonard, franciscain, pour offrir au nouveau pape les félicitations du peuple maronite et lui demander, entre autres choses, une édition de livres liturgiques. Dès son arrivée, le P. Léonard alla trouver l'archevêque Serge Kisi· procureur du patriarche auprès du Saint-Siège, qui lit part de ces désirs au souverain pontife. Celui-ci renouvela incontinent les instructions de Paul V concernant l'impression de l'office férial, et nomma une commission pour l'examen du texte. Il mourut avant d'avoir vu l'achèvement de ces travaux; et l'édition sortit des presses, en 1621. sous ce titre : *Officium simplex septem dierum hebdomada?, ad usum Ecclesiæ maron(tarum, impressum auctoritate, et impensis 1). Pauli* V,.., *deinde* 5. *D. Gregari* A' V; *tandem abundantia dementite Vrbani* \ *Π1.* Voir les lettres *Ecce quam bonum,* I*r juillet 1622 et *Sacrosanctum apostolatus,* 5 avril 1621. dans Anaïssi, p. 129-132. Urbain VIII se montra à l'égard des maronites d'une extrême bienveillance. Lorsque, en 1621, le couvent de Notre-Dame de Haouqa, installé dans une grotte du redoutable rempart île *Wadt· Qadischa* (vallée sainte), fut converti en séminaire par le patriarche Makhlouf, le pape ne se contenta pas île bénir et d'approuver la nouvelle œuvre; il lui assigna des fonds et lui donna des constitutions. Voir les brefs *In supereminenti,* 21 juillet 1625; *Cum nos super,* 30 juillet 1625; *Non exaruit,* 30 août 1625. cl *Quamvis mure,* 25 novembre 1628. dans Anaïssi, p. 132-110; Douaïhi, *Annales,* an. 1621, fol. 102 r·; ms. 95. fol. 151 v»-152re. La direction de ce semir aire dut dre confiée aux récollcts, qui, à cette époque· se trouvaient à Notre-Dame de Haouqa. Voir Fr. Eugène Hoger. récollet· *La Terre sainte,* Paris. 1661. p. 431 et -185. Malheureusement, cette institution ne dura pas plus de neuf ans. Le patriarche P Mas'ad, *op. cit* , p. 159-16(1.

Douaïhi et. à sa suite, les historiens maronites, placent la mort de Jean Makhlouf au 15 décembre 1633 et l'élection de son successeur au 27 du même mois. *anales,* an. 1633, fol, 105 r·. Mais, dans une lettre écrite Je II février 1635, le P. Maniglfer. qui résidait alors à Alep. date la mort de Makhlouf du 16 décembre 1631 et l'élection de son successeur du 26. De plus, le 20 Janvier 1635, on ne savait encore nen de cette élection à Alep, ce qui serait inadmissible si rile avait eu lieu en 1633. Voir A. Habbuth. *op. cil.,* I. n, p. 507. — Ce successeur était Georges'Amira, archevêque d'Ehdcn. Urbain VIH dont il avait été le condisciple à Home l'appelait *lumière de l'Églisc orientale.* Lettre *Quanwis mare,* 25 novembre 1628, dans Anaïssi· *Bull.,* p. 1 10; Douaïhi, ms. J95, fol. 153 v·. 'Arnim était si dévoué à la cause catholique que nos frères des Églises séparées rappelaient évêque romain. Voir sa lettre à Clément \'I 11. dans Anaïssi» *Collect* p. 92-93. La grammaire écrite par lui : *Grammatica syriaca, sloe chaldaica, Georgii Michaelis Amine Edeniensis e Libano, philosophi, ac theologi, Collegit Maronitarum alumni, in septem libros divisa,* Home, 1596 (480 p. in-8% sans compter la préface et les préliminaires qui ne sont pas paginés), est la première que l'on ail imprimée en latin de toute l'Europe. L'auteur ne se cantonnait pas dans l'exposé des règles grammaticales. Les préliminaires : *be linguir chaidaicir, seu syriacir nominibus, ac discrimine; de lingiue chaldaica, sine syriacir antiquitate; de linginr chaldaica', sine syriacir dignitate, ac prirsiantia, de chaldaicœ linguæ utilitate,* attestent la curiosité de son esprit. - J'ay conversé plus d'un an au Mont Liban, dit Fr. Eugène Hoger... avec l'illustre Seigneur Georges Emire f'Amira)...; il rçeut de Sa Sainteté, par un privilège special (à cause de sa pieté et doctrine), permission de celebrer la sainte Messe en langue et ceremonies latines, cl en Syriaque et ceremonies des Maronites : De sorte que selon le temps et sa dévotion il celcbrojt en l'une ou en l'autre langue. Ce que les Souverains Pontifes ont rarement concédé à d'autres. J'ay mis cy-dcvant son poriraict, comme il estoit lorsqu'il fut élu patriarche; qui fut l'an 1635. · *Op. rit.,* p. 191. Scs rares mérites lui valurent une autre faveur personnelle : Home lui assigna, pour toute sa vie, une pension annuelle. Cf. sa lettre â Clément VHL dans Anaïssi, *Collectio.,* p. 92-93; P. Chebli, *Biographie de Douaïhi, p.* 10-11.

Le Saint-Siège ne pouvait qu'applaudir au choix d'un homme si quali lié par l'ampleur de scs connaissances et l'ardeur de sa piété. Urbain VIII ratifia l'élection par sa lettre *Homani Pontificis* du 3 mars 1635. Anaïssi. *Bull.,* p. 1 13-1 15. 'Amira est le premier patriarche sorti du collège maronite de Home. Sa principale préoccupation devait être de réaliser les espérances que le Saint-Siège fondait sur lui. Il ne limita pas son activité aux affaires maronites cl travailla au développement des missions catholiques en Orient. Il offrit aux carmes, dans la région des cèdres, le monastère de Saint-Élisée. où ils s'établirent en 1613. Voir deux lettres adressées par le P. Amicu au général des jésuites, 1 avril cl 12 août 1613, dans Habbath, *op. cil.,* 1.1, p. 133, n. 1. — Sous son pontificat, un collège maronite se fonda a Hascnne, sous le vocable de saint Éphrcni. grâce aux libéralités d'un prêtre maronite Narsallah Chalaq (Victorius Scialac)· mort en 1635. Le Saint-Siège lui affecta d'autres ressources cl l'érigea en collège pontifical ayant le privilège de conférer les grades canoniques. Bref *Quoniam divintr bonitati,* 6 Juillet 1618, dans Anaïssi, p. 115-151; Douaïhi, *Annales,* an. 1635» fol. 106r·. Alexandre V11, cependant, crut plus utile de le supprimer et d'affecter scs biens à la formation de jeunes maronites au collège de la Propagande ou ailleurs. Bref *Homanus Pontifex,* 22 oct. 1665, dans De Martinis, *Jus ponti/icium,* t. r, p. 360. En réalité, les biens du collège maronite de Havcnne allèrent en partie â celui de Home, pour l'éducation de deux élèves, en partie aux moines maronites de Saint-P.erre

cl Saint-Marcellin. Voir une lettre du patriarche Jac qiics'Aouad de 1726 au pape, dansAnnlssl. *Collectio.* p. 112*113. Plus lard, A l'occasion du synode du Liban, en 1736, on décida d'employer ce qui restait des ressources h la fondation de cinq écoles : à Damas, à Sidon, à Beyrouth, à Chypre, au couvent de Bcq'ata (dans le IxasrawAn). Voir *Rrlaztone delP ablegazione apostolica alla nazione de'Maroniti nelia Stria, c Monte Libano* (en 1736) *di Monsignor (itu-seppe Simonio Assémani alla S. Congé de Propaganda Fide.* Home, 1741. p. 3 el 13.

'Amira avait des tendances qui le poussaient quel-quefois à faire bon marche de vénérables coutumes. L'archevêque Georges Habqoûq Al-Bcch'elani. son contemporain, nous apprend qu'une fois élu au siège patriarcal, il négligea de demander à ses électeurs les lettres d'usage avant d'envoyer à Home le prêtre Michel Sa'.idah AlHa^roAnl pour solliciter, en son nom, le pallium cl la confirmation apostolique. Sans doute, en droit strict, le Saint-Siège peut nommer lui-même les patriarches. les choisir librement ou confirmer leur élection sans tenir compte d'aucune autre formalité. Mais, généralement, il n'use pas de ses prérogatives en passant outre aux traditions légitimes. Le mandataire patriarcal dut donc retourner au Liban les mains vides, cl 'Amira fut obligé de se plier aux for-malités d'usage. Voir la note écrite par Al-Bccli'elAnf, que nous avons citée plus haut, dans la revue *Al-Ma-chriq'lWfè,* I. v. p. 689-690. - Al-Bech'clAnl lui repro-che encore d'avoir géré les deniers de l'Églisc avec peu de sollicitude, d'avoir parfois manqué d'adresse dans ses rapports avec les autorités civiles, de s'être aliéné presque tout son entourage : évêques, moines, ser-viteurs. *Ibid,* p 690. Tout cela revient A dire que 'Amira manquait de l'expérience d'un administra-teur. du tact et de la souplesse d'un diplomate. Ses tendances latinisantes cxcilaient-clles le mécontente-ment des vieux conservateurs? La conscience de sa supériorité intellectuelle lui donnait-elle un ton cassant, qui froissait ses sutlraganls et ses subor-donnés? Les documents permettent de le croire. Quoi qu'il en soit.il est incontestable que 'Amira connut parfaitement les nécessités du ministère pastoral, et personne ne peut lui reprocher de ne s'y être pas consa-cré tout entier. Voir une lettre de Paul V dans Analssi. *Bull.,* p. 122; une relation du P. Maniglicr. dans Rabbath, *op. cit..* t. n. p. 507. Dans les Annales de f'Égiise maronite, 'Amira est en grand renom, et sa mémoire reste vénérée. Douaihi, *Annales,* an. 1611, fol. 109v·-110π. Il mourut le 29 juillet 1611. Au rap-port de Douaihi, son corps était encore intact en 1656. Cité par P. Chebli. *Biographie* de *Douaihi.* p. 11. Sur 'Amira. cf. aussi Assémani, *Bibl. or.,I.* i., p. 552

Le 15 août 1641. l'archevêque de Sidon. Joseph 11alib Al-'Aqoûrf (Joseph Bar Halib Acurensis) fut promu au siège patriarcal, et, le 10 septembre 1616, son élection confirmée par Innocent X. Voir la lettre d'Innocent X dans le *Cod. Vut. lai. 726S,* fol 102. C'était un homme dr jugement et d'initiative, dévoué, réalisateur. Au surplus, d'une piété qui l'imposait à l'estime des Turcs eux-mêmes. Voir une lettre de quatre archevêques dans Anaissi, *Collectio,* p. 113. Esprit cultivé, il a laissé, entre autres ouvrages, une grammaire syriaque, imprimée â Home en 1615. Il avait a cœur son rôle de défenseur-né des prérogatives de son siège et des traditions de son Église. L'abandon des anciennes coutumes, aggravé par un empiéte-ment sur son autorité, détermina de sa part un sur-saut de réaction. Le souci des droits de son siège le poussa même un peu loin, et le Saint-Siège dut inter-venir pour corriger l'excès de certaines mesures. On peut prévoir, d'après ces indications, quel fut le caractère du synode réuni par lui, le 5 décembre 1611, au monastère de Saint-Jean-Baplisle de Harache (KasrawAn). La volonté de sauvegarder l'autorité patriarcale n'excluait pas chez lui, cependant, le souci de l'orthodoxie. Voir P. DH», *Les conciles...,* p. 432-134; la note d'Al-Bcch'elAnl. citée plus haut, dans *Al-Machriq,* 1902. t. v. p. 690-691; Assémani. *Bibl. or.,* t. I, p. 553-554.

\ Joseph Al-'Aqoûri succédèrent, au xvn siècle. Jean ÇnfrAouf (1648-1656), Georges de Beseb'cl (1657-1670) cl Étienne DouaHii (1670-1704)'.

Jean SafrAouL élu vers la lin de 16 LS. fut préconisé au consistoire du 13 septembre 16 19. Aimissj, *Collectio.* p. 116-117. Sa caractéristique est l'abnégation, la pénitence : ascète impitoyable à son corps, il al teignit par la pratique de la prière ct de l'austérité une répu tation peu ordinaire. Ses privations, toutefois, n'é-branlèrent pas sa robuste et harmonieuse constitution; il conserva jusqu'au bout toute l'énergie de son carac-tère, toute la vigueur de son intelligence cl se distin-gua par sa capacité dans les sciences divines et morales. * De la Roque, *op. cil.,* t. n, Paris, 1722. p. 131. Au surplus, une rare délicatesse de sentiments, une bonté Instinctive et une humeur constamment affable lui assurèrent l'affection de son peuple el hi confiance de son clergé. Bien ne lui échappait dans l'administration de son Église; il savait tout prévoir, tout diriger, au temporel comme au spirituel. Al-Bcch'élAnl, *toc. cit.;* Douaihi, *Annales.* an. 1656, fol. 112 v·. Ami des réformes, il entreprit, avec le con-cours de deux archevêques, Isaac ChédrAouf et Joseph KarmseddAni. l'étude de l'Ofllcc. H prépara l'édition du *Phenqith* (Πivχξ)ou Propre des fêles fixes, et. en 1650, il chargea l'nusle Natron de le présenter à Rome en deux volumes, l'un pour la partie d'hiver cl l'autre pour la partie estivale. Les deux volumes sortirent des presses de la Propagande, le premier, en 1656, sous le titre: *O/Jlcia Sanctorum juxta ritum Ecclesiæ Maronitarum. Pars hiemalis edita auctoritate Sanctissimi Patris nostri 1). Innocenta λ ct abundan-tia dementite Sanctissimi Patris nostri Alexandri VII;* le second, en 1666. sous le litre : *Officia Sanctorum juxta ritum Ecclcsur Maronitarum. Pars testant edita auctoritate Sanctissimi Patris nostri I). Alexandri Papie VII.* GL P. Dib. *Liturgie maronite,* p. 118-150 Assémani, *Bibi, juris.* 1. V, p. xv-xvi.

Sous le pontificat de SafrAouî. Isaac ChédrAoul, archevêque de Tri poli, accomplit en France une mission dont le résultat fut de faire attribuer aux maronites une · protection et sauvegarde spéciale qui les plaçaient au premier rang des chrétiens du Levant. Voir les lettres royales délivrées le 28 avril 1649.dans Ristelhuebcr, *op. cit.,* p. 130-131. Sur ChédrAoul, voir Assémani. *Bibl. or.,* t. i. p. 552-553; la revue arabe *Al-Machriq.* 1899, t. n. p. 939; Ristelhuebcr, *op. cit.,* p. 126 et 153-155. Mais Jean SafrAouî obtint davantage encore pour le plus grand bien de son Église ct du catholicisme en Orient : Il fut un des artisans de la nomination au vice-consulat de l-'rancc à Beyrouth d'un illustre maronite, Abou-Naufcl-El· KhAzcn. qui se distinguait par son dévouement à la cause catholique. Nous possédons encore la supplique qu'il adressa, en 1656, à Alexandre Vil. le priant d'intervenir auprès du Roi très chrétien en faveur de ce candidat. Anaïssi, *Collectio,* p. 119; cf. Ris-telhuebcr· *op. cit.,* p. 1 18-149.

A la mort de SnfrAouL survenue à Qannoûbfn, le 23 décembre 1656. les vieux de la nation se portèrent sur Georges Hûbqoùq Al-Hcch'élAni, prélat très cslime pour son jugement droit ct son inépuisable dévoue-ment. Mais sa profonde humilité se dressa contre les instances de l'assemblée électorale. La charge patriar-cale lui paraissait trop lourde pour scs épaules. On eut

beau insister pour lui arracher un mut, un geste d'acceptation; ce fut peine perdue Pour sc dérober aux sollicitations. il alla se cacher dans la cellule d'un moine. Le peuple se mit à sa recherche, le retrouva et le ramena à l'église afin de procéder a son intronisation. L'élu feignit de se laisser faire ct demanda quelques instants pour se reposer un peu. Alors trompant la surveillance des électeurs rassures, il s'enfuit de nouveau et se retira dans une grotte de la vallée de Qannoûbin. I) fallut bien procéder à une nouvelle élection, d'où sortit, celle fois, l'archevêque Georges, originaire du village de Beseb'el, non loin de Tripoli. Douaihi, *Annales,* an. 1057, fol. 112 v·-113 r®; P. Chcbli, *Biographie de Douaihi,* p. 30-31. Le chevalier d'Arvicux. qui visita Qannoûbîn en 1660, nous trace, dans scs mémoires,un portait de ce prélat. J.-B. Labal. O. P., *Mémoires du chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du roy a la Porte,* etc., t. n, Paris, 1735, p. 422-123. Le nouvel élu écrivit, le 17 décembre 1657, scs lettres d'obédience ct les ht porter à Rome par un certain père Jean, carme déchaussé du couvent de Sainl-Éliséc, dans la région des cèdres, qui mourut avant d'avoir accompli sa mission. Le patriarche chargea alors le procureur général de l'ordre des carmes de remplir lui-même ce mandat et d'obtenir du Saint-Siège, suivant l'usage, pallium cl confirmation. On ne sait trop pourquoi, le Saint-Siège ne se hâta guère. Voir les documents dans Analssi, *Collectif,* p. 120'l21. 121-126. Georges de Beseb'el expédia donc un nouveau messager, Jean Ilesronita, archiprclrc de l'Église patriarcale. A Borne, un troisième carme prit l'affaire en main; il rédigea un rapport dans lequel il faisait ressortir les mérites de l'élu et montrait pour quelle raison il importait de se presser : les maronites étaient livrés en pâture â la malignité des voisins. Analssi, *Collectio,* p. 125-127. Λ la suite de ce rapport, écrit en 1659, Alexandre Vil confirma enfin l'élection du patriarche, au consistoire tenu au Quirinal, le 26 mai de la même année. Analssi, *Collectio,* p. 127-128; *Bull.,* p. 153-156. Mais le pallium ne fut envoyé que le 30 août 1660. Analssi, *Collectio,* p. 128; voir aussi *ibid.,* p. 126-127, une lettre du patriarche â Abraham Ecchcllcnsis, 15 mars 1660; Assémani, *Bibl. juris,* t. v, p. xvi-xvnr. — Georges de Beseb'el ne se préoccupa point seulement du gouvernement spirituel de ses sujets. A l'exemple de ses prédécesseurs, il ne négligea rien pour adoucir leur sort cl améliorer leur situation matérielle, et. à cette fin. il recourut au roi de France. B. Bistclhueber, *op. cil.,* p. 136-138. A celte époque, en effet. les maronites vivaient au milieu d'incessantes épreuves. Pour se dérober aux ennemis de la religion, le patriarche lui-même en était souvent réduit à se cacher dans les grottes. *Mémoire du chevalier d'Arvieux,* t. n, p. 419. On y trouvera une pittoresque description de la vie et des usages maronites à cette date. Voir aussi le témoignage contemporain du P. Besson. *La Syrie sainte,* Paris. 1660, I" part., p. 91. Sous le pon l Bleat de Georges de Beseb'el, Abou-Naufel El-Khazen fut nommé, par lettres patentes du 1° janvier 1662, consul de France Λ Beyrouth. Cette nomination eut lieu à la suite d'une mission accomplie en France, sur l'ordre du patriarche, par Mgr Isaac Chédrâoul. Nul doute que d'autres influences aussi, notamment celle du Saint-Siège, n'aient pesé dans la décision de Louis XIV. Abou-Naufel était le premier titulaire du consulat de Beyrouth, séparé par le roi de celui de Sidon et d'Alcp, et érigé en un poste indépendant cou lié à un « consul particulier*. Les fonctions de consul de France â Beyrouth furent exercées pendant près d'un siècle par Abou-Naufel et sa descendance Bisleihucber, *op. cil.,* p. 153-201 ; De la Boque. *op. cit,* I n, p. 286-281». Ce n'était pas un léger avantage pour le patriarcal maronite qu'un de scs sujets portât le litre de consul de France avec tou* les droits ct les honneurs dont jouissaient 1rs autres agents du L<\.»nt Georges mourut au couvent de Mar-Chalti|là (dan» le Kasrawàn), le 12 avril 1670, victime d'une épidémie, probablement de la peste répandue alors dans le pays. Douaihi, *Annales,* an 1670, fol. 115 r ; P. Chrbb, *Biographie de Douaihi.* p 17-48; la note d Al Bech* cLinî. dans *Al Machrig.* 1902, t p 691

L'épidémie qui ravageait le Liban et avait gagne Qannoûbin ne permit pas au college electoral de sr réunir, suivant l'usage, le neuvième jour après la mort du patriarche. La vacance du siege suscita les intrigues. même au sein de i'epicopat, ct certains gouverneurs civils crurent nécessaire d'intervenir pour hâter l'élection patriarcale. Le 20 mai 1670, Étienne Douaihi (Douwaihi, Ed-Douaihi. Aldoensi*. ou EhdenenMs d'Edhen, lieu de sa naissance) (ut porté au gouvernement de l'Église maronite. Celte figure al tachante est l'une de celles qui dominent l'histoire des maronites. Né à Ehden (nord du Liban), le 2 août I63Q, Douaihi fut envoyé, en 1611, par le patriarche 'Amira au collège de Borne. Quand il eut achevé le cour» dr philosophie, il présenta, sous les auspices du cardinal Capponfo, une thèse dont In brillante soutenance lui mérita l'éloge de toute l'assistance ct. de la part du cardinal, l'ordre de la faire imprimer. Elle fut, en ellel, éditée sous ce titre : *Conclusiones philosophica EE. Principi Aloysio S. H. E. card. Capponio a Slephano Edenensl... dicatir,* Borne. 1650. Le jeune Étienne acheva d'une façon aussi brillante ses études théologiques; il dédia sa thèse au patriarche maronite, Jean Safrâoui 11 possédait â merveille l'art de l'argumentation, fort cultivé aux universités romaines. Durant son long séjour a Borne, Douaihi sc mit â lu recherche de tous les documents relatifs à l'histoire de sa nation. Il en découvrit un assez grand nombre, surtout à la bibliothèque du collège, alors riche en manuscrits. En 1655, il quitta la Ville éternelle cl revint au Liban, le 25 mars de l'année suivante, il reçut la prêtrise de la main du patriarche lui-même. Aussitôt ordonné, il s'employa à l'instruction des enfants, à la prédication, mais sans jamais abandonner l'étude et les recherches historiques. A Alcp, où il passa plus d'une année, s'ouvrit â son activité sacerdotale un vaste champ d'apostolat, et il eut la joi< de ramener à l'union un groupe important de nos frères des Églises séparées. Sa parole remportait toujours un succès de bon aloi : on l'appelait le second C.hrysostome.

Après avoir donné ainsi la mesure de son talent, de son tact, de son zèle, il fut désigné au choix du patriarche pour l'évêché de Nicosie (Chypre), cl sacré te 8 Juillet 1668. Il entreprit aussitôt, au nom du patriarche, la visite pastorale du Liban nord ct de la région de 'Akkâr. Puis, il s'embarqua pour Chypre. Quelques notes, écrites sur des livres d église, nous conservent encore la trace de son passage dans cette île. L'une d'elles le qualifie de *splendore della nazione maromla.* Durant .ses tournées pastorales, au Liban et en Chypre, toujours en quête de nouveaux documents, l'évêque de Nicosie eut la bonne fortune de rencontrer de nombreux mss. qui devaient lui servir dans scs travaux historiques. A son retour de Chypre, Il ne retrouva plus le patriarche, qui venait de mourir. Le 20 mai 1676, il recueillait lui-même sa succession. Les difficultés qui surgirent à cette occasion l'empêchèrent d'envoyer à Borne, dès son élection, les lettres accoutumées. Il ne put écrire que le 21 août 1671. H confia scs lettres avec le dossier électoral au prêtre Joseph Simon de Hasroun (Hcsronila), qui s'embarqua vers lu fin de l'été, et arriva à Borne le 10 octobre. Mais les intrigues autour de l'élection n avaient pas encore pris lin. Des prélats et des notables écrivirent

au Saint-Siège contre le nouveau patriarche. Si leurs lettres ne produisirent pas les effets qu'ils attendaient, elles retardèrent, cependant, jusqu'à l'année suivante la confirmation pontificale. Le 8 août 1672, Clement X accorda le bref de confirmation et, le 12 décembre, le pallium. Lettres *Divina disponente clementia,* S août 1672, et *Cam nos super.* 12 décembre de la meme année, Anaïssi, *Huit.,* p. 170-179; lettre de Douaîhi au général de la Compagnie de Jésus, 28 août 1671. dans Habbalh. op. ci/., t. i. p. 180-181. Le mandataire patriarcal attendit le printemps pour rentrer nu Liban. Lors de son départ de Home, le pape lui remit une autre lettre, fort affectueuse pour le patriarche. Anaïssi, p. 179-180. Joseph Simon arriva au Liban le G octobre 1673. et Douaîhi fut solennellement investi du pallium selon le pontifical maronite. Quelques mois après, en juillet 1671. un événement important se produisit à Qannoûbîn : l'ambassadeur du roi de France, le marquis de NoinlcL y vint en visite. Voir Vandal. LWr/.w'r *d'un ambassadeur. Les voyages du marquis de Xointel (1670-16fi0),* Paris. 1900, p. 153 sq.

Le 22 juillet 1676, Clément X mourait et le 21 septembre suivant Innocent XI lui succédait sur le trône pontifical. Douaîhi voulut prendre part à la joie de l'univers catholique par l'envoi d'une mission à Home. Dans la lettre qu'il écrivit au nouveau pape, il joignait à ses félicitations un exposé des épreuves qui pesaient sur le chef de l'Églisc maronite. Mais le mandataire patriarcal, Pierre Doumeth Makhlouf. archevêque de Nicosie, ne put partir pour Home qu'en 1680. Trois nouveaux élèves envoyés au collège maronite l'accompagnaient. Le voyage ne (ut pas sans encombre. Makhlouf et scs compagnons tombèrent entre les mains des corsaires, qui les conduisirent comme captifs à Tripoli de Barbarie et les traitèrent en esclaves. I n Italien de Messine les racheta et les lit parvenir en Italie. Encore l'un des trois Jeunes gens ne fut-il relâché que plus lard. Cette aventure rappelle celle du mandataire patriarcal qui allait solliciter le pallium au nom de Moïse Al-'Akkârl. Ne mettent-elles pas en lum ère le mérite de ces catholiques d'Orient, qui no craignaient pas de traverser les mers, au risque de leur vie. pour porter au vicaire du Christ l'hommage de leur fidélité? Innocent XI reçut avec Joie la mission maronite et rem t à Makhlouf avec la lettre *Ingentis argumentum Itetitlie. 23* nov. 1680. dans Anaïssi. *Bull.,* p. 183-181. une somme d'argent pour le patriarche.

Le pontificat de Douaîhi fut une suite ininterrompue de souffrances et d'épreuves. Plus d'une fois, il dut s'enfuir pour éviter les outrages. Les fonctionnaires turcs n'étaient pas les seuls ennemis du patriarcat. Les metouid s qui avaient entre les mains une partie du Liban septentrional molestaient sans cesse le. maronites et ne respectaient même pas la personne du patriarche. René Histelhueber, op. *cil.,* p. 222-223.

Les vexations étaient parfois provoquées par la haine d'autres confessions chrétiennes. Nous sommes hais encore davantage à cause de vous. » écrivait Douaîhi à Innocent XL Chebli. *Biographie de Douaîhi,* p. 108. Voir Bistelhueber, *op. cil.,* p. 221 sq.

Dans scs moments d'infortune. Douaîhi se tournait vers la France, et son attente n'était pas déçue. Louis XIV renouvela ‹ scs ordres à son ambassadeur à Constantinople, le marquis de Ferriol. pour que celui-ci s'employât a obtenir de la Porte ce qui pourrait être de plus avantageux au bien de la religion dans les pays des maronites, et â faire éprouver à scs habitants les effets de sa protection. » Histdhucber, *op. rit.,* p. 207. Voir une lettre de Louis XIV au patriarche, 10 août 1701, dans De la Roque, *up. cil.,* t n. p. 315-317. Les graves soucis dont Douaîhi se trouvait accablé ne port aient pas d'atteinte à l'activité de son esprit. Vra' - ment, l'on s'émerveille â fa vue de son œuvre scientifique et littéraire. En examinant ses nombreux ouvrages. on se demande comment il put surmonter tous ces obstacles pour laisser â la postérité de telles richesses intellectuelles. C'est à lui que ΓÉglise maronite doit la reconstitution de son histoire, l'explication de sa liturgie. C'est de lui que la Syrie recueillit quantité de renseignements sur les événements passé*. Pour accomplir cette tâche, il dut entreprendre de» recherches infinies et compulser d'innombrables documents. Son érudition est tellement sûre, sa critiques sévère que tous les orientalistes s'inclinent devant son autorité. « Notre conviction est, dit le P. A. Habbalh, que les écrits du savant annaliste des Maronites (Douaîhi) mériteraient d'être connus en Europe. Il est le premier historien de la nation, et la mine où tous sans excepter .Assémani - ont largement puise. Les lecteurs ne partageront peut-être pas toutes ses idées, mais ils ne lui refuseront pas les qualités de l'historien vraiment sérieux qui regarde la difficulté en face et appuie ses dires par des arguments. » *Op. cil.,* t i. p. 630. Sur l'œuvre scientique de Douaîhi, voir Chebli. *Biographie du patriarche Douaihi.* p. 153 et 199-21 l ; sur sa réforme du rituel et du pontifical maronites. P. Dib, *Liturgie maronite,* p. 90-91, 170-173.

Les travaux historiques et liturgiques de Douaîhi n'absorbaient pas toute son activité. Il administra avec un soin Jaloux et intelligent les biens de son patriarcat; il ne négligea rien dans l'accomplissement de ses fondions pastorales. En toute occasion, il se montrait le défenseur averti et décidé des prérogatives et des traditions de son Église. On le vit plus d'une fois, par exemple, aux prises avec des missionnaire* de Terre-Sainte, qui entreprenaient sur le domaine maronite, et c'est à lui que Home donna raison. Chebli, *op. cit.,* p. 136-1 12. Voir aussi un décret de la S. C. de la Propagande dans le *Cad. Val. tut. 7262,* fol. 6 v·-7, reproduit par P. Dib. *Les conciles de l'figlise maronite, toc. cil.,* p. 191. De plus, durant son pontificat, il se dépensa sans compter, nous le verrons plus loin, pour la cause de l'union. Deux choses lui tenaient â cœur par-dessus tout : la formation du clergé et la réforme de la vie monastique. Le collège de Home avait une place de choix dans ses préoccupations, et un séminaire fut établi par ses soins à Qannoûbîn même. Il ne se contenta pas de multiplier les centres de la vie religieuse. Jusque-là, les monastères avaient vécu sou* le régime exclusivement autonome. H voulut introduire l'économie des ordres modernes d'Occidenl avec autorité centralisée, et il eut la joie d'approuver le 18 juin 1700. les premières constitutions des communautés réformées. Sur Douaîhi, voir sa biographie écrite par Chebli et que nous avons souvent citée. La grande satisfaction des dernières années de sa vie fut procurée au patriarche par la visite d'un représentant du Roi très chrétien, Jean-Baptiste Estelle, qui venait d'être nommé, le 5 novembre 1701. consul de France à Scïd (Sidon). Cf. Histelhueber, qui nous retrace les détails de cette visite, *op. cit.,* p. 218 sq. Le 3 mai 17<H, Douaîhi mourut nu monastère de Qannoûbîn, a l'âge de soixante-quatorze ans. A l'Églisc maronite et ή scs chefs, ce grand patriarche laissait la leçon de 31 années de pontificat, remplies par une activité aussi intense que féconde.

Le successeur de Douaîhi fut Gabriel, originaire de Blauza M. Histelhueber. se fondant sur (les documents conservés aux Archives nationales et aux Archives du ministère des affaires étrangères de Paris a fort bien retracé les événements qui précédèrent, accompagnèrent et suivirent l'élection de Gabriel. *Op.ciL.p* 225 232. D'après la coutume, il fallait soumettre le dossier électoral â l'approbation du Saint-Siège I v P. IJie Hyacinthe de Sainte-Marie, vicaire

«les carmes déchaussés «le Tripoli dr Syrie et du Mont-Liban, fut chargé de cette mission. Muni des lettres habituelles, il partit aussitôt. H arriva à Rome le 13 février 1705, et. le 22, il eut son audience. Après avoir présenté au pape l'hommage filial des maronites, il lui exposa le but «le sa mission el les désirs du patriarche. Clément XI ne se contenta pas d'accorder ce «µı'on demandait. Il voulut marquer par un acte solennel sa bienveillance â l'endroit des maronite* : le lendemain (23 février), en présence des cardinaux, des évêques et de la noblesse romaine, il célébra une grand'mcsse pour le patriarche et son peuple. Puis, au consistoire du 27 avril, il confirma le nouvel élu cl lui conféra le pallium. Le destinataire eut tout Juste la joie d'en prendre connaissance et d'être revêtu «lu pallium; le P. Élie rentrait de Borne le 10 octobre 1705; la veille de la Toussaint, le patriarche mourait subitement. Voir les documents dans le *Cod. \'ut. lat. 7262,* fol. 139, 1 14-119, et dans Anaïssi, *Collect.,* p. 133-137. Nous ne connaissons du bref «le confirmation qu'une traduction arabe; elle se trouve dans le *Cad. Val. lut. 7258,* fol. 118. Le bref est du 10 juin 1705. Cf. àUSSI Bislclhucber. p. 233 236«

Ce fut Jacques‹ Aouad qui succéda le G novembre à Gabriel «le Blauza. 11 dépêcha â Rome le P. Ferdinand!) «li S. Liduvina, vicaire «les carmes en Syrie, cl fut confirmé sur le siège «l'Antioche par la lettre *Romani Ponti/icis* du 21 février 1706; le pallium lui fut accordé, à la postulation «le Camille Spreti, avocat consistorial, le 21 mars suivant. Lettre *Cum nos nuper,* 21 mars 1706. Anaïssi. *Bull.,* p. 186-197. Le pape reproduit dans la lettre de confirmation la formule «le profession «le foi, prescrite aux Orientaux par t'rbain VIII, formule plus complète que celle «le Grégoire XIII *pro Cnrcis,* et à laquelle h· Saint-Office donna, en 1665, la préférence. (Voir la const!t. *Allata: sunt* de Benoît XIV. 26 juillet 1755, § 17; une lettre du cardinal Borgia, préfet de la Propagande aux patriarches el évêques orientaux, G Juillet 1803, dans Anaïssi, *Hull.,* p. 451-151.) La formule du serment dr fidélité, que le patriarche doit prêter, suit la profession de foi.

D'un esprit bien nourri, d'une éloquence alerte et saisissante, doué, au surplus, «le manières dislinguées et d'une politesse exquise, Jacques 'Aouad n'avait cependant pas rallié tous les suffrages de l'assemblée électorale. Le fait accompli, consacré par la plus haute autorité «le l'Églisc. ne désarma pas la colère «le ses ennemis. Bien qu'elle fût vieille «le près «le quatre ans, l'élection d'Wouad était encore, en 1709, regrettée par eux. Voir une relation «le Mgr 'Abdallah Qaraali, élevé à l'épiscopat par le patriarche 'Aouad en 1716. dans ChartoùnL *Chronologie des patriarches maronites,* p. 182. Au rapport de Germanos I·ïïΓïπïl, sacré évêque également par le patriarche 'Aouad, ce dernier ne savait pas gagner la sympathie «le son clergé et de son peuple. *Jbid.,* p. 45. Estelle, consul de France û Sidun, le Jugeait comme un homme de science, mais peu fait pour gouverner; il lui reprochait. d'être « hautain, remuant, avaricieux ·. Ristclhuebcr. *op. cit.,* p. 238. Le parti de l'opposition ne manqua pas d'exploiter ces griefs pour capter la confiance «lu public et faire éclater un scandale retentissant. de nature â l'acculer ù l'extrême. Les missionnaires, eux-mêmes, oublieux de leur vocation pacifique. ne furent pas étrangers aux machinations ourdies contre le patriarche. Voir R. Ristelhucber qui, h l'aide de documents et de rapports officiels contemporains, conservés aux Archives nationales et au ministère des affaires étrangères de Paris, trace un tableau saisissant des événements de celte période, *op. cit.,* p 210-271. Des rumeurs malveillantes commencèrent à circuler; elles pénétraient dans le clergé. dans le peuple, dans toutes les classes de la µµiγlγ : on accusait Mgr'Aouad de crimes qui soulevaient l'mdignat ion des honnêtes gens. En 1709, le scandale te trouvait tellement grossi que les évêques crurent k moment venu de faire un procès canonique et de prononcer la déposition du patriarche. A cet elTet, Il* *e réunirent, en 1710, au couvent de Mar Sarkis et Bakhos (saints Serge et Bacchus), a Raffoun dans 'e Kasrawân. L'nfTaire ne traîna pas. On fit ı n simulacre de tribunal; on instruisit sommairement la cause et la sentence fut celle que le public pouvait attendre En revanche, l'exécution de la sentence revêtit la forme solennelle d'une dégradation réelle : le patriarche. amené devant l'assemblée épiscopale, fut soumis au dépouillement matériel de tou* h* insigne* pontificaux. Drb*. op. ci/., t. vin. p, 511 ; M Ghubricl, op. *cit.,* t. n, p. 551. Privé de tout pouvoir d ordre et dr juridiction, Jacques 'Aouad fut interné, sous bonne garde, au monastère de Loafsah (Kasrawûn). Il s'agi* sait maintenant de lui donner un successeur. Tout d'abord, on nomma un administrateur patriarcal. Pujs on se réunit pour l'élection, cl. «l'accord, on désigna Mgr Joseph Moharak, originaire de Rnïfoun. Relations de Qaranll cl de Farhûl. dans Chartoûnl, op. *cit.,* p. 15-IG. 182-183. Le scandale était a son comble; il faisait la désolation des gens de bien et causait naturellement aux maronites, dit M. Rislelhuebcr. un énorme préjudice. Les grecs schismatiques étaient charmes de leur reprocher les crimes de leur patriarche. Les musulmans eux-mêmes en avaient fait «les couplets que leurs enfants se donnaient le malin plaisir de chanter quand ils rencontraient des chrétiens. Quant à Estelle (consul de France a Sidon), il en avait le cœur percé . Il regrettait d'autant plus cette lamentable affaire qu'il était persuadé avoir pu l'éviter, s'il en avait été prévenu à temps par son collègue de Tripoli. Op. *cit.,* p. 243.

Que Jacques Wound ail donné prise à la critique; qu'il se soit montré trop fier, trop satisfait de sa personne, c'est possible; mais qu'il ait commis les crimes abominables dont on l'accusait, on ne peut l'admettre. « Les accusations formulées contre le patriarche étalent si graves qu'elles lui (ά Naiifcl El-Khaz.cn, consul de France à Beyrouth) semblaient peu croyables. Il redoutait que les évêques n'eussent mis une certaine passion à charger leur .supérieur. · Rjslelhuebcr. op. *cit.,* p. 211-212. Poullard, ancien vice-consul de France à Tripoli de Syrie, qui, après avoir quitté celte vlBe pour occuper, de 1708 à 1711, le consulat de Tripoli de Barbarie, retournait en Syrie comme successeur d'Estelle a Seïde, se trouva péniblement surpris «le la triste situation faite au patriarche. Il connaissait bien Jacques 'Aouad; il avait toujours apprécié se* mérites. Il prit donc sa défense et le protégea jusqu'au bout. Cela montre «pic les délits reprochés â Jacques n'étaient pas aussi manifestes ni aussi certains qu'on voulait bien le prétendre. D'ailleurs, la relation d'une visite faite, en 1721, au patriarche â Qannoûbîn par un jésuite, nous confirme dans notre conviction :

Le patriarche avec les religieux et quelques évêques maronites qui sont auprès de lui. écrivait le P. Petitqueux au P. Flcuriau, vivent tous dans une union parfaite et dans une simplicité et une pureté de mœurs très exemplaire; les fautes les plus légères y sont sévèrement punies. Le couvent, tout pauvre qu'il est, reçoit charitablement les étrangers par esprit d'hospitalité. » *Lettres édifiantes et curieuses. Mémoires du /.mint,* t l. l,yon. 1819, P 180*181.

Quoi qu'il en soit, on ne peut contester les torts «lu clergé et notamment «le l'épiscopat : En saisissant de la question l'opinion publique, ils jetèrent de l'huile sur le feu et les imaginations s'échauffèrent a l'extrême. Les évêques avaient mis Imp de hâte à casser leur chef

cl à lui donner un successeur. Ils l'avaient fait sans compter avec l'intervention du pape. Pourtant, ils savaient que la ratification de la nouvelle élection par Home était nécessaire. Ils avaient cru, peut-être, mieux réussir en mettant le Saint-Siège devant un fait accompli. Mais les événements montrèrent, dans la suite, l'erreur de leur calcul. Ils confièrent à leur doyen. Georges Benjamin, archevêque d'Ehden, et l'un des principaux adversaires du patriarche déposé, la mis· sion de porter toute l'affaire à Home, Benjamin s'embarqua vers la tin de 1710· accompagné d'un moine de l'ordre de Saint-Antoine. I.c Saint-Siege, péniblement surpris de la déposition infligée. sans ses ordres, â un patriarche, de la gravité des accusations dirigées contre ce dernier et de la procédure employée au mépris des règles canoniques, manda au custode du Saint-Sépulcre, Fr. Laurent de Saint Laurent, d'aller faire une enquête sur place. Voir la lettre que Clément XI écrivit le 31 janvier 1711 a l'épiscopal, au clergé cl aux notables de la nation maronite, dans \n.iissi, *Hull.,* p. 197-198.

Muni du mandat pontifical cl des instruct ions de la Propagande, le P. Laurent, après s'être concerté avec le consul de France, Estelle, se rendit au couvent des franciscains, situé à Harisa, dans le Kasraw.ïn. Sur ces entrefaites, une lettre arrivait de l'archevêque d'Ehden, qui, de Home, exhortait les évêques A bien recevoir l'envoyé du Saint-Siège. Cette lettre ne fut pas inutile. Le P. Laurent put aisément poursuivre son voyage jusqu'à Haîfoun, résidence de l'anli-palriarche. Il montra à celui-ci les instructions de Home. Les évêques, voyant que l'ordre du pape était, en vertu du principe : *spoliatus ante omnia restituendus est.* de rétablir Jacques sur le siège patriarcal, ne pouvaient guère échapper à l'application de cette mesure, iis imaginèrent pourtant un moyen de mettre d'accord leur amour-propre et le devoir de l'obéissance : obliger Mgr Jacques à donner sa démission. On le lira donc de sa prison, et. le 13 août 1711, il était réintégré dans la possession de sa dignité. Mais, séance tenante, il offrit sa démission. Le lendemain, à Marisa, il renouvela cet acte devant le délégué pontifical qui le sanctionna de son acceptation. De cette manière, la perle de l office ne paraissait plus être la suite d'une déposition irrégulière, mais bien plutôt d'une démission acceptée par un representant du pape Les droits du Saint-Siège se trouvaient donc sauvegardés. Aussi la démission fut-elle suivie d'une nouvelle élection de Joseph Mobarak. I ne telle solution ne semblait pas opposée aux instructions de la Propagande, el c'est ce qui nous explique la conduite du P. Laurent. Cependant. contre celle démission forcée, Jacques 'Aouad introduisit un recours en cour de Home. Décret de la Propagande du 8 mai 1713, dons Anaïssi, *Collectio,* p. 138-139: relation de Qaraali. *ibid.,* p. 185; J. Debs, *op. cil.,* I. vm. p. 512-513; Hislclhuebrr. *Op <U.t* p. 250-251

Ayant terminé son enquête, le P. Laurent rédigea un rapport cl l'envoya a Home avec le dossier. En attendant la décision du Saint-Siège, il fit un voyage à Alep. puis en Égypte. Au mois de février 1712, il débarquait de nouveau à Scfde (Sidon). Dans l'intervalle· Poullard était arrivé, en novembre 1711, ά celte dernière ville pour succéder a Estelle. Or, Poullard. l'ancien vice-consul de Tripoli, estimait particulièrement Jacques 'Aouad. L'affaire allait changer de face, et cela d'autant plus que l'antipatriarche .s'était aliéné les sympathies de certains évêques. Le prélat déposé fut donc conduit à Sckle et placé au couvent des franciscains, sous la protection du consul de France. HIstclhuebcr, p. 252-253.

A Home. Jacques 'Aouad avait en l'archevêque d'Ehdcn un adversaire habile et redoutable. Mais ce dernier avait compté sans l'intervention d'un jeune parent du patriarche, J.-S. Assémani dont le prestige commençait déjà à se faire .sentir dans les milieux romains. L'affaire suivait son cours à la Congrégation de la Propagande : on interrogeait les témoins venus à Home; on examinait les documents; on étudiait le rapport du délégué pontifical. Celui-ci reçut, à titre privé, quelques nouvelles de bon augure pour Jacques 'Aouad. Mais ces nouvelles ne tardèrent pas à s'ébruiter. Et alors, l'antipatriarche et ses partisans redoublèrent d'activité el envoyèrent lettre sur lettre à Home comme à Versailles. HIstclhueber, op. *rit.,* p. 251 sq.; Anaïssi, *Collectio,* p. 139-1 K); De Martinis, *Jus pantf/ieium,* I. vu, p. 95. Le règlement de l'affaire se trouvait entre les mains des cardinaux de la Propagande. Après avoir tenu plusieurs séances, ces derniers se réunirent le 20 mars 1713 pour prononcer le jugement définitif. Ils déclarèrent injuste et illégale la sentence rendue contre le patriarche Jacques.

La Congrégation renvoya à plus tard l'examen d'une autre question, celle de la démission du patriarche. Elle la trancha le 8 mai de la même année, en déclarant la démission de Mgr Jacques nulle cl de nul effet, el en rétablissant celui-ci dans la possession de son siège patriarcal. Voir le texte de ces deux décisions dans Anaïssi, *Collectio,* p. 137-139.

A peine les décisions de la Propagande étaient-elles promulguées qu'un mandataire de l'antipatriarche arrivait à Home. De nouveaux écrits versés au dossier furent examinés par la Congrégation à la séance du 19 juin 1713. Ils ne produisirent aucun effet, si ce n'est de faire confirmer par bref apostolique les décisions précédentes. Anaïssi, *ibid.,* p. 139-110; De Martinis, *op. cit.,* t. vn, p. 95.

Le document pontifical établit le droit sur cette question pour l'Église maronite : les électeurs du patriarche ne peuvent pas défaire ce qu'ils ont une fois fait.

A la suite de 5on échec, l'archevêque d'Ehden se tourna vers la vie religieuse. Il se fit jésuite, et. comme tel, rendit à sa nation d'appréciables services. C'est le témoignage que lui rendent les Pères du concile du Liban, tenu en 1736. Part. IV, c. vi, n. G, i.x. Le personnage qui assistait à ce concile en qualité d'ablégat apostolique était Assémani lui-même, qui avait plaidé contre Georges Benjamin la cause du palriarche'Aouad.

Los documents pontificaux, promulgués à Home, n'arrivèrent au Liban qu'après un assez long délai. Poullard les reçut, en effet, au mois d'août 1713; il se mit aussitôt a la besogne. Il conféra à ce sujet avec le custode; et, le 25 du même mois, il écrivit aux cheikhs de 'Ajaltoun et de Ghosta, dans le KasrawAn, une lettre pressante el pleine d'onction; puis, il adressa à ses collègues d'Alep el de Tripoli un résumé des instructions qu'il venait de recevoir. En même temps, il réussissait â aplanir les difficultés qui pouvaient être soulevées par certains missionnaires. ▮ Jugeant le terrain suffisamment préparé, il se décida à frapper un grand coup pour couronner son œuvre. Pendant près de deux ans, Mgr Jactpirs était resté à Scïdc sous sa sauvegarde : il était temps qu'il se rendit à Cannobln reprendre possession du siège patriarcal. » HÎstelhucber, *op. cil.,* p. 257-258. Poullard le fit conduire à Qannoûbln; puis, accompagné d'une suite imposante· Il entreprit un voyage dans la montagne pour régler définitivement toutes les questions relatives à celte affaire. *Ibid.,* p. 258-259. «Les décrets du Saint-Siège furent publiés; les évêcpies et les cheikhs .signèrent une lettre d'obéissance au pape; ils burent à sa santé et à celle du patriarche; les Français de la suite du consul chantèrent eux-mêmes *ï'Eraudiat* dans les églises libanaises cl tout le monde cria : Vive le Sultan de Francep Histellmebcr, p. 259.

C'est <lans les premiers jours <!e Janvier 1714 que

Mgr'/\ouad était rentre a Qannoûbtn; U y avait été accompagné par plusieurs évêques, le cheikh Naufcl El-Khazcii el une escorte de métoualls. Entre temps, l'antipatriarche mourait a Baifoun, le 8 septembre 1713. Cet événement ne pouvait que faciliter encore le denouement de la crise. Toutefois, *l'odium plebi»* ne désarma pas d'emblée, notamment dans la région de Tripoli. Quelques fauteurs de désordres, exploitant toutes les circonstances, continuaient de critiquer le patriarche pour entretenir la discorde cl pécher en eau trouble. BIstelhuebcr, *op. rit.,* p. 261-263. De plus, au dire de Jean-Jacques de Monhenault, vice-consul de France à Tripoli (171 1-1725), el de deux évêques maronites contemporains, Farhûl cl Qarrali, le manque de souplesse el de franchise, de la part du patriarche, contribua à prolonger dans quelques endroits le malaise populaire. Relation de Farhât et de Qaraall dans la *Chronologie dçs patriarches maronites,* édit. Chartoûnf, p. 16, en note, el p. 187 sq.; cf. Bislelhueber. *op. cit.,* p. 267. La plupart des maronites de la contrée de Tripoli restaient en somme plus ou moins ouvertement hostiles à Mgr Jacques. En le reconnaissant. beaucoup d'entre eux n'avaient agi que par crainte du Saint-Siège. Et parmi ceux qui continuaient a le combattre, quelques-uns, dans leur aveuglement, ne reculaient pas devant les moyens les plus dangereux pour leur nation. C'est ainsi qu'un maronite (l'AJep s'élail adressé au pacha en lui demandant de se saisir du patriarche pour en établir un autre à sa place. D'autres même n'hésitaient pas à rejeter la responsabilité de tout ce trouble sur les Français et les missionnaires. Tels certains chrétiens du Kesrouan qui, malgré leur apparente soumission, semblaient à Monhenault les vrais chefs de l'opposition. Ils lui adressèrent une lettre fort impertinente. Très irrités de l'intervention du vice-consulat de France, Ils prièrent Monhenault de cesser de se mêler d'une afTairc qui ne le regardait pas. L'autorité des Turcs, disaient-ils. était la seule qu'ils reconnussent : ils se refusaient à admettre celle des Francs » el allaient Jusqu'à menacer le vice-consul de la justice ottomane. On peut juger à quel point la passion avait égaré quelques maronites pour avoir amené ces energumenos à renier ainsi tout le passé de leur nation. 1/ambassadeur lui-mème s'était ému de ces excès. Il avait remontré aux notables de Tripoli combien ils jouaient un jeu plein de périls. Il était vraiment criminel de leur part de risquer faire intervenir la Porte dans leurs affaires, alors que la communauté maronite était la seule dont le patriarche pût être nommé en toute liberté, sans obligation de solliciter un firman. Ces prévisions faillirent se réaliser. Le pacha de Tripoli chargea le cheikh gouverneur du pays d'Akkar (situé au nord de Tripoli), ennemi juré des métualis, de s'emparer de Mgr Jacques. Par bonheur, les neiges obligèrent sa petite troupe â rebrousser chemin : elle dut revenir sans avoir fait autre chose que de découvrir les desseins du pacha. Le prélat eut ainsi le temps de se réfugier dans les cavernes de la haute montagne et. pour l'en déloger, il eût fallu entreprendre une guerre en règle contre les métualis. Ce fut la dernière alerte. A partir de ce moment... les esprits se calmèrent, Torbey et les missionnaires aidant. Ceux-ci remirent enfin au prélat les objets du culte appartenant au patriarcal. La paix se rétablissait peu à peu. Bientôt Poullard, qui n'avait cessé de suivre avec passion le succès d'une cause devenue sienne, pouvait écrire (le I,r mal 1714) au comte de Fontchartrain : Le feu qu'on avait allumé à Tripoli contre le patriarche s'est tout à coup amorti par la protection du Roi. › Malgré sa soudaineté, le calme était, celte fols, durable. Le consul de Solde continuait a surveiller les événements et à en rendre fidèlement compte. Il n'entendait plus parler des sigitâtions de Tripoli; tout y était donc tranquille. Les machinations contre le patriarche avalent complètement échoué. Monhenault cl quelques Français étaient allés rendre visite au prélat; ils en étaient revenus charmés des bonnes manières cl de la jxilitesse <'e Mgr Jacques. Toute rette grave .iflairt- était donc heureusement terminée. Ristelhnebvr, *op. cil..*

Ilés lors, le patriarche put entreprendre aisément la visite pastorale. Il allait d'une localité à l'autre, cl recevait partout les plus grandes marques d'honneur el de soumission. Toutefois, · il hésitait encore à se rendre au Kesrouan. dont les cheikhs avaient été ses plus cruels ennemis. Mais Poullard envoya auprès d'eux son drogman Ibrahim, et les cheikhs donnèrent leur parole de bien recevoir Mgr Jacques, car ils étalent soumis au pape comme au · Sultan de France >, leur maître. Ils tinrent leur promesse, implorant leur pardon les larmes aux yeux. Le patriarche ne manqua pas. dans de longues lettres en italien, de tenir Poullanl au courant de tous les détails de ce voyage triomphal. Il finit par se rendre à Deir-El-Kaniar. Il y fut fort bien accueilli par l'émir des druses devant lequel il put se présenter entouré de son clergé el des principaux notables de sa nation, désormais parfaitement unie. · BIMelhm b< r. p 269-270,

Il est certain que, dans l'affaire du patriarche 'Aouad, Poullard fit preuve de beaucoup de tact, d'énergie et île dévouement. Mais il exagère un peu son role quand il déclare avoir empêché une révolte ou écarté un schisme avec Borne. Il le disait pour se faire valoir et obtenir une récompense de ses .services, notamment un poste plus important que celui de Scïde. BKtelhueber. *op. at.,* p. 257, 261), 268-270. En réalité, ni missionnaires, ni maronites n'avaient songé à se .séparer du Saint-Siège. I n peuple d'une longue tradition catholique ne renie pas en un jour tout son passé. Toujours attachés à l'Église, les maronites ne contestèrent pas l'autorité romaine, et ce fut justement leur souci d'obéir au pape qui amena la fin de la crise. Un contemporain, l'archevêque Farhôt, sacré par le patriarche Jacques lui-même, nous lindique bien. (Cité par Chartoûnf, *Chronologie des patriarches maronites,* p. 16 en note.) Clément XI nous en fournil la confirmation dans un bref adressé aux maronites, le 18 août 1711. (Bref *Magno rum animi,* dans De Martinis, *Jus pontifie.,* t. π, p. 302). *Quocirca,* disait Benoit XIV à propos de ces événements. *Maronite hoc novum suie erga Romanam Sedem obedienlio' dederunt argumentum.* Allocution consistoriale, 13 juillet 1711. *ibid.,* t. ni. p. 152

I.cs événements venaient de reprendre leur cours normal lorsque un nouveau 'candide éclata : de graves dissensions entre deux membres les plus en vue de l'episcopal, le neveu du patriarche, Simon 'Aouad, archevêque de Damas, et 'Abdalhdi Qaraall, archevêque de Beyrouth, qui nécessitèrent l'intervention du Saint-Siège. Le pape députa, en efTct. un ablegat, le P. Gabriel Hawa (Eva), moine maronite de l'ordre de Saint-Antoine, pour le règlement de celle afTalre. Voir les lettres *Etsi quotquot.* 29 Janvier 1721; *Quod pastoralis o/Jlcii.* même date: Ex *Romani Pontificis,* 1,r février 1721: *Cum sicut accepimus,* 12 mars 1721, dans Anaïssi* *Rail.,* p. 208-21 I: De Martine *at* , t. n. p. 342-311, t. vn, p. 97-98. Heureusement, la mission du P. Hawa rétablit la paix dans ('Église maronite. Voir la lettre *Exaltavimus coram Domina* d'innocent XHL 12 février 1723. dans Anaïssi, *Bull.,* P 21 i-216

Sous le pontificat de Jacques 'Aouad, Clément XI fonda à Borne, en 1707, le monastère des Saints Pierre-et-Marcellin. (pii devait servir à In fois de maison d'étude pour les moines de l'ordre de Saint-

Antoine de la congrégation dite du Mont-Liban et d'hospice pour les pèlerins maronites. Le 18 mars 171 I. cet etablissement fut rattaché par la Propagande à l'ordre en question. Voir la lettre du cardinal Sacripante, préfet de la Congrégation de la Propagande, dans Analssi, Co//er/io, p. 111-142. Sous l'inspiration du cardinal Nicolas Spinola. l'institution fut dotée d'une règle spéciale que confirma Clément \II, lettre *In supremo militantis Ecclesia*,* 1 I juillet 1732, dans Analssi, */lull.,* p. 227-231. cl que modifia, à deux reprises, Benoît N. IV. Lettres *Injunctum nobis, 'l* octobre 1711, et *Apostolatus o/Jlcium.* 8 nov. 1715, dans Analssi, *Bull.,* p. 318-328. En 1753. la maison fut transférée près de Saint-Pierre-ès-hens où elle se trouve encore, cl placé sous le vocable de Saint-Antoine le Grand. Lettre *Alias porrectus nobis* de Benoit XIV, 18 décembre 1753. dans Analssi, *Huit.,* p. 317-348. Cf. le patriarche Mas*ad, op. *cil.,* p. 161-162. Enfin, nous nc saurions passer sous silence les sendees rendus indirectement â la science par Jacques 'Aouad. Il prêta, en effet, un concours efficace – les orientalistes doivent lui en savoir gré à J.-S. Assémani qui, sur l'ordre du pape, était allé en Orient pour l'acquisition de manuscrits grecs, syriaques et arabes. Tous ces manuscrits sont actuellement à la Bibliothèque vaticanc. Gf. *Bibl.or.,* t. i, pnef , p. xt.

Après un long pontificat, Jacques 'Aouad rendit le dernier soupir au couvent de Mar-Challi|a, dans le Kasrawân, le 12 (et non pas le 9) février 1733. Voir les lettres de son successeur et du college électoral au pape et à la Congrégation de la Propagande, dans le *Cod. Val. lot. 7258.* fol. 208-209 et 212-213.

L'élection du nouveau patriarche n'alla pas sans difficulté. Les évêques étaient divises. Deux candidats obtinrent chacun six voix, un troisième, deux et un quatrième, une. A un certain moment, une manœuvre simoniaque s'esquissa. Pour y parer, l'on cessa les scrutins, et l'on élut par acclamation Joseph Dergham El-Khazen. évêque de Ghostu. Voir la lettre adressée à la Propagande par l'un des électeurs. 'Abdallah Qaraali, archevêque de Beyrouth, 28 février 1733, dans Anaïssi. *Collect,,* p 143-14 1; Le Quien, *Oriens christianus.* t. ni, col. 76. Ce fut le 25 (et non pas le 21) février 1733. au couvent de Baïfoun. dans le Kasrawàn. Immédiatement, le patriarche désigna le P. 'Abdallah Serour (Scrur). pour porter à Home les lettres électorales. Clément XII confirma Joseph El-Khazen sur le siège patriarcal et, à la postulation de Joseph Ascevolini, avocat consistorial, lui accorda le pallium. Lettre *Cum nos a vinculo,* 18 décembre 1733. dans Analssi. *Bull.,* p. 232-234; voir aussi p. 235-237.

L'événement principal du pontifical de Joseph El-Khazen fut la tenue, en 1736, du synode du Mont Liban. (C'est, sans doute, par distraction que M. S. Deslandes le désigne sous le nom de concile de *Aïn-Traz. dans les *Échos d'Orient,* 1922. t. xxv, p. 321.) Cette assemblée marque une date importante dans l'histoire de l'Églisc maronite, puisqu'elle donna à celle-ci sa charte constitutionnelle. – Au lendemain de l'élection de Joseph El-Khazen. la question d'une réforme fut sérieusement agitée. La recherche d'une latinisation inconsidérée, mal comprise» le manque d'une organisation ecclésiastique définie, la suite des douloureux événements racontés plus haut, avaient jeté le trouble dans les esprits et le bouleversement dans la discipline. Le besoin de remédier aux abus se faisait grandement sentir. *Dijesa del sinodo libanese celebrato d'ordine della Sarda Sede nel Monte Libano Γαηηο 1736,* Home, 1741, p. 55. A la nécessité de réformer les institutions se joignait le souci d'éviter les remèdes sans effets Aussi Jugea-t-on nécessaire de s'assurer le concours de l'autorité pontificale. Cf. deux lettres adressées par trois archevêques maronites, le 28 février 1733. â la Propagande, dont l'une se trouve dans le Cod. *Val. lut., 7262,* fol. 178 et l'autre dans la *Dijesa del sinodo libanese,* citée plus haut, p. 55-56. Le patriarche, les évêques et les principaux du clergé séculier cl régulier écrivirent au pape, â la Propagande et Λ divers cardinaux de la Curie, demandant l'envoi de J.-S. Assémani en qualité de légat pontifical. Lettre du 28 juillet 1731. dans *Synodus provincialis a Uemo D. Patriarcha Antiocheno, Archiepiscopis et episcopis, nec non clero seenlari et regulari nationis Syrorum Maronitarum una cum Hemo D. Josepho Simonio Assemano, Sedis Apostolien' Ablegato, in Monte Libano celebrata annol 736, diebus 30 septembris, prima rt secunda oclobris, Clemente XII Pont, Max.,* Borne, 1820. p. π. Voir *ibid.,* p. ni, les autres lettres du 27 et 31 juillet et du 8 août de la meme année. Borne exauça le vœu des maronites et Assémani fut envoyé avec faculté de réunir, au besoin, un concile. Voir les dix erses pièces *ibid.,* p. iii-xiv el Ana ssi. *Collectio,* p. 1 16-1 17. La Congrégation de la Propagande lui donna des instructions particulières touchant la réforme de plusieurs questions disciplinaires, notamment la séparation des monastères de moines et de moniales, l'érection canonique des éparchies, les droits qu'on exigeait Λ l'occasion de la distribution des saintes huiles et de la collation des ordres. Muni de tous ces documents, Kssémani quitta Borne le 17 décembre 1735; mais, à cause de la mauvaise saison, il nc put arriver à Beyrouth «pie le 17 juin de l'anme suivante. De là. il se rendit à Qannoûbin, auprès du patriarche. Le I-r juillet, celui-ci lit lire ù l'église, en présence de l'épiscopat, du clergé, des notables et d'un grand nombre de fidèles, les brefs apostoliques et les lettres de la Propagande. Voir le rapport écrit par Assémani sous le litre : *Belazionc delPablcguzione apostolica alla nazione de* Maroniti ncllu Siria, e Monte Libano di Monsignor Giuseppe Simonio Assémani ulla S. (Congregatione de Propaganda Eide.* Borne, 1711. p. 2-1 ; J.-S. Assémani, *HibL juris,* I. i, p. vi-vm. Le jour suivant (2 juillet), patriarche et évêques écrivirent à Borne pour témoigner de leur gratitude et de leur parfaite soumission aux ordres du souverain pontife, (.es lettres se trouvent dans l'append. du synode du Liban, p. I 15-119.

Avant de quitter la ville éternelle, Assémani avait élaboré un vaste programme de réforme; il avai même rédigé en latin, sans doute pour le soumettre ù la Propagande, le schéma du concile qu'il se proposait de réunir. Γη maronite. André Scandar, professeur à la Sapience et interprète de langues orientales près la S. C. de la Propagande, en fit une traduction arabe, terminée le 15 novembre 1735. (Gette traduction est conservée parmi les mss. de la Vaticanc : *cod. Val. syr. 399.)* Ge n'est pas le texte qui fut plus tard adopté. Dans l'intervalle, Assémani dut le modifier; car. lors de son arrivée chez le patriarche.il fut obligé de traduire en arabe le texte latin qu'il avait préparé. *Helazione,* p. 5-7. Le programme de réforme, dressé par Assémani, rencontra dans l'entourage même du patriarche, une sourde opposition. Le véritable instigateur en était Elle Mohasseb, évêque d'Arka et vicaire patriarcal. Pur des manières habiles, mais peu franches, il arriva à gagner le patriarche et ceux dont la réforme menaçait les intérêts ou les commodités. Aussi les discussions préalables furent-elles longues cl laborieuses. Nous nc pouvons entrer dans le détail de leur histoire; c'est un autre travail qu'il faudrait pour les retracer. *Helazione,* p. 7-10.

Les débats portèrent principalement sur les points suivants : monastères mixtes ou doubles, division de*· éparchies. formation du clergé, discipline des sacrements, droits exigés à l'occasion de la collation des ordres, de la distribution des saintes huiles, des dis-

penses matrimoniales et de la levée des peines ecclesiastiques. Voir *Relatione,* p. H sq.; le P. Fromage, *Lettres edi liantes. toc. cil.* p. 109, 111; un rapport conserve aux archives de l'hospice maronite de Home, public par Anaïssl. *Collectio,* p. 1 18. La patience intelligente de l'ablégat apostolique, le bon sens du patriarche cl de l'épiscopat, l'intcrvenlion prudente de deux consuls de France, M. Martin et le cheikh Naufel El-Khazen, neveu du patriarche, l'activité discrète des jésuites et des missionnaires de Terre-Sainte Unirent par avoir raison de toutes les intrigues. L'accord s'étant fait dans les commissions préparatoires sur le texte â proposer aux délibérations des Pères, Joseph El-Khazen et l'ablégat convoquèrent officiellement le synode pour le 30 septembre 1736, au monastère de Loaisah, dans le Kasrawàn. *Synode du Liban.* p. xv-xvr ; *Relatione,* p. 9 10.

Les sessions commencèrent à la date lixée pour l'ouverture du concile et durèrent trois jours consécutifs, à raison de deux par jour. Elles s'entourèrent d'une solennité toute particulière, et jamais l* Église maronite n'avait connu pareille assemblée. A côté des évêques cl des dignitaires des deux clergés séculier et régulier, siégeaient des prélats d'autres Église* orientales, des représentants des missions latines établies en Syrie et un grand nombre de chefs et d·· notables de la nation. Tous apposèrent leurs signatures au texte du synode. Le patriarche, les évêques, les moines, les prélats étrangers cl les religieux latins écrivirent A Home pour annoncer au Saint-Siège la tenue et la clôture régulières du synode, en demander la confirmation et prier d'en imprimer le texte à la typographie de la Propagande. Dans les autres lettres adressées au pape et à la Propagande, le patriarche exalta le mérite d'Assémnnl. Le patriarche cl l'ablégat tirent copier en plusieurs exemplaires, dûment authentiqués â l'intention des évêques, le texte conciliaire dont l'original arabe allait être porté à Rome. Puis, d'un commun accord, ils décidèrent d'appliquer immédiatement les mesures les plus urgentes, et notamment de supprimer ces monastères mixtes où monies et moniales vivaient côte â côte, sépares les uns des autres par une simple clôture, mais dépendant de la même autorité cl possédant les mêmes biens. Cette pratique était assez répandue en Orient, et remontait ù une époque très reculée. Nous en voyons déjà la condamnation dans la Novelle cxxîii, 30, de Justinien cl au VIP concile œcuménique, tenu A N'icée, en 787. Mansi, *Concit.. I.* xin. col. 137: Théod. Balsamon, *Canones Sanchr et universalis VU sgnodi. t*. C..* I. cxxxvn. col. 990-991; cl voir E. .Marin, *Les moines de Constantinople,* Paris. 1897, p. 11-12. Le patriarche et l'ablégat convinrent d'afTccler certains monastères exclusivement aux femmes et d'autres aux hommes. Assémani se mit à la besogne. Le patriarche l'appuyait en tout. Son action nc rencontra «l'abord pas de resistance; Inals lorsqu'il arriva aux trois monastères de 'Aïŋ-Warqa, de Mar-Chnllita (saint Artémius) et de Raïfoun. situés dans le KasrawAn, il se heurta A une opposition systématique, irréductible, menée, pour 'Aïŋ-Warqa, par Jean Estéphan, évêque de Laodicée, et. pour Mar-Challita, par Élic .Mohâsscb, évêque d'Arka. A Raïfoun, sur l'instigation d'Élie Mohûsscb, le patriarche lui-même qui avait établi sa résidence dans ce monastère, changea d'attitude et voulut maintenir le *statu quo.* L'évêque d'Arka. d'intelligence avec son collègue de Batroun (Botrys). Étienne Douaïhl (Aldoense), porta même Joseph El-Khazen à prcscrjrcaux moines et aux moniales qui avaient accepté la réforme, de rétablir les monastères mixtes. C'était déjû une tactique assez hardie. Mais il y a plus grave, et; celte fo.'s, le P. Elle Felice (Ellas Sa*d), secretaire du patriarche, quelques membres de la famille El-Khazen, un missionnaire latin et un ancien élève du collège de Rome apportèrent leur concours aux mécontents. Pour rendn tout accord impossible entre l'ablégat et le patriarche, Mohasscb. Douaïhi el Su'd représentèrent a celui-ci la réforme des monastères comme une tache a l'honneur des religieux et de la nation tout entière, et le poussèrent à faire distribuer une véhémente protesta lion, a plus de HH» exemplaires, aux évêque», aux moines, aux moniales, aux chefs et principaux du peuple maronite, aux consuls de l'rance, aux missionnaires latins, aux anciens élèves de Rome, a Assémani lui-même. Inspiré et poussé par de tels conseillers, le patriarche alla jusqu'A déclarer qu'il ne reconnaissait plus l'ablégat. qu'il lui enlevait toute juridiction sur les maronites et qu'il portail La flaire devant le Saint-Siège. I îie pareille volte-face déconcerte. Peu expérimenté dans la science du droit, impressionné par l'argumentation de ses hommes de confiance. Joseph El-Khazen sc laissa circonvenir et commit, de bonne foi sans doute, un grave excès de pouvoir. *Retazionr,* p. 19 cl 21. En revanche, le plus grand nombre des évêques, la grande majorité des Khazen, les 1 lobaich de Ghazir, les anciens élèves de Rome, les moines de l'ordre de Saint-Anto.nc de la Congrégation du Mont Liban, les Pères de Terre-Sainte, les jésuites, les capucins et les carmes déploraient ces tristes incidents. iK désapprouvaient les remuants conseillers du patriarche et tenaient pour la séparation bien nette entre monastères d'hommes et monastères de femmes.

Devant une telle opposition, les conseillers du patriarche, pour donner à leurs prétentions une teinte juridique, déplacèrent la controverse en soulevant deux autres questions : celle de l'institution canonique des éparchies avec les pouvoirs cl les obligations qui en résultent, et celle des taxes relatives à la collation des ordres et à la distribution des saintes huiles. I.'application de la réforme sur ces points, disaient-ils. lésera les droits du patriarche; celui-ci, à l'exclusion des évêques, a seul juridiction pleine cl entière, il est le chef immédiat de tous les maronites, les autres prélats ne sont que ses vicaires. Ainsi, d'un conflit d'intérct, ils voulaient faire un conflit de doctrine. .Mais si leur théorie pouvait être acceptable avant le synode «lu Mont-Liban, elle ne l'était plus après. En tout cas, elle fut sérieusement combattue par l'ablégat aussi bien que par les autres évêques. Sur ces entrefaites, de nouvelles instructions arrivèrent de Rome, lé Saint-Siège insistait sur la mise en pratique de la reforme et son application aux articles controversés

Assémani quitta la Syrie en 1738 sans avoir pu mettre à exécution les ordres du pape; Il alla visiter les maronites de Chypre où Il assembla, le 7 mars de la même année, un synode diocésain dont les actes furent envoyés au patriarche, aux évêques et A la Congrégation de la Propagande. De Chypre, l'ablégat se rendit en Égypte pour visiter les diverses communautés chrétiennes catholiques et non catholiques. De là, il retourna à Rome. Dès son arrivée, il présenta a Clément Nil cl A la Propagande le texte du synode du .Mont-Liban. Le pape chargea une commission de cardinaux de l'étudier. Décret de la Propagande, 27 aàût 1711, p. 173 «tu *Synode du J.ibun.* L< p irti de l'opposition fil entendre scs plaintes violente* jus qu'au milieu de la curie. Il était représenté a Rome, par un prêtre. Élic l'clice (Elias Sa'd). qui avait pour tant rempli au synode les fonctions de secrétaire, I.u discussion n'était plus limitée aux articles d'abord litigieux. On attaquait toute l'œuvre conciliaire, chargeant de calomnies la personne «te l'ablégat. I lie bélier avait dû abuser du mandat à lui donne par c patriarche. Celui-ci n'eût certainement pus approuve, en celte occurrence, l'attitude peu digne d'un mandu-

taire patriarcal. Quoi qu'il en soit, l'affaire traînait en longueur, et la querelle s'envenimait de plus en plus. On discutait encore avec ardeur la légitimité du synode lorsque Clément X 1l mourut, le 6 février 1740. La longue vacance du siège apostolique (elle dura plus de six mois), n'était pas de nature à apaiser les esprits. H était réservé a Benoit X IV dc faire justice de toutes ces intrigues. Le nouveau pape confirma la commission établie par Clément XII et dont le ponent était le cardinal Kezzonico (le futur Clément XIII). Après avoir examiné les articles discutés, pesé les prétentions des parties adverses et considéré les raisons invoquées pour et contre la demande d'une approbation pontificale du synode, la Commission répondit : *Dilata, et rligantur mnsorrs Intius synodi. ut referant, an sit locus dicta* approbationi, pci quomodo.* Conformément à cette décision, le pape désigna trois réviseurs ; un italo-grec. le P. Bodota. écrivain à la Vaticane, et deux maronites, Gabriel l.lavxa (Exa), archevêque de Chypre, qui résidait à Home, et le P. Thomas Budi, abbé général de l'ordre de Saint-Antoine de la congrégation du Mont-Liban, l'un des Pères du synode, qui s'était rendu à la ville éternelle en 1740. (Nous avons lu le *indum* du P. Bodota dans le *Cod. Vat. lut. 7toi.* fol. 320 sq.: il porte la date du 10 juillet 1711.) La révision une fois terminée, on en communiqua le résultat au pape et aux cardinaux de la Commission. Benoît XI\ ordonna que celle-ci tint séance en sa présence, ce qui fut fait an Quirina), le 7 août 1711 :

Proposita fuerunt in congregatione huiusmodi dubin, qua* M-quuntur : 1. An constet dc legitimitate dicta* synodi? 2. An canon quoad cohabitationexn prohibitam monialium seu mulierum cum monachi* sustineatur, vel quomodo moderandus? 3. An canon prohibens juitriarcha* quamcumque exactionem in distributione olei sancti parochis *ustineatur ct inerratur confirmationem? I. An canon quoad residential!! episcoporum mnronitnrum in proprii* titulis ecclesiarum episcopalium, sit approbandus, et quid quoad appendicem synodi cap. 11. in quo ndest divisio sedium episcopalium, cum limitibu* dlœcrsum maronitanim. pro distributione <iiu*ec*um in tot episcopi*. ila ut non possint amoveri a patriarcha? 5. An *it consulendum SS*' pro approbatione dictu synodi etiam per breve Apostolicum? — Ad qua Mine dubia, omnibus sedulo expensis, per co*<lrm cardinale* responsum fuit : Ad 1. Cnn*tarc dc Icgitiinitnte Synodi, omnibus suffragantibus. Ad 2. Pro approbatione canonis, citra tamen approbationem monasteriorum. Ad 3. Vpprobandum. et ad SSurn. qui dignetur alio modo providere D. Patriarcha*. Ad 4. Pro approbatione canonis demandantis residential!! episcoporum, et ad SSam quoad contentu in appendice cap. 41 in quo proponuntur metropolitimorum et episcoporum muremitarum sedt* et limites. Ad 5. \d SSum, qui dignetur approbare Sv nodum cum brevi Apostolico.

Par la constitution *Singularis Pomariorum* du 1'" septembre 1711, Benoit XIV approuva *in forma specifica* le synode du Mont-Liban. Il écrivit encore d'autres brefs conveniunt les querelles soulevées à cette époque, tel le bref *Apostotica prodecessorum* du 1l février 1742. pour le réglement des taxes ct l'érection des diocèses en conformité de la réponse aux 3· ct 4· doutes.

Verum inter aha dubia, qme proposita et examinata fuerunt in particulari congregatione aliquot venu, fnitrum «nostrorum S. B. E. cardinalium negotiis Propaganda* Fidei prepositorum pro approbatione dicta* synodi u nolas deputata ct coram nobis habita, etiam ha*c duo fuere diMUSMi. nempe primum : An canon prohila ns Patriarcha* quamcumque exactionem in distributione olei Mincti parochis sustineatur ct mercatur confirmationem?.·· No» igitur, qui nihil optamus imjttnMUs, quam ut ecclesiastica disciplina per universum catholicum orbem ubi quidem Integra viget magis luugBque confirmetur, ubi vero collapsu est opportune instauretur; ut in rebus tanti momenti ra, qua opus e*t, consilii, maturitatis et examinis ratione procederemus, venn. tnitri nostro Vincentio S. B. E. prrnfat;r cardinali Petra nuncupato ejusdem congregationis Propaganda* I idol pnefccto commisimus, ut, postquam cum dicta- synodi revisoribus aliisque rerum Miironitatuni peritis, super pnrmissis accuratissime egisset, ad nos referret. Quoniam autem lpse ven. frater Vincentia* cardinalis, auditis revisoribus idiisquc, ut prnmiittitur, rerum Mnronitnrum peritia instructi*, crutisque ex Archlvlo dicta* congregationis Propaganda* Fidei documentis. Usque invicem expensis, ad nos retulit, oblationes pecuniarias vel alterius rei pnestationes fleri quidem tempore et occasione distributionis sacrorum oleorum, revera esse, ut ab Initio cieptum fuit, pecuniarias oblationes vel alterius rei prastaltones, ihitrinrchis pro tempore cxistontlbiiv alimentorum et dignitatis tuenda* munerisque patriarchidis conunOdum olrcundl causa debitas atque prwscriptas... Modernum Patriarcham «jusque praedecessores, nec non tam cos qui dedissent, quam (|ui accepissent dictas oblationes pecuniarias vel ulterius rei pπι-stationrs, vastpie sive datas vel dandas, sive acceptas ve! accipiendas pro sacrorum oleorum distributione esse existimassent, ab omni simonlacie labis pravitate ct turpi avaritia* quirstu immunes fuisse ct i ssc, neque in posterum a quoquam, ausu temerario, vchltl simoniacos et avaros insimulari posse et deberi' declaramus. Prn*terra ne moderno ct pro tempore existenti Patriarcha*, ut pnrmittitur. desint alimenta ct subsidia, statuimus et, quaternis opus sit, pnrcipinms ct mandamus omnibu* ct singulis ecch siarum, monastcriorunupir parochis et siipcripribus nationi* Maronitanim, ut singuli imrochi ct superiores hujusmodi. Juxta designationem instructioncmque ab ip*a congregatione Propaganda* Fidei confectam, atque uno lisdem nostris literis mljungendam, ct in virtute sanctu* obcdlcntia* ct *ub pernis ad Apostolica* Sedis ct pro tempore cxistcnlis Patriarchio arbitrium imponendis omnino servandam, singuli* annis dic dominica infra octavam solemnitatis B. Virginis Maria* Immaculnta* in cœluin Assumpta* a currenti anno 1712. incipiente* in perpetuum Patriarcha* pro tempore existent! antedlctas pecuniarias oblatione* sub nomine caritntlvi subsidii contribuant ct solvant...; lpse vero pro tempore existens Patriarcha alio opportuno tempore sacra olea grati* omnino transmittat sive distribuat et nihil penitus vel pecunia* vr! alterius cujuscumquc rei etiam a sponte dantibus recipiat aut exigat. De Martini*. *Jus pontifie·,* f. in, p. 18-52; voir *ibidem,* p. 17-18, en note, le bref *l.itcrœ frakrnitulis tua·,* 19 février 1712. adressé au patriarche.

Nous verrons plus loin les mesures édictées par le pape louchant les diocèses. Le porteur des instructions pontificales fut le P. Élie Felicelui-mème, auquel la Propagande confia aussi, poqr le remettre au patriarche, l'original arabe du synode. Mais le P. Felice était encore en route, lorscjue, le 13 mai 1712, Joseph El-Khazcn passa à meilleure vie. Dès son arrivée au Liban. Felice informa le Préfet de la Propagande de la situation créée par la mort du patriarche et dc son intention de conserver par devers lui. jusqu'à nouvel avis, les choses dont il était chargé. Home lui enjoignit de bien les garder afin de les transmettre plus tard au successeur légitime de Joseph El-Khazen.

Sur toute* ccs questions, voir J.-S. Assêmani, *liibl· juris,* t. i. p. v-vm; *Kalendarlii Ecclcsiic uniocrsir,* Borne, 1755. t. v (préface); *Hclailonr,* p. 12 sq.; une lettre d'A**énuini ù Clément XII, 17 janvier 1737, dans l*np|)cnd. du 5(/n<x/r *du Liban,* p. 460-405; un rapport anonyme écrit par un contemporain qui avilit pris part nu réglement de <c* affaires, sou* le titre : *Itclazionc di afeuni arridenti occorsi nella Siria presso la natione niaronita, r pnnnitdimrnii sopra di esst pmi dalla Santa Scdr apostolica* (Borne, 1711); deux fn*cicule* imprimi* de la plaidoicrir présentée *ruai Kurnmarlo* a la Propagande *üi di/esu dr! sinodo lihanr^r,* Bonn*. 1711; la *Ilisposta alla dlfcsa di Monsignor lit·* r Kr- (iiusrppr Sirnonto Assnnanl, urntliata alla S. C. dr Prop, I idr dal sactrd. Elia Pelle?, inidato* drl Patnarca *dr*Maromti,* aux nrchiv< % de Saint· Pierre és-licn* Λ Borne (cod. *Al'* A'/, *loi)·,* celte *Ilisposta* est citée par Hugo I.animer, *Zur Kirehrngrtchlchle dts sechszfhntcn und sirbrnzrhntrn Jahrhundtrts,* Fribourg-en-B., 1863, p. 60. Voir aussi un rapport conservé aux archive* dc l'hospice maronite <l<· Borne et publié* par AnnUsl, *Calleri.,* p. 118-1 19; Êlirnne-Évodr A**émani, *lJibl. nadir, laurent.* rl *palat, cod. m»s. orient, ralalagus,* p. 118-120; h- dérrrt dr hi Propagande du 27 août 1711. p. 472-171 du *Sgnotr du Liban ;* l le* bref* de Benoit XIV, *Singularis l(oniom>ruin Pontl·*

/icunt. 1" septembre 17II (confirmation du synode): *Otium de pnrdara,* 1 I septembre 17-11 (ii Assémnnl), dons Lt.-Év. Attémani, fee. *til* . p. 120-122; Apostalfear *servitutis onus,* 10 février 1712, dans It Dr Martinis, *Bcncdicli ΛIV acta Mi*r nondum sloe sparsim edita nunc primum collecta,* I I, Naples, 1891. p 103-105; *Super ad sedandas,* 10 mar* 1713. dans It. Dc Martinis, Jin *pimUfic.,* t. in, p. 10-1-105.

Les synodes antérieurs à celui du Mont-Liban se caractérisaient d'une façon générale par un acheminement vers l'adoption des usages et des lois de Γ Église romaine. Le synode du .Mont-Liban consacre la plupart des résultats acquis, rétablit cependant sur divers articles la discipline Ancienne, reproduit différentes dispositions du concile de Trente et donne a l'Église maronite un statut complet ct définitif. Le rédacteur de ce texte synodal ne se contenta pas de libeller les lois; il voulut faire de son travail un chef-d'œuvre de science et d'érudition, a tel point que plusieurs conciles modernes de l'Orient catholique y ont puisé largement. On peut dire qu'en élaborant cette vaste législation, Yssémani a bien mérité de son Église cl de son pays.

Au point de vue strictement juridique, seule la tinduction latine du synode, ayant été confirmée *in lornm specifica,* a force de loi pontificale. C'est pourtant le texte arabe qui a réglé la pratique de (’Eglise maronite jusque vers la fin du xix· siècle. En effet, de la traduction latine il n'existait qu'un exemplaire manuscrit, celui des archives de la Propagande. La première édition imprimée en fut donnée à Home en 1820. Décret de la S. C. de la Propagande, « septembre 1820. en tète de celte édition. Mais le texte arabe avait été publié en 1788. à l'imprimerie du couvent de Saint-.Jean-Bapliste de Choua'r (Liban), aux frais de l'illustre maronite, le cheikh Ghundour Saïd El-Khouri, consul de France à Beyrouth. L'envoi au patriarche ct aux évêques de vingt exemplaires de l'édition romaine ne changea rien à la situation; car les prélats maronites de cette époque, sauf deux, n'avaient aucune connaissance de la langue latine. Au reste, il ne venait â l'idée de personne que le texte approuvé à Home fût different de l'arabe signé par les Pères du concile. \ oir un mémoire concernant le texte arabe, par le patriarche Mas'ad (1851-1890), dans P. 'Abboud, *Biographie du patriarche Joseph Estéphan* (en arabe), Beyrouth. 1911. append., p. 131-I 15. Aussi, dans la pratique, on n'eut entre les mains qu'un texte conforme â l'original arabe jusqu'au jour où Mgr Joseph Najm, archevêque maronite, fit paraître, en 1900, une traduction dc l'édition romaine. Cette remarque ne sera pas sans intérêt pour celui qui voudrait comprendre certaines controverses juridiques soulevées au cours du xvm· ct du xix· siècle. Dans la discussion, les patriarches maronites se fondaient sur le texte arabe, (pii diffère parfois notablement du texte latin, seul reconnu à Borne.

L'élection du successeur de Joseph Dergham Elis hazen donna lieu a des luttes qui désolèrent le clergé aussi bien que le peuple. On élut, en effet, deux patriarches, soutenus chacun par des partisans irréductibles : événement'sans exemple dans les annales maronites. Les électeurs présents aux funérailles du défunt patriarche élurent, â la majorité, dès le lendemain de l'inhumation de ce dernier, sans attendre, ni meme prévenir les absents, l'archevêque de Damas. Simon 'Aouad Mais celui-ci n'ayant point accepté, ils portèrent leur choix sur Elias Mohasseb. archevêque d'Arka. Cette seconde élection s'accomplit le surlendemain (15 mai) dc la mort de Joseph El-Khazen. \ oir une note écrite par le nouvel élu. Elias Mohasseb, sur un rituel d'ordinations, et citée par P. Chcbli dans la revue *Al-Muchriq,* 1899, t. il, p. 642. L'archevêque de Chypre ct celui de Tyr étaient absents; ils sacrèrent, avec l'assistance d'un prélat dc rit syrien, deux nonveaux évêques afin de pouvoir procéder a l'élection d'un autre patriarche. Les voix se portèrent sur l'archevêque de Chypre. Toble El-Khazen Le* électeurs de Mohasseb se prévalaient dr leur nombre. Lr» autres, se fondant sur la nullité d'une election faite au mépris de la loi. prétendaient que le droit d'élire leur était dévolu. On raisonnait mal dc part et d'autre. En tout cas. les deux compétiteurs se mirent aussitôt, au grand scandale du public, ù exercer la juridiction patriarcale. Puis, d'accord avec leurs électeur'· respectifs, ils envoyèrent en cour de Home des procureurs dûment accrédités, porteurs des lettres synodales habituelles. Le Saint-Siège se trouvait donc saisi de deux élections contestées. Des trois mesures suggérées au souverain pontife, l'annulation par soie administrative des actes des deux assemblées avec ordre dr procéder à une nouvelle élection, la convocation des deux élus a Home et l'obligation pour celui dont l'élection n'aurait pas été jugée légitime dc s'y fixer, enfin la solution dc l'affaire *judiciario ordine,* c'est a la dernière que Benoit XIV donna la préférence. A cet effet, il confia à une congrégation spéciale de cardinaux le mandat d'examiner les proces-verbaux des deux élections, d'entendre les représentants des parties en cause et d'étudier les documents qu'ils fourniraient. Les *dubia* s'établirent sous cette forme ; */. An ulla electio sustineatur? Et quatenus neutra; Ii. An sit danda sanatio, et cui? Et quatenus non sit danda; 111. Quomodo providendum?* La réponse devait être prononcée en présence du souverain pontife lui même. L'instruction de l'allaire une fois terminée, hi congrégation tint séance devant le pape, le 13 février 1713; elle proposa, Λ l'unanimité des voix, la solution suivante :

Pleno auditis viris missis a pnrfati* electis, et defensoribus, ne recognitis omnibus scripturis, pro utniqur juirtr productis, communi voto ccnsult, attentis peculiaribus, nc gravibus nuilitntibus, in dictis electionibus repertis, neutram electionem, seu postulationem sustineri, nec c>*c locum sanationi nHeujus, ner non, cassata utraque electione, seu postulatione, per Sanctissimum Dominum Nostrum esse, juxta Micros canones, ct stylum Inconcussum Sedit Apostohcii' in similibus casibus, providendam r.x integro profatam Ecclesiam patriarchal* tn de jM-rsona slid bene s Imi. et quatimus eam providerit In aliquem episcopum, provisionem heri, précédente solutione vinculi cum ejus Ecclrsia, eaque omnia Congregatio submisit judicio Sanctitatis Sua·.

Le pape approuva cette résolution dont (’intérêt, pour nous, réside surtout dans les motifs juridiques qui l'ont inspirée. Le cas était sans précédent dans l'histoire maronite ct aucun texte législatif ne prévoyait celte éventualité. (Sn outre, l'assemblée tenue, le 1 juillet 1631, chez le cardinal Pamphili (le futur Innocent N) et dont Benoit XIV lui-même nous rapporte les conclusions, avait déclaré que les lois générales de l'Église n'attcigmdent pas les Orientaux *nisi in tribus casibus : primo, in materia dogmatum fidei*, secundo, si Papa explicite in suis constitutionibus factat mentionem et disponat de pm dictis; tertio, si implicite in iisdem constitutionibus dc cis disponat, ut in casibus appellationum ad luturum concilium.* Conrtit. *Allatae sunt,* 2o Juillet 1755« $ I L

Or, au fait, c'est le droit des *Décrétale** qu'on appliqua à l'élection de l'archevêque d'Arka : *Quoa si cos* (il s'agit des électeurs) *vocatos non fuisse constiterit. sed contemptos, infirmanda erit penitus electio taliter celebrata, nisi postea propter bonum pacis curaverint consentire. C.* 28, Λ. *De electione et elccli potestate,* I, vi; cf. aussi *ibid.,c.* 36 ct 55. On (it valoir ensuite, entre autres circonstances aggravantes, la prise de possession de l'office patriannl avant la vérification par le Saint-Siège des opérations électorales ct la confirmation de l'élu. Plus graves encore étaient les

causes qui viciaient l'autre élection. D'abord, on ne pouvait sc prévaloir d'un droit de dévolution, puisqu'on n'avait pas obtenu, au préalable, une .sentence du supérieur, cassant l'élection ou la déclarant non avenue En second lieu, l'ordination des deux évêques était illégale, et, partant, la formation d'un nouveau collège électoral contraire aux canons. En tin. Mgr de Chypre avait été élu au milieu du tumulte populaire et avec l'ingérence du pouvoir séculier. Noir *Pela·zione di alcuni accidenti,* p. 16-19; l'allocution de Berndt XIV au consistoire du 13 juillet 1711, dans De Martinis. *Jus ponti/.,* t. ni, p. 152. Les deux élections furent donc déclarées milles et les droits des électeurs dévolus au souverain pontife. La législation de l'Eglisc maronite n'ayant rien indiqué touchant cette question, rassemblée cardinalice ne voyait pas comment s'en tirer autrement. On se réclamait, sans doute, du c 23, A*. *De electione et electi potestate,* I, vi, et de sa Glose ou du c. 18, *De electione et electi potestate,* i, vj, in VI·. Mais dans le cas présent, l'adaptation en était, peut-être, un peu forcée. Quoi qu'il en soit, la résolution, homologuée par le pouvoir suprême, usait force légale; elle créait un précédent juridique. En clfet, le pape, déclarant se réserver, pour cette fois, la provision du siège patriarcal, rendait toute objection inutile. Voir les brefs *Quod non humana,* 13 mars 1713, et *Magna non minus,* I I mars de la même année, dans De Martinis, *Jus pontifie,* t. ni. p. 96-98.

Mais le lendemain, Benoit XIV se hâta de rassurer l'épiscopat maronite au sujet de scs droits électifs, *ibid.,* p. 96-97. (''est donc le pape qui, se substituant aux électeurs, allait pourvoir *ex integro* à la collation de la dignité patriarcale. Sun choix se porta sur le doyen de l'épiscopat, Simon 'Aouad. archevêque de Damas. *Est ille inter episcopos maromtas decanus; aberat longe a turbarum prwsentium tumultu, guibus se minime miscuerat; seseque ab omni ambitu alienum stenderat. cum omnem operam posuisset, ne patriarcha eligeretur* Allocution consistoriale du 13 juillet 1711, dans De Martinis, *Jus pontif.,* I m. p. 153. Voir aussi le bref *Nuper ad nos,* IG mars 1713, *ibid.,* p. 99-103. Au surplus. 'Aouad était un prélat instruit et d'une doctrine sûre.

Mais comment procéder à l'exécution de la vntence pontificale? Dans certains milieux de la curie, on se montrait inquiet : imposer d'office un patriarche qui n'a pas clé élu, ne serait-ce pas pour les maronites une came de schisme? On lit part de cette crainte au souvendu pontife. Mais on raisonnait sans tenir compte du long passé d'un peuple. Les maronites, fort jaloux de leurs traditions catholiques, ne pouvaient guère songer à une révolte contre un ordre venu de Home. Néanmoins, le pape crut plus sage d'employer quelques précautions. I) nomma un ancien custode de Terre-Sainte, le P. Giacomo di Lucca, ablegat et commissaire apostolique aux lins de signifier aux maronites les décisions du Saint-Siège Mais le P. Giacomo n'était pas a Home; la Propagande l'avait chargé d'une mission en Palestine. D'autre part, on ne voulait pas notifier aux agents des deux patriarches les mesures pontificales. On envoya â l'ablegat les brefs et les Instructions nécessaires par un homme de confiance, le P. Luigi di Caval Maggiore, également mineur observant in. Bref *Nuper ad sedandas,* 16 man 1713, dans *Jus pontifie,, ibid.,* p. 101. Le pape le chargeait ans i par le même bref de mettre la main à l'exécution des ordres confiés au P. Felice. A ces documents, le cardinal Pctra. préfet de la Propagande. joignit deux lettres au consul de France â Sidon et au grand émir du Liban, les priant de prêter leur concours ;ï l'envoyé pontifical.

Ayant reçu les instructions dr Borne, le P. Giacomo se rendit au pay* des maronites, et d s'acquitta de son mandat a la satisfaction generale. *Idem reverendissimus ablegatus vester,* écrivaient les évêques maronite» au pape, *munere suo apud nos prudenter, sapienter, ac studiosissime defunctus est. Jus pontifie.,* p. 155. Les pourparlers ne traînèrent pas en longueur. Les Jet très pontificales étaient parties de Home au mois do mars 17 13; et le 7 octobre suivant, l'épiscopat maronite se trouvait déjà réuni au couvent de Marisa pour témoigner publiquement de son obédience au nouveau patriarche et procéder à son intronisai ion rituelle, qui s'accomplit le 11 du même mois. Après quoi, plusieurs documents furent rédigés, qui attestaient la pleine soumission des maronites aux ordres du Saint-Siège : procès-verbal des actes de l'assemblée de Marisa, lettres adressées au pape par le patriarche, les évêques et la famille El-Khazcn, procuration chargeant Asséman i de .solliciter le pallium. Le tout fut porté à Borne par le P. Desiderio da Ca.sabasciana, secrétaire de l'ablegat

Au consistoire du 13 juillet 1711, Benoît XI\ lit l'éloge des maronites et accorda le pallium à Simon 'Aouad. Voir les *Actes* de ce consistoire dans *Jus pontifie.,* t. ni. p. 151-156, et dans Anaïssi. *Hull,* p. 292-308. Voir aussi la *Helazione di alcuni accidenti,* p. 19-30; diverses lettres pontificales du 11 août 1711 et du 20 juillet 1746, dans *Jus pontifie,,* t. ni, p. 157-159, 289-291, et dans Anaïssi, *Hull.,* p. 308-316.

La paix, ainsi rétablie dans l'Eglisc maronite, (ut de courte durée. I ne cpierelle surgit bientôt entre le patriarche et cinq évêques. Ceux-ci poussèrent l'audace jusqu'à contester la juridiction de leur chef, à défendre au clergé et aux fidèles de leurs diocèses de le reconnaître, et à nommer provisoirement un vicaire ou administrateur patriarcal. Patriarche et dissidents portèrent leurs plaintes, en 1715, devant la cour romaine. La majorité numérique, qui soutenait le patriarche, était aussi la *pars sanior* du clergé et de la nation. Le pape députa au Liban un homme bien qualifié pour rétablir la concorde, Fr. Desiderio da Casabasciana, custode de 'ferre-.Sainte. Il le chargea aussi de promouvoir l'observation du synode libanais et des différentes ordonnances pontificales, rendues à celte occasion. Voir les brefs A *dilecto filio* au patriarche. 10 juillet 1716; *Nemini sane* au P. Desiderio. 22 juillet 1716; *Non possumus* aux cinq évêques en question, et *Pnrclara de constanti* au clergé et aux fidèles de leurs diocèses, même date, dans *Jus pontifie.,* t. m. p. 289-29 1.

Les 28-30 novembre 1755, Simon 'Aouad réunit, obéissant à une lettre de Benoit XIV (6 mars 1751), une assemblée synodale pour assurer la mise en pratique du concile du Liban. Les actes de celte assemblée sont dans Chartoûnl, *i.cs synodes maronites,* Beyrouth, 1901. p. 9-1 I; cf. la lettre de Benoit XIV. *Quoniam,* dans *Jus pontifie.,* t. m. p 560-561. \u rapport du patriarche Mas'ad (cité par le P. Marfouche dans *Al-Machriq,* t. vi, p. 890), le même prélat aurait tenu un premier synode, le 12 septembre 171 L Malgré nos recherches au Liban et ailleurs, nous n'en avons pu trouver le texte nulle part.

C'est sous le pontificat de Simon 'Aouad que se produisirent les premières agitations causées pur la célèbre visionnaire I lendiyé ou 1 lendiyah. De son vnii nom Anne, surnommée ensuite I lendiyé, elle naquit de la famille 'Ajevmi, à \lep, le 6 août 1720. Elevée pieusement par sa mère, elle se livra, des l'enfance, a l'enthousiasme d'une mystique exagérée, A l'âge de douze ans. elle fut admise dans la confrérie du Sacré-Cœur, fondée à Alep par les jésuites, puis dirigée par les lazaristes. A dix-huit ans. elle se mit sous la conduite fin P. Antoine Venturi, S. J. Celui-ci eut le tort de ne pas régler son mysticisme, et de laisser son esprit trop imaginatif s'enivrer d'illusions r<»ma-

nvsqucs. Malgré lout, sa dirigée acquit de bonne heure une grande réputation de sainteté. Dès lors, on comprend l'in fluence considérable qu'elle put exercer dans un pays profondément religieux, facilement enclin au mysticisme, au milieu d'un peuple à la foi vive et à la piété simple. Les jésuites commencèrent par la patronner. Après l'avoir agrégée spirituellement a la Compagnie, ils voulaient la faire entrer au couvent de la Visitation, établi, sous leur direction, â 'Antoura, dans le Kasrawân. Malgré un séjour de près de huit mois chez les visitandincs, elle refusa obstinément d'y prendre le voile, persuadée d'avoir à remplir une mlsyion spéciale. Noire-Seigneur lui était apparu â plusieurs reprises, disait-elle, et lui avait intimé l'ordre de jeter les bases d'une nouvelle congrégation sous le vocable du Sacré-Cœur. Ce devait être proprement le but de son action; et nous la verrons le poursuivre avec opiniâtreté. De 'Antoura, on la transféra au couvent maronite de Saint-Jean-Baptiste de Harache, situé dans la même région. Elle y passa près de deux ans. toujours inflexible dans son idée. Enfin, la congrégation projetée fut fondée ù Békorki (localité voisine de Harache et de 'Antoura) et sa règle approuvée par le patriarche Simon 'Aouad et certains évêques maronltês <.'était en 1750.

Entre temps, les jésuites s'étaient déclarés contre l lendiyé cl avaient fait rappeler en Europe son directeur. le P. Venturi. Naturellement, le patriarche se trous ait être le premier de ses défenseurs. Certains personnages appartenant ù d'autres communautés chrétiennes de la Syrie, l'émir de la Montagne lui-même, Molham Chihâb (1732-17511, la soutenaient. Toutefois, un peu inquiet, Simon 'Aouad chargea un prêtre fort instruit. Michel ladel, de faire une enquête sérieuse sur Hendiyé et sa congrégation. Eadcl, à la suite de son enquête, rédigea un rapport élogieux. Le patriarche le publia; et dès lors. le conflit s'envenima entre lui et les jésuites. Ces derniers, portèrent la question à Home, et ne manquèrent pas de desservir le patriarche et les évêques auprès du Saint-Siège. Les choses en vinrent au point que 'Aouad se crut obligé d'interdire aux maronites, sous peine d'excommunication. tout rapport avec les Pères de la Compagnie. Voir P. 'Abboud, *Biographie de Hendiyé* (en arabe), Beyrouth, 1910, p. 1-5(1; deux rapports de Fr. Desiderio da Casabasciana, ablégat apostolique, dans P. 'Abboud, *Hclazioni della nazione maronita colla Santa Scdc net secolo* Λ'17//, t. i. Beyrouth. 1909, p. 78 sq., 100 sq. Ce n'est donc pas, comme on l'a prétendu, parce que les Jésuites s'étalent déclares contre la superstition de recueillir et de distribuer en reliques le sang de Hendiyé, que le patriarche porta celte mesure.

Par *le bref Ad supremam* du l janvier 1752, le pape blâma Simon 'Aouad de s'être prononcé dans une affaire de telle importance sans avoir, au préalable, consulté le Saint-Siège; il supprima en même temps la congrégation du Sacré-Cœur et ordonna le transfert de l iendivé dans un autre monastère. Voir le bref dans *Jus. pontifie.,* t. m, p. 182-183. Voir aussi un autre bref *Alias nostras,* 15 janvier 1753, dans B. Pc Martinis. *Benedicti XIV acta,* I. π, p. 122-121; une lettre de .1. S Assémani Λ l'archevêque d'Alcp, dans 'Abboud. */{elationi,* t. i, p. 37-39 de la partie arabe. Puis, le 9 décembre suivant, il envoya auprès des maronites un ablégat apostolique, *I'r.* Desiderio da Casabasciana, qui avait passe plusieurs années (1713 1750) au milieu d'eux, cl le chargea de mener une enquête approfondie sur l'affaire de Hendiyé. Voir les brefs *1/asce nostras,* 9 décembre 1752; *Immensa pastorum* et *Ex ipsis aliorum.* même date, dans B. De Martinis, *Benedicti* .V/ V *uda.* t. il. p. 118 120.

Louvoyé pontifical arriva â Sidon vers la fin d'avril 1753; de la il sr rendit auprès du patriarche, au couvent de Machmouchet (Liban sud), ou les circonstances avaient obligé Simon ' \ouad a fixer m résidence. Le premier dé ir de l'ablegat était de réconcilier 'Aouad et les jésuites. Les pourparlers dans ce sens furent laborieux; mais on a tort d'attnburr les difficulté. au patriarche. Sur ce point le long rapport de l'aidégat donne toutes les précisions désirables- Texte dans P. Abboud. *Hclazioni,* t i, p. lOO 118 On peut y voir aussi comment le patriarche Justifie sa conduite dans toute cette affaire.

La visite apostolique commença le 18 mai 1753, pour être terminée le 17 juillet vuiv.int. L'aidégat visita le couvent de Békorki aussi bien que les deux monastères de 'Antoura et dr Harache, où Hendiyé avait séjourné avant la fondation de sa congrégation du Sacré-Cœur. Le résultat de l'enquête fut très favorable a la visionnaire. \ oir une déclaration dr l'ablégal. *ibid..* t. n, p. 531. cl son rapport, 1.1, p. 131 190 de la partie italienne. Dans ces conditions, on ne jugea pas â propos d'appliquer à l'endroit de Hendiyé et de son œuvre les ordres du Saint-Siège. Celte conduite était d'autant plus justifiée que les circonstances n'auraient guère permis d'agir autrement, */bld.,* t f, p. 129-131. Cependant, l'agitation ne touchait pas a sa lin; elle devait donner lieu, entre Rome et le I.iban. à d'autres allées et venues.

De retour à Borne, br. Dedderio ht pari de scs impressions au souverain pontife. Benoit NIV adressa alors au patriarche la lettre *Benedictus i)ei s* du 12 mars 1751. Voici le passage qui concerne Hendiyé : *Denique quoad dilectam in Christo filiam Annam A genu* (Hendiyé 'Ajeymi) *puellam Aleppinam muneris tui partes esse ducimus, ut ipsa a piis prudentibusque animarum directoribus instruatur atque adsistatur, ut procul absit a publica hominum frequentia, plausu, et acclamatione, ne vel levis umbra vanitatis virtutem ipsius offendat ac periculis exponat, neque novis dissidiis, dissensionibus et offensionibus detur occatio. Ceterum si quidquam amplius hac in re opus fuerit, non omittemus fraternitati hur significare. Jus pontifie.,* t. m, p. 350, n. L Mais le paj>e <jui avait en pareilles matières une compétence particulière voulut savoir le lin mot de celle affaire. Il demanda à l r. Desiderio d'écrire un rapport circonstancié sur les vertus d Hendiyé et les grâces dont elle prétendait être favo risée. Dans ce Iras ail, il devait faire état uniquement des faits et des informations enregistrés par lui-même. En outre, *h·* pape confia à d'autres, notamment au P. Isidore Afancinl, des minimes, le soin d'examiner les écrits relatifs à Hendiyé et â sa congrégation. P. 'Abboud, *Biographie, p. 126,129. 131-146.* L'ablégal formula ses conclusions dans le sens d'une action sur naturelle. Voir P. 'Abboud, *Brlazioni,* t. i, *p.* 134-190. Les autres consullcurs fun*nt d'un avis contraire. Rapport du P. Mancini dans 'Abboud, *ibid.,* p. 195-21 L \ oir aussi le résumé d'un autre nq>port dans la *Biographie de Hendiyé, p.* 143-146. Ce (pie voyant. Je pape réunit, au mois de janvier 1755, une assemblée de cardinaux pour trancher la question, et le 25 du même mois, la Projiagande écrivait au patriarche en traitant ·*d'illusions manifestes · les cxtæes, visions et révélations de la voyante et de · crédulité » la conduitc de ses directeurs. 'Abboud, *Brlazioni,* t. i, p. 213; voir aussi *ibid.,* p. 289, le rapport du cardinal Boschi de 1779. En conséquence, Benoit .XIV imposait â la voyante égarée un nouveau directeur spirituel. I r. Carlo Innoccnzo di Cuneo, franciscain de l'observance. *Ibid.,* p. 215. Celui-ci se présenta au patriarclie qui donna des ordres conformes à la décision puntifk cale. Cette histoire ne finit pas pour autant. Hendiyé ne trouva pas la décision de son goût. Elle accepta le nouveau directeur, mais en apparence seulement.

car clic n'en continua pas moins scs relations avec l'ancien. Aussi le P. di Cuneo ne larda-t-il pas à quitter le couvent de Békorki. P. 'Abboud, *Biographie de Jfendiné,* p. 148-151,

Sur ces entrefaites, le patriarche Simon *Aouad mourut à Machmouchet, le 12 février 1756; le 28. j'archevêque de Chypre, Tobie El-Khaicn, était élu à sa place selon les dispositions du synode du Liban, et préconisé au consistoire du 27 mars 1757. Les actes <lc ce consistoire et les documents relatifs A l'élection de Toblc El-Khazcn, dans Jus *pontifie·.* t. m. p. 681·686, t vîî. p. 181-186; Anafcsi, *Bull.,* p. 351-371.

Le nouveau patriarche établit sa résidence dans le Kasrawân, surtout au couvent de Mar-Rouhana. Au début de son pontificat, il se montra très soucieux de Jn mise en pratique du synode libanais. A cette lin. il réunit l'année même de son élection, le 25 août, un concile au monastère de Saint-Antoine de Beq'ata (Kasrawân). Texte de ce concile dans Chartoùnf, op. c/L. p.l 1-17. Mais bientôt, il chercha, sans pourtant y réussir, à porter atteinte à la division canonique des éparchics, établie dans rassemblée de 1736. P. 'Abboud *Biographie du patriarche Joseph Esléphan,* p. 8-10.

Tobie ETKhazen n'était ni adversaire, ni chaud partisan de Hendiyé, dont la réputation allait croissant et dont l'œuvre se consolidait, La lettre de la Propagande avait déclaré fausses, il est vrai, les apparitions, les extases et les révélations, racontées par elle, mais sans rien dire de sa conduite morale, ni de sa congrégation. Rime oubliait, semblait-il, la condamnation portée quelques années auparavant. Du reste, vu les difficultés de communications, les décisions pontificales ne pouvaient atteindre facilement le publia D'autre part, les doctrines théologiques et spirituelles que la voyante se mit à dicter faisaient monter sa personne dans l'estime populaire. Comment pouvait-on croire à une science purement humaine alors que Hendiyé savait à peine lire l'arabe? Les vérités qu elle énonçait passaient, aux yeux du public, pour le reflet des connaissances divines. Cette conviction gagnait d'autant plus les âmes simples et pieuses que la supérieure de Békorki affirmait être unie au Christ d'une union réelle, hypoAatiquc (!). P. 'Abboud. *Biographie de Hendiyé.* append., p. 38-10. En réalité, les doctrines qu'elle propageait n'avaient rien d'original; c'était tout simplement un amalgame d'idées extraites de diver* ouvrages de théologie dogmatique ou morale, exprimées en arabe par quelques élèves de Home. Rapport di cardinal Boscld, 25 juin 1779, dans P. 'Abboud. *Belaxioni.* t. i, p. 287-288. .Mais, installée a Békorki. dans un site enchanteur, tout baigné de l'azur du ciel et de la mer, Hendiyé se laisxalt aller à un enthousiasme mystique que la prudence d'aucun directeur expérimenté ne canalisait. Son couvent devenait un but de pèlerinage. La fièvre ne connut plus de bontés lonqu'en 1759 et en 1768, Clément XIH accorda des indulgences à la fondatrice, aux religieuses â la confrérie et aux Visiteurs de Békorki. 'Abboud. *Biographie de Hendiyé.* p. 155-156 et append., p. 35-37.

Le successeur de Tobie El-Khazcn allait donner à l'œuvre de Hendiyé une impulsion plus forte encore. Tobie mourut le 29 mai 1766. Le neuvième jour qui suivit le décès, le collège électoral s'assembla au couvent de .Mar-Challila et, le 9 juin, lui donna comme successeur, à l'unanimité des voix. Joseph Esléphan, que sa vertu, sa science et son profond attachement au Saint-Siège imposaient a l'estime de tous. Voir la lettre synodale des évêque*, 10 juin 1766. dans 'Abboud. *Biographie, du patriarche Joseph Esléphan.* append., p. 53-51 et l'allocution consistoriale du 6 avril 1767, dans De Martinis, *Jus pontifie.,* t. iv, p. 148. On a prétendu qu'il fallait attribuer l'élection d? Joseph Estéphan a dei manœuvre» frauduleuses de Hendiyé; cette assertion ne repose sur aucun fondement sérieux. Le nouveau patriarche fixa sa résidence A Ghosta (Kasrawân), au couvent de Saint-Joseph Al-Hosn. qu'il venait de fonder. Ardent promoteur de la discipline ecclésiastique, il avait à cœur d'appliquer la réforme du synode libanais. Pour aplanir plus sûrement les obtacles, il jugea nécessaire de faire intervenir dans ce but l'autorité romaine. Il écrivit donc A la Propagande, et Clément XIH lui répondit, le 2 août 1767. pour approuver ses projets. *Jus pontifie.,* t. iv, p. 149-150. Fort de ce document, il prépara le synode de Ghosta dont les séances furent tenues du 16 au 21 septembre 1768. en présence d'un délégué apostolique, Fr. Luigi da Bastia, custode de Terre-Sainte, et de quelques missionnaires franciscains et capucins. Cependant, les actes ne portent que les signatures du patriarche et des évêques. La Propagande en approuva le texte, mais avec certaines restrictions, le l septembre 1769. Voir la lettre du cardinal Castelli, préfet de la Propagande, du 11 décembre 1769 et les instructions jointes A cette lettre, dans P. 'Abboud. *Helazioni.* 1.1, p. 226-231 de la partie arabe; le texte de ce synode dans Chartoûnî, *op. cit.,* p. 18..s

Pour assurer la stabilité d'une réforme, il importe surtout de former un clergé à la fois pieux et instruit. Joseph Esléphan le comprit et résolut de fonder au Liban, malgré les difficultés, un nouveau séminaire. Le 1 l janvier 1789. il convertit en maison nationale d'éducation pour les clercs, le couvent de 'Aïn-Warqa, sur lequel sa famille exerçait et exerce encore un droit de patronage. Le nouveau séminaire devait recevoir, â titre gratuit, seize élèves, A raison de deux par éparchie. plus deux de la famille Esléphan. Celte institution dont le besoin se faisait grandement sentir, a rendu, parla suite, les plus grands services. Toute une phalange de patriarches, d'évèques et de prêtres qui honorent l'tëglise maronite, sont sortis de 'Aïn-\\arqa -Joseph Jistcphan ne se préoccupait pas seulement de la réforme ecclésiastique. Les prérogatives de son siège et les intérêts spirituels et temporels de son peuple, lui tenaient à cœur. Pour les mieux défendre, il nomma, le l janvier 1771. le e.iré de Notre-Dame de Versailles, l'abbé Allard, son représentant près du Roi très chrétien, afin qu'il exécute nos commissions et celles de notre siège patriarcal d'Antioche. lequel est placé sous la protection de notre grand Roi. le Roi très clirétien de France et de Navarre. Traduction française publiée dans Ristclhucber. *op. cit.,* p. 280-281 ; original arabe dans 'Abboud. *Biographie du patriarche,* append., p. 66-67. En outre, il sollicita de Louis XVI, en faveur d'un illustre maronite, le cheikh Ghandour Sa'd El-Khoury. le rétablissement du consulat de France à Beyrouth. Ghandour était secrétaire de 1'émir de la Montagne, Joseph (Yoûsof) Chihâb. et son père avait joué auprès de lui le rôle de premier ministre. L'émir qui entretenait avec Louis X\ l des relations particulièrement cordiales et appréciait fort les mérites de son secrétaire, appuya la candidature. Risleihueber. *op. cit.,* p. 281 285 et 330; 'Abboud. *Biographie du patriarche,* p. 211-212. Par lettres patentes du l août 1787. Louis XVI nomma le cheikh Ghandour nu consulat de Beyrouth, resté vacant depuis la mort de Xaufcl l£l-Khnzcn (1752). Voir une traduction arabe de ces lettres dans la *Chronologie des patriarches maronites.* édit. ChartoûnL p. 58-59.

Les initiatives de .Mgr Estéphan, hardies et peut être quelquefois un peu prématurées, soulevèrent contre lui une forte opposition, notamment dans l'épiscopat et les monastères. Une campagne fut menée contre lui. furibonde et â grand fracas. Déjà en 1769, quelques évêques avaient tenu un conciliabule d'op-

position et exhalé leur rancœur dans une lettre collective adressée au peuple. ‘Abboud, *ibid.,* p. 17-18. Or le synode du Liban avait prévu ces actes d'insubordination : *Eamdem quoque excommunicationis sensentiam Sancta Synodus pronuntiat in episcopos et metropoli(anos, qui... conciliabulum aduersus eum* (patriarcham) *congregare, vel ipsum quoquomodo inhonorare seu scriptis vel dictis, infurlas quasdam contra cum promulgare, sub occasione quasi di/Jamatorum quorumdam criminum... pnesumpserint. Sedes enim patriarchalis a nemine, praterquam a Romano Pontifice, judicari potest.* Part. 111. c. vi. n. 10. Le patriarche ne ninnqua pas de rappeler aux récalcitrants la menace synodale; l’avertissement parut suffire pour les faire rentrer dans l’ordre. .Mais, le 29 novembre de la meme année, ils portèrent leur plainte devant la Propagande. Le cardinal Castelli, préfet de celle congrégation, leur répondit par un blâme. P. ‘Abboud, *Biographie du patriarche,* append., p. 67-76; cf. p. 18-20. Ils écrivirent de nouveau, mais cette fois directement au pape, le 25 septembre 1771. Quelques membres de la famille El-Khazen joignirent une lettre à la leur pour appuyer leurs doléances. Clément X IV répondit aux uns et aux autres en leur prodiguant de sages conseils et confia l'examen de l’affaire à la Propagande. Lettres *Accepimus,* 23 mai 1772, cl *Acceptis,* même date, dans *Jus pontifie.,* t. vu, p. 206-208. Loin d’adoucir les esprits, la réponse de Home les aigrit plutôt. L'opposition s’avisa de mettre à profil l'irritante question de l lendjyé.

La congrégation du Sacré-Cœur venait de prendre, sous les auspices du patriarche, un nouvel essor. Estéphan était un ardent apôtre de la dévotion au Cœur de Jésus. Il avait déclaré fête de précepte, dans son patriarcat, le premier vendredi après l’octave de la Fête-Dieu, et exigé qu’il fût célébré avec autant de solennité que Pâques et l’Ascension. P. 'Abboud. *Relazioni,* t. i, p. 199-205 de la partie arabe, cl t. n, p. 235-261. Il estimait une gloire pour l’Église maronite. à l'exemple de Simon 'Aouacl. d’avoir une institution sous le vocable du Sacré-Cœur. Aussi fut-il heureux d’approuver, â son tour, la congrégation de Békorki. à laquelle il agrégea même trois autres communautés <le religieuses. P. '.Abboud, *Biographie de Hendiyé,* p. 156-158; cf. p. 11-13. La protection déclarée de Jos. Ivstéphan exalta encore le prestige de la visionnaire, dont l’enthousiasme dévoyé ne connut désormais plus de limites. De graves rumeurs commençaient a circuler sur la personne de Hendiyé cl sur sa communauté; elles couraient la Montagne. Bientôt, aux réalités s'ajoutèrent les légendes, forgées par des esprits mécontents ou aigris. Parmi ceux qui menaient la cabale se trouvait le propre frère de Hendiyé, Nicolas 'Ajeymi, jésuite, naguère père spirituel et économe du couvent de Békorki. D’abord, défenseur décidé de sa sœur, il fit volte-face quand on le congédia du monastère, et se montra d’une violence extrême. Dans la suite, il est vrai, on le vit se rétracter cl reprendre son rôle d’apologiste. Il en fut de même du P. Arsène Diab. qui changea trois fois d'attitude, mais dont les propos corrosifs contribuèrent puissamment à la destruction de l’œuvre de Békorki. ‘Abboud, *Biographie de Hendiyé,* p. 159-171, 178-187. 193, 299-313, 315-317, et append, p. 47-19; *Rela:ioni,* t. I, p. 303-306; t. *u,* p. 106 sq. et 450-451. Hendiyé était devenue, pour ses détracteurs, la synthèse de toutes les hypocrisies, l’objet de toutes les malédictions, le symbole de l’orgueil, une flamine allumée dans l'enfer.

Les extravagances de celte pauvre fille, les étranges pratiques de son couvent servaient d’armes contre Joseph Estéphan. On le rendit responsable des méfaits de Békorki; on le vilipenda, on en fit un complice d’actes criminels. On voulait arriver à lui olcr tout crédit et à le pousser à l'écart, pantelant et déshonore. Voir sa lettre au préfet de la Propagande, dans P ‘ \boud. *Relazloni,* t. n. p. 182-PH Devant l'énormltê des calomnies, le peuple maronite restait consterné Les dénonciations pleuraient à la curie romaine Il fallut bien que le Saint-Siège intervint de nouveau. Deux missions pontificales furent députées en Syrie coup sur coup. Vint d’abord le P Valeriano di Praia, custode de Terre-Sainte. Arrivé a H irisa le 2 i Jullb (1773.il avait déjà terminé son enquête le lOseptembre. Helal ion dans ‘Abboud, *op. ctl„* t i, p. 217-232 N'ayant pu se faire lui-même une idée juste de la situation, il épousa l’opinion des opposants, mais quitta le Liban sans avoir rien réglé. Voir les plainte^ formulées par le patriarche, dans ' Xbbond. *Biographie du patriarche,* append., p 73-76: et comparer la relation du P. Valeriano avec une lettre adressée ik In Propagande, le 10 septembre 1773. par neuf évêques cl une déclaration signée par eux. dans ‘Abboud. *Relazioni,* t. i. p. 217-232; t. n, p. 351-355; *Biographie du patriarche,* p. 35-37.

D’accord avec une partie des évêques cl la plupart des notables, Estéphan dépêcha a Home, au mois d’août 1771, muni des documents nécessaires, l'archevêque de Damas, Arsène ’Abd’oul-Ahad (Dominique). P. 'Abboud, *Relazioni,* t. n. p. 382-383; *Biographie du patriarche,* p. II ; append, p. 75 Malheureusement. 1rs cardinaux de la Propagande avaient déjà st al né sur la question lorsque le messager patriarcal arriva à Home. Il n’y arriva, en effet, que vers la lin de l’année 1771, et la décision était rendue depuis le 8 juillet. La S. Congrégation, il est vrai, révrsa l’affaire plus tard, le 22 mars 1777, mais sans apporter à ses solutions de bien substantielles retouches C'est que les ennemis du patriarche avaient acquis, dans les milieux de lu curie, une telle influence qu’en 1777 Mgr Xrsène qui était à Home depuis trois ans n’avait pas encore pu obtenir une audience du pape et exposer lui-même Je but de sa mission. Lettre de dos. Estéphan à Pic VI.29 juin 1777, dans P. ‘Abboud, *Biographie du patriarche,* p. 61-63; cf. p. 58; *Relazioni,* t. r, p. 217 sq, cl 277 sq.

La Propagande confia l'exécut’on des décrets du 8 juillet 1771 à un autre franciscain. IT. Pietro Craved da Moret tn. Celui-ci arriva au Kasrawân vers la fin de Janvier 1775; il fixa sa résidence au couvent de Harlsa. Il serait trop long d’exposer en détail la manière dont il s’acquitta de sa mission. Il nous suffira de dire que. s’étant trouvé en face d'un patriarche profondément versé dans la connaissance du droit canonique et d’une remarquable ténacité pour In défense de ses prérogatives, il se mit à la tète de l’opposition. Il prit une attitude si violente que les ennemis d'Estéphan se croyaient tout permis. Par exemple, fort de l’appui du délégué, un évêque alla jusqu’à insulter publiquement le patriarche, le traitant de païen, de publicain, dans une lettre pastorale qu'il fit lire le jour de Pâques 1775, a la cathédrale de Beyrouth. P. ‘Abboud, *Biographie du patriarche,* p. 51. La conduite de IT. P da Morctta indigna le supérieur du couvent franciscain de Harjsa. où le délégué séjournait; il la qualifie en termes durs dans un rapport qu'il rédigea en 1779 et que l'on conserve aux archives du couvent. Cité par ‘Abboud, *Biographie du patriarche,* p. 53-51. Le supérieur de Hansa parlait avec d’autant plus d’autorité qu’il voyait de ses veux la plupart des faits qu’il relate. Harisa. en effet, se trouve à proximité de Békorki et de Ghosta. Voir une relation cl diverses lettres du patriarche Estéphan à Louis .\\'I, au cardinal dr Bernis, au préfet de la Propagande; une lettre du patriarche mclkite catholique à In Propagande. 20 Juillet 1782; une lettre des Khazcn au roi de France, dans P. ‘ Abboud. *Relazioni,* t. n, p. 311-391, 196-199. et, dans la partir arabe.

p 390-395; *Biographie du patriarche,* p. 69-72, 128-131. Joseph Estéphan lui-même nous inet au courant de la méthode d'information du délégué apostolique : Celui-ci» dit-il, qualifie de voix publique celle de deux ou trois évêques et de quelques religieux et appelle vérité le produit de leur imagination. Lettre au préfet de la Propagande, 10 nov. 1780, dans •Abboud, *Relationi.* I. n, p. 389.

Les rapports de Pietro da Moret la transmettaient a Home l'écho fidèle de toutes les accusations colportées contre Estéphan. Il suffit de les lire pour sentir que leur auteur accueillait sans critique les histoires les plus étranges On racontait, par exemple, que le patriarche se prosternait devant Ilendiyé pour demander sa l>énédiclion et se faire réciter des prières sur la tête Et le délégué enregistre la chose comme authentique, sans remarquer combien elle cadrait mal avec le tempérament du personnage incriminé. Estéphan ne manqua pas, d'ailleurs, de protester contre de telles absurdités. Lettre â la Propagande, dans 'Abboud. *Relationi.* t. il, p. 514 sq. Veut-on mieux? Voici un fait attesté par un témoin oculaire et non suspect, le P. Tian (plus tard patriarche), qui, ayant terminé ses études a Home, fut désigné pour accompagner Craven dans une seconde mission dont nous parlerons plus loin. I n jour, lorsque Joseph Estéphan était privé de l'exercice de ses fonctions, Tian se trouvait à Békorki, chez le vicaire patriarcal. Celui-ci lui dit que le portrait de Hcndiyé était exposé prés du maître-autel. À l'église de Saint-Joseph de Ghosta. C'est l'église du couvent où Estéphan avait fixé sa residence. Tian s'y rendit aussitôt pour vérifier lui-même l'étrange affirmation qu'il venait d'entendre. H ne trouva à l'église aucune image qui pût offrir la moindre ressemblance avec la visionnaire. Voir la relation du cardinal Antonelli dans 'Abboud. *Relationi,* t. ii, p. 592-593. Le fait serait à peine croyable, s'il n'était raconté par un personnage tel que Tian. Or le vicaire patriarcal était l'homme de confiance du délégué apostolique et sa principale source d'information. Voir le rapport du supérieur du couvent franciscain de Hartsa dans 'Abboud, *biographie du patriarche,* p. 53. Vn tel détail peut édifier sur la facilité avec laquelle on chargeait le patriarche.

Quoi qu'il en soit, les rapports du délégué produisirent les plus fâcheuses conséquences. Le 25 juin 1779 la congrégation particulière chargée par le pape d'examiner et de juger cette question, faisant état des renseignements fournis par l'ablcgat. suspendit le patriarche de tout pouvoir d'ordre et de Juridiction, sauf celui de la prêtrise, et lui enjoignit de venir à Home pour y rendre raison de ses actes. Vn vicaire patriarcal était nommé, qui gérerait les affaires a la réserve des élections et des consécrations épiscopales. Ce décret fut confirmé par lettres apostoliques du 17 juillet 1779. Texte dans *Jus pontificium,* t. iv, p. 241. De toute évidence, la responsabilité de cette décision pèse lourdement sur le P. Valeriano di Prato et le P. Pietro Craven da Morelta, qui fournirent aux juges des informations erronnées.

Que le patriarche Estéphan ait été trompe dans l'aflairv de Ilendiyé, ce n'est pas douteux. Mais de là à ie rendre responsable des singulières extravagances de la visionnaire et surtout a faire de lui le complice des scandales commis au couvent de Békorki. Il y a loin. En tout cas, Estéphan ne se départit jamais de la soumission qu'il devait au chef de l'Église. Pietro da Morelta lui-même dut l'avouer dans sa lettre au secrétaire de la Propagande du 10 janvier 1779. Dans 'Abboud. *biographie de Hendiyé,* p. 264-265. Cf. aussi diverses lettres d'Estéphan dans 'Abboud. *biographie du patriarche,* p. 118-152; cf. aussi *ibid.,* p. 60, 61.73 et 78-80; *Relationi,* t. *n.* p. 182-191. 503-539; cf. *Ibid.,* la relation du cardinal Antonelli. 18 sept. 1781, t. n, p. 401-102.

Pour mieux comprendre la situation, il faut se rappeler que Home se fondait, dans la question de droit, sur le texte latin du synode du Liban, tandis que le patriarche n'en possédait que l'original arabe. Or, les deux textes, nous l'avons déjà dit. présentent de notables variantes. D'où divergence de vue dans l'appréciation juridique des faits. Mais il n'empêche qu'en tout le patriarche ne cessait de déclarer qu'il soumettait son jugement à celui de Home. La meilleure preuve, c'est qu'il n'hésita pas. dès qu'il reçut la sen lencc portée contre lui, Λ se conformer à l'ordre pontifical. Relation du cardinal Antonelli, 18 sept. 1781, dans 'Abboud. *up. cit,,* I il, p. 398 et 101, 102; Lettre d'Estéphan au préfet de la Propagande, II juin 1780. *ibid,.* p. 125-126, partie arabe, p. 386-389.

Quant â I lendiyé. elle reçut la récompense que méritaient les trouvailles de son Imagination. Rome la déclara victime d'illusions, la condamna ù rétracter scs prétendues révélations et à désavouer ses doctrines. qualifiées de fausses, téméraires et sentant l'hérésie. Puis on la relégua dans un monastère de tout repos. Quant ù la congrégation et à la confrérie du Sacré-Cœur,elles furent définitivement supprimées. Décrets de la Propagande, 25 juin 1779, confirmés par Pie \ I, dans *Jus pontifie,,* t. iv, p. 213-21 L Les maronites obéirent aux ordres de Home. Mais la conduite du P. da Morelta et du vicaire patriarcal, ù cette occasion, fut d'une injustice tellement criante que le Saint-Siège dut la blâmer. Lettre du cardinal Antonelli au vicaire patriarcal et relation du même, dans 'Abboud. *Relationi,* t. n. p. 108-116. 150-152. 177. 510-516; *Biographie de Hendiyé,* p. 299-313. Hendiyé. transférée au couvent de Saïdat-EI-Haqlah (N.-D. du Champ), y termina ses jours dans des sentiments meilleurs et passa de vie à trépas le 13 février 1798. P. 'Abboud. *Biographie de Hendiyé,* p. 313-320; *Biographie du patriarche,* p. 1 11-1 12.

L'Église maronite avait courbé le front sous le coup qui frappait son chef. Ce dernier, malgré les pénibles infirmités qui l'accablaient, se mit en route pour Home. A bout de forces, quand il arriva à Beyrouth, il s'y alita pendant 15 jours, sans pourtant renoncer à son voyage. Relation du cardinal Antonelli, dans 'Abboud. *Relationi,* t. n, p. 116; lettres du patriarche à la Propagande, *ibid.,* p. 386-389 de la partie arabe; *Biographie du patriarche,* p. 128-131. Avant de reprendre sa route pour se rendre à Sidon, il se fit délivrer par le pacha de cette ville un laissez-passer. A propos de ce permis, délivré uniquement pour donner à sa personne toute facilité de passage, le P. Pietro da Morelta et l'archevêque Michel El-Khazen, vicaire patriarcal, trouvèrent moyen d'attribuer au patriarche des intentions perverses. Mais le cardinal Antonelli fit justice de leurs calomnies. Cf. P. 'Abboud. *Relationi,* I. n. p. 117. L'infortuné patriarche poursuivit donc sa route Jusqu'à Sidon; à, il s'embarqua avec quatre prêtres qu'il avait choisis pour compagnons. Avec sa santé délabrée depuis longtemps, particulièrement ravagée par les derniers événements, il ne put résister à la fatigue du voyage : demi-mort lorsque le navire s'amarra dans le port de Calfta, le 8 juin 1780, il lui fut impossible d aller plus loin. Il descendit â l'hospice des carmes qui témoignèrent à son endroit de beaucoup d'égards. Mais ils n'étaient pas organisés pour recevoir de tels malades. Le lendemain, soutenu par quatre hommes, Estéphan fut conduit â cheval au monastère du Mont-Carmel. Les certificats donnés par trois médecins français, par le vicaire du Mont-Carmel et deux de scs religieux mirent le Saint-Siège nu courant de l'état lamentable de sa santé Au mépris de l'évidence* le vicaire pa-

friarcnl cl Pietro da Morelta ne voulurent voir qu'une teinte dans le triste étal du malheureux et ils ne sc gênèrent pas pour proclamer leur opinion. Relation du cardinal \ntonelli, *ibid.,* I. u, p. 119 123. Mgr Eslépban envoya à Borne, pour le représenter et défendre sa cause, les quatre prêtres qui raccompagnaient. Il leur remit, avec les documents nécessaires â sa réhabilitalion. des lettres pour le pape, le cardinal Castelli, les cardinaux de la Propagande: il écrivit aussi à Louis XVI et à son ambassadeur â Rome, le cardinal de Bernis. Quant à lui. il résolut d'attendre au Carmel la décision pontificale, mais toujours avec l'intention de reprendre son voyage si. dans la suite, son étal de santé le lui permettait. Relation du cardinal Antonelli *ibid.,* p. 121-127; cf. aussi p. 386-395 de la partie arabe; *Biographie du patriarche,* p. 7G-79.

Sur ces entrefaites, le vicaire patriarcal, Michel El-Kha7.cn, suivant le conseil de l'ablégat, Pietro da Morelta, convoqua, pour le 21 juillet 1780, un synode au couvent de Maïphouq. On tint, sous In présidence de l'ablégat. cinq sessions. Tous les décrets, rendus par Rome durant le patriarcal de Joseph Estéphan, y furent solennellement promulgués. Chose inutile, à la vérité, puisque ces décrets étaient déjà publiés cl appliqués. Pour faire œuvre nouvelle, on y ajouta, sous l'inspiration du delègue pontifical, quelques canons relatifs à la discipline du clergé et des fidèles. Le but de celle réunion synodale, déclaraient les Pères, était de mettre en pratique les décrets donnes ou envoyés au P. da Morelta, d'appliquer le synode du Liban et de rétablir la paix dans l'Église maronite. Au fond, ce n'était que pour assener le coup de grâce au pontificat de Joseph I-Xléphan. réduire ses fidèles partisans cl donner une occasion de chanter les louanges de l'ablégat et du vicaire patriarcal. Texte du synode dans 'Abboud, *Helaztoni,* t. n. p. 397 sq. de la partie arabe; relation du cardinal Antonelli. *ibid.,* p. 130-131. Dans sa lettre du 28 juillet 1780 au secrétaire de la Propagande, Pietro da Morelta se glorifie d'avoir bien accompli sa mission et de l'avoir couronnée par la tenue d'un pareil synode. Dans 'Abboud. *ibid.,* t. n. p. 432-433. En faisant son propre éloge, le délégué glorifiait du même coup le vicaire patriarcal, autour duquel les esprits, à son dire, s'unissaient. En d'autres termes, Estéphan troublait la paix; Michel El-Khazen était parvenu, sous les auspices du délégué apostolique· à rétablir l'ordre et la concorde. Mais Pietro da Morelta sc gardait bien d'avouer, dans sa lettre, qu'il avait dû recourir au bras séculier pour forcer les évêques à venir au synode. Voir la lettre de menace, écrite aux évêques, sur la demande de Pietro da Morelta. par le gouverneur de la Montagne, dans 'Abboud. *op. cil.,* I. u, p. 396 de la partie arabe. Telle était la belle concorde, vantée par le délégué! mais des lettres de protestation contre l'assemblée de Maïphouq ne devaient pas tarder à parvenir â Rome. Voir la relation du cardinal Antonelli, dans P. 'Abboud. *Helasioni,* t.u, p. 135-137; voir aussi /or. *cit.,* p. 311-386. 131-135. I n peu plus loin, la même relation du cardinal Antonelli montre que la concorde dont le P. Pietro da Morelta se glorifiait d'être le principal artisan n'était qu'une invention, p. 462 sq.

I ne fois le synode terminé. Pietro da Morelta reprit le chemin de Rome. De Chypre et d'Alexandrie, il adressa au patriarche, le 29 août cl le 6 octobre 1780. deux lettres peu courtoises, pour ne pas dire insolentes. 'Abboud, *ibid.,* t il, p. 113-1 I I de la partie arabe; *Biographie du patriarche,* p. 125-127. Le prélat exilé lui répondit, le 1° novembre 1780. en quelques mots secs. Niais, aussitôt après, le 9 et le 10 du même mois, il adressa à la Propagande deux longues lettres qui réduisent à néant les accusations de l'ablégat pontifical Texte dans 'Abboud. *Bclasioni,* t. π, p. 387-394;

mer. oh TiiéoE, cath.

Biographic du patriarche, p 12/ 131. A Home, la vérité commençait a se faire jour peu *a* peu. sur Ira injustices commises contre Estéphan. Antonelli, *ibid.,* I. n, p. 161 sq.

t n détail dut contribuer a ouvrir les yeux du Saint-Siège sur les agissements de l'opposition soutenue par l'ablégat : le traitement infligé au patriarche, réduit par elle à l'indigence. Voir scs lettres a la Propagande et au cheikh Sa ‹l El-Khoury dans 'Abboud. *op. cit.,* t. n, p. 509-510 et. partie arabe, p. 450-456; la lettre du patriarche melkite. I héodosc VI Dahân, a la 1T<^-pagande, 30 juillet 1782, *ibid.,* p. 165-460. S r l'ordre du souverain pontife, le cardinal Antonelli, préfet de la Propagande, adressa, le 21 sept 1783, a Michel El-Khazen. vicaire patriarcal, un blâme énergique. *Ibid* , p. 510-5 IG

Pourtant, le Saint-Siège ne jugeait pas encore à propos de rétablir Estéphan dans la possession du siège patriarcal. De retour à Home, en eflet, Plclro da Morelta répandait, sous forme de petits écrits pathétiques, la substance des rapports envoyés par lui du Liban, cl y déversait à pleines mains la défiance sur la personne du patriarche. On peut en juger par les quelques citations faites dans le rapport du cardinal Antonelli. *Ibid.,* p. 161-406. Aussi, Λ la réunion du 18 sept. 1781, la congrégation particulière chargée par le pape de tmiter les affaires maronites ajourna-t-elle la réintégration du patriarche pour lui faire signer, au préalable, une formule de rétractation. Cette formule, jointe à une lettre explicative, lui fut envoyée Je 29 septembre. 'Abboud, *Biographie du patriarche,* p. 153. Le décret d'ajournement du 18 septembre 1781 donna Heu. au Liban, a force commentaires. Les ennemis du prélat exilé voulaient assurer ra déchéance définitive. Ils estimèrent nécessaire de le disc réditer encore davantage; cl ils ne manquèrent pas de mettre en jeu tout ce qui pouvait exciter contre lui l'horreur de l'opinion. Le vicaire patriarcal cl scs partisans soumirent Hendiyé à un nouvel interrogatoire et lui extorquèrent contre Estéphan une déposition dictée par eux. lis surent si bien intimider la pauvre fille qu'elle répéta, devant le jury, les horreurs qu'on lui avait inculquées. Lettre d'Estéphan à la Propagande, 2 avril 1782. dans 'Abboud. *Belazioni,* t. ri, p 182-191. Les détracteurs avaient beau jeu, et Estéphan semblait au plus bas. Dans sa résidence forcée du Carmel, Je malheureux prélat suivait tout Je mouvement. Quami la nouvelle de l'interrogatoire forcé parvint à scs oreilles, blesse dans sa dignité, outré d'être sans cesse en butte aux pires calomnies, ulcéré de se voir acculé â la misère, il écrivit, Je 2 avril 1782, une lettre véhémente au Préfet de la Propagande. Texte dans 'Abboud, *op. cil.,* t. n, p. 182-191. A Home, on en trouva Je ton déplacé. Mais voici plus grave. La formule de rétractation fut remise au patriarche, le 21 juin 1782. par le P. Hilaire de Hennes, supérieur des capucins de Sidon. Estéphan s'avise, sans arrière-pensée. d'en modifier Je texte. Voir une lettre du patriarche melkite. Théodosc VI Dahân, au préfet de la Propagande, 20 juillet 1782, et une autre d'Estéphan, également au préfet de la Propagande. 29 mars 1781. dans 'Abboud, *op. rit.,* t. n, p. 465-469 cl 173-171: *Biographie du patriarche,* p. 153-156. En outre, on l'accusa d'avoir, malgré la suspense dont il était frappé, accordé des dispenses matrimoniales et levé des censures. Enfin on prétendit qu'il avait eu recours, pour être soutenu dans scs revendications, au pacha de Sidon. Aussi, à la congrégation tenue Je 15 septembre 1783, sa réhabilitation fut-elle encore une fois ajournée Relation du cardinal Antonelli. 21 sept. 1781. dans Je P. 'Abboud. *toc. cit., p.* 567 sq. Ces incidents amenèrent la Propagande ïi faire procéder sur place â une nouvelle enquête. Elle désigna au choix du sou-

* ~

verain pontife le même Pietro Cravcri da Moretta dont nous savons l'attitude, et, pour lui donner plus d'autorité, le fit sacrer évêque titulaire d'Énos. Relation du cardinal Antonelli, 21 sept. 1781. *ibid.t* p. 567·568.

Dans l'intervalle, le patriarche avait quitté le Canne), vers le milieu de juin 1782, pour se rendre au Liban. Il voulait se défendre contre les attaques répétées de scs ennemis ct régler, une (ois pour toutes, la question de son entretien. 'Abboud. *Relazioni,* t. U, p. 153-156 dc la partie arabe; *biographie du patriarche,* p. 152-153. Il alla trouver l'Émlr de la Montagne, Joseph Ghihôb, ct lui exposa le but de son voyage, le priant dc faire nommer comme arbitres les deux patriarches catholiques, melkitc et arménien, personnages intègres ct au-dessus de tout soupçon. L'émir Joseph approuva l'idée. Cependant, malgrc ses instances et celles dc son ministre, l'illustre cheikh maronite Sa'd El-Khouri, le vicaire patriarcal ct ses partisans n'acceplèrent pas de paraître en face de leur victime. Lettres de Sa'd El-Khoury ct du patriarche melkitc dans 'Abboud. *Relazioni,* t. n, p. 157 sq.; *biographie du patriarche,* p. 156 sq.

Mgr Cravcri repartit pour le Liban. Parmi les documents dont il était porteur, figuraient deux brefs, l'un pour l'cmir Joseph Chihàb cl l'autre pour l'épiscopal, le cierge cl le peuple maronites. Il choisit pour secrétaire un jeune prêtre, Joseph Tian (plus lard patriarche). qui venait de terminer ses études i\ Home, un *soggetlo dt molla probilà e capacitâ.* Relut. d'Antonelli, *op. cit.,* t. n, p. 568. Le visiteur apostolique ct Joseph Tian s'embarquèrent à Livourne dans les derniers jours de novembre 1783 et arrivèrent à Alexandrie le 12 janvier. L'évêque d'Énos jugea plus oportun de sc faire précéder au Liban, pour préparer les voies, par son secrétaire. Il remit donc à ce dernier les lettres de Borne ct d'autres qu'il écrivit lui-même. Tian arriva à Beyrouth Je 6 mars 1781 et exécuta sans tarder les ordres de son maître. Ce fut une déception générale lorsqu'on apprit que le patriarche n était pas reintegre dans ses fonctions, et que le pape reprochait aux maronites d'avoir désobéi à scs ordres. La déception s'accrut encore lorsqu'on apprit l'identité du nouveau délégué. On se rappelait trop ses anciens procédés. Aussi pria-t-on Tian de retourner â Rome en qualité de délégué national, chargé de défendre la cause de son Église auprès du Saint-Siège el de demander la réintégration du patriarche. Le jeune prêtre maronite resta quelque temps perplexe. Mais, ayant étudie dc près les faits et constaté l'injustice des accusations lancées contre Joseph Estéphan. il répondit a l'appel de ses compatriotes. Il lui avait fallu peu de temps, du reste, pour voir clair dans la situation. Homme du pays, il en connaissait les usages; il pouvait se mêler au peuple el l'amener à lui parler avec confiance.

Épiscopat, clergé, notables remirent les lettres à Tian. Le patriarche écrivit, de son côté, pour expliquer les actes dont on dénaturait l'intention cl se soumettre au jugement du Saint-Siège. Il copia de sa main la formule de retractation telle qu'elle avait été rédigée a Rome el la signa. Porteur de tous ces documenta, Tian quitta le Liban cl se dirigea vers Chypre pour y rencontrer Cravcri. Il tenait à lui exposer d'abord la situation telle qu'il la jugeait. La démarche était plus que correcte; l'évêque d'Énos ne l'apprécia point, lin acceptant de défendre la cause dc son patriarche, Tian perdait, aux yeux du délégué, les qualités de probité et d'impartialité qu'il s'était plu. d'abord, à reconnaître en lui. Aussi l'accueil fut-il glacial. Sans sc laisser décourager, Tian poursuivit son voyage. Le 7 juillet 1784, il était A Livourne ct, quelque temps après, à Rome. Il s'y trouvait en pays dc connaissance, el se mil â l'œuvre aussitôt. Scs conversations, scs rapports clairs et bien documentés projetèrent la lumière sur les accusations portées contre Estéphan; les mobiles de l'opposition apparurent sous leur vrai jour. Le résultat de cc travail fut celui que Tian espérait. Le 21 septembre 1781, la congrégation particulière pour les maronites, enfin tirée de son incertitude, prononça, en faveur du patriarche, le verdict dé Unit if, homologué ensuite par lettres apostoliques du 28 du même mois. Voir les documents dans 'Abboud, op. *at.,* t. n. p. 173-174 de la partie arabe, 567-604 et 607-611 de la partie italienne; *biographie du patriarche,* p. 181-188

Joseph Tian porta au Liban les précieux documents qui témoignaient de sa victoire et dc la sollicitude pontificale envers sa nation. 11 fut réservé ;ï l'évêque d'Énos d'aller lui-même au Kasrawân pour y promulguer solennellement les ordres du Saint-Siège. Cc fut le 11 février 1785. 'Abboud, *biographie du patriarche,* p. 178 sq. Le bref apostolique *Maximum nobis* du 28 sept. 1781 fait étal, il est vrai, d'un retour du patriarche à des sentiments meilleurs. A notre avis, il s'agit plutôt là d'une clause de .style. Les chefs d'accusation étaient, en effet, si graves que jamais le Saint-Siège n'aurait rétabli Estéphan dans ses fonctions patriarcales, s'il n'avait constaté l'innocence de l'inculpé.

Sur l'ordre du Saint-Siège. Estéphan réunit un synode à 'Am-Chaqiq. du 6 au 11 septembre 1786. Texte dans Abboud, op. *cit.,* I. n, p. 193-524. Mais Pie VI cassa les actes de celle assemblée *tamquam memorato Libanensi concilio contraria perniciosaque recto animarum regimini, ac libertatis juriumque episcopalium hvsiua.* Bref *Cum non sine,* 15 décembre 1787, dans *Jus pontifie.,* t. iv, p. 327-328. Le ton de la lettre pontificale reflète, sans doute, une survivance, dans les milieux de la curie, des intrigues de naguère. Une lettre de Michel El-Khazen du 15 mars 1789 au préfet de la Propagande porte bien à le croire. L'ancien vicaire patriarcal se plaignait de mesures qu'il avait pourtant admises lui-même à l'assemblée de 'Aïn-Chaqiq et qu'il devait encore admettre, plus lard, au synode île 1790. Voir sa lettre dans Anaïssi, *Collectio,* p. 151-156 Quoi qu'il en soit, l'attitude du patriarche, au synode dc 'Aïη-Chaqiq, reste, au point de vue juridique, à l'abri de tout reproche : il ne signa les actes qu'avec la réserve formelle de l'approbation de Rome: on ne peut donc dire qu'il ait contrevenu à aucune loi. Cf. Je synode dans 'Abboud, *ibid.,* p. 523.

Pie VI ordonna la tenue d'un nouveau synode, sous la présidence de Germanos Adam, métropolite melkitc d'Alep, désigné comme délégué apostolique. Le synode fut assemblé, du 3 au 18 décembre 1790, au couvent de Békorki; il avait pour principal but de pourvoir à l'application du synode du Mont-Liban cl des instructions pontificales. A lu ix· session, les Pères décrétèrent le transfert du siège patriarcal au couvent de Békorki. Texte synodal dans'Abboud, *op. cil.,* t. il, p. 537-603. Les actes de celte assemblée furent confirmés en partie par le Saint-Siège. Lettre dc la Propagande, 9 Juillet 1796, dans Anaïssi. *Collectio,* p. 160-166. Le patriarche Joseph Estéphan mourut Je* 22 avril 1793. Prélat de haute culture, écrivain facile, profondément versé dans les sciences ecclésiastique*, il a laissé de nombreux écrits. On a dc lui, entre autre*, plusieurs offices de saints, dignes d'une place de choix dans la littérature lyriaquc.

Le successeur d'Estéphan ne fut élu que le 10 septembre 1793. les évêques n'ayant pu se réunir avant cette date, à cause <l'unc épidémie dc peste qui ravageait le pays. I. assemblée électorale porta son choix sur Michel i-'adrl, archevêque dc Beyrouth, «pii dépêcha à Rome, pour solliciter le pallium et la confirma·

lion pontificale, l'archiprêlrc Georges Ghânem. Mais la dernière heure du patriarche avait déjà sonné, le 17 mai 1795, lorsque son messager parvint à la Mlle éternelle.

Le 1 l juin 1795, l'archevêque de Chypre, Philippe Gétnaïcl, était proclamé patriarche. 11 s'empressa, aussitôt élu, d'envoyer à Home le P. Arsène Qardâhl. Voir les lettres synodales dans Anaïssi, *Bull,,* p. 431-136. Au consistoire du 27 juin 1796, Pie VI le continua et lui accorda h· pallium, */bid.,* p. 131-113, cl *Collectio,* p. 158-159. Gémaïel ne gouverna l'Église maronite que quelques mois. 11 n'eut même pas le temps de recevoir le pallium et le bref de confirmation, conservés au couvent de N.-i). de ChouaTa (Liban). Le 28 avril 1796, fut élu, à sa place, l'archevêque Joseph Tian (ou Thlan). Le 21 juillet 1797, le pape ratifia le choix de l'épiscopat el accorda le pallium au nouveau patriarche. Anaïssi, *Hull.,* p. 4 13-151; Ghabriel. op. *cit.,* I. n *u,* p. 670.

Joseph I iaii dont la science théologique s'accompagnait d'une vaste érudition eut à défendre la primauté romaine contre les attaques de Germanos Adam, métropolite melkitc d'Alep, celui-là même que le Saint-Siège avait naguère envoyé comme délégué apostolique auprès des maronites. Voir la correspondance échangée entre les deux prélats dans Ghabriel, op. *cit* . t. π *a,* p. 701*710,

La discussion, si âpre fût-elle, ne déconcertait pas le théologien exercé cl le polémiste infatigable qu'était Joseph Tian. .Mais il eut à sc résigner devant les difficultés d'un ordre tout different, qui paralysèrent son action. Il s'agissait de liquider tout un long passé de troubles et dc scandales. Sans doute. Eadel el Gémaïel avaient exposé la situation au Saint-Siège. Mais la mort les emporta avant que le Saint-Siège eût donné ses directives. Joseph Tian s'employa dc foules ses forces à rétablir l'ordre et la paix. Voyant qu'il ne pouvait en venir à bout, il préféra se retirer el achever ses jours, à l'ombre d'un cloître. En 1809, il sc démit donc de ses fonctions patriarcales. Allocution consistoriale du 19 décembre 1811, dans *Jus pontifie.,* t. iv, p. 517.

Au patriarche démissionnaire succéda, le 8 juin 1809, Jean El-Hélou, évêque de Sainl-Jcan-d'Acrc. (Dans les documents, le mol arabe *iJ-Helou* est traduit en *doter.)* L'élection fut accomplie, suivant les prescriptions du synode du Liban, à la suite d'un ordre pontifical en date du 19 novembre 1808, déclarant la vacance du siège. Pic VII était déjà à Savone lorsque le dossier électoral arriva à Home. La Propagande en prit aussitôt connaissance; cl. ayant reconnu la légitimité des opérai ions, elle en informa le pape. Par lettre du 25 janvier 1810, celui-ci confirma le choix des évêques, laissant à plus tard les solennités accoutumées. Dc retour à Home, Pie VII, au consistoire du 19 décembre 1811, préconisa le nouveau patriarche et remit le pallium ù son procureur, le P. Arsène Qardâld (Cardachi). Les pièces relatives à cette affaire dans *Jus pontifie.,* t. iv, p. 516-520; Anaïssi, *Bull.,* p. 455-470.

Jean El-Ijîélou s'installa au vieux monastère dc Qannoùbln, bien délabré à la suite dc longues années d'abandon. 11 s'efforça d'en relever les ruines et de remettre en état ses propriétés. Les travaux dc restauration permirent de retrouver, au milieu des mines, le registre des meubles cl immeubles du monastère patriarcal, établi par Je patriarche Douaïhi. Grâce aux indications précises de cc document. Jean U-Hélou sc rendit comple des nombreux empiétements dont le domaine avait été l'objet, ct il entreprit de faire restituer â Qannoùbln les biens dont le privait une injuste •spoliation. Ghabriel. *ibid* , p. 729-730; Debs, *op. cit.,* I t. vin, p. 717 el 769. Les préoccupations matérielles, avec leur cortège fastidieux dc longues négociation*, ne l'empêchèrent pas de songer a une rv*laur>tiof. dans l'ordre spirituel. Il convertit notamment en séminaire le couvent dc Saint-J< an-.Marou de Kafarhal (eparcbic de Géball et Batroun). Del», *ibid.,* p. 747 et 791. Le plus grand événement du pontificat de Jean El-Hélou est la tenue du synode de LoaUah Le retour dc Pic Vil Λ Koine avait offert aux man»· nites une occasion de témoigner de la constance de leur fidélité au Vicaire du Christ; el, a cet effet, il* avaient envoyé à Home le P. Joseph Assémani pour offrir au pape l'hommage de leurs félicitations Cette démarche leur valut, avec les éloges du pape, le rapjtcl de la réforme concernant la résidence des éxéques ct les monastères mixtes et l'ordre de tenir un synode pour le reglement dc celte affaire. Bref /n *communi* du 1'" nov. 1816 el deux décrets dc la Propagande, joints â cc bref, dans Anaïssi, /fu//., p. 470-171. Le porteur des documents pontificaux fut l'envoyé maronite lui-même. Celui-ci dut arriver au Liban vers le milieu de 1817; le 15 février, en effet, il était encore à Home. Voir deux lettres de Pic V11 en date du 15 février 1817, dans Anaïssi, *Bull,,* p. 475-476. Après les discussion* préparatoires assez longues cl laborieuses, portant notamment sur les droits de patronat dont plusieurs couvents faisaient l'objet, les sessions commencèrent à N.-D. de Loaïsah, en présence d'Al. Gandolfi, délégué apostolique. La première, du 13 avril 1818, fut consacrée a la question des monastères. On les répartit en quatre catégories : séminaires, couvents dc moines, couvents de moniales ct *asceteria* pour les femmes menant la vie commune sans prononcer de vœux. I ne commission spéciale fut désignée pour trancher les litiges que les droits de patronage pourraient smelter. A la deuxième ses*ion, 1 l avril, on indiqua quels couvents serviraient dc résidence au patriarche et aux évêques, et l'on prit une excellente décision concernant les séminaires : le couvent dc Koumiyah (Kumjc) servirait de petit séminaire national cl 'Ain Warqa serait réservé exclusivement aux études dc rhétorique, de philosophie et de théologie. Par malheur, cette décision si favorable à la bonne formation du clergé resta lettre morte. Koumiyah devint un séminaire patriarcal tout comme *Aïn-\Varqa où l'on entrait enfant pour sortir prêtre. (On trouve les pièces relatives au synode de Loaïsah dans les archives dc la Propagande, *Atti* de 1818.)

Les actes du synode, signés par le délégué apostolique, le patriarche et les évêques, furent soumis, suivant les instructions du Saint-Siège, Λ l'approbation pontificale. La Propagande y apporta quelques corrections, ct quelques additions, que l'on peut remarquer dans le décret du 15 mars 1819. Pic \ 11, de vive voix d'abord, â l'audience du 1 avril, puis par lettres apostoliques du 25 mai. accorda l'approbation. *Collectio Incensis,* t. n, col. 575-580.

On pourrait s'étonner que les réformes du concile du Liban, en 1736, plus d'une fois sanctionnées par Home, n'aient été complètement réalisées qu'à la suite du synode dc 1818. Le Liban ne voyait pas 1rs choses avec les mêmes yeux que la curie. Les monastères mixtes ne choquaient pas le populaire, pas plus que la cohabitation, dans un séminaire, des élèves et des religieuses dc service n'étonne actuellement les occidentaux. Guère plu* que dans 1rs séminaires modernes on n'entendait parler dc scandales, et on ne voyait rien qui blessât la morale ou choquât le sens chrétien. En Orient, le souci dc la bonne tenue chez la femme ct la condition sociale qui lui est imposée écartent les dangers d'abus même *parmi les gens* du monde : à plus forte raison dans les monastères où fleurit la mortification corporelle. Cf. Dandlni, op. *cit., p.* 67-68, 75-76. Dc loin en loin, sans doute, quelques fâcheux incidents

se produisirent, et c'est ce qui motiva la reforme de 1736. Voir une lettre de trois évêques maronites, adressée à Home le 28 février 1733. dans le *cod. val. lut. 7262.* fol. 178 r* et v% Mais c elaient des cas isolés dont, parfois, on exagéra la portée. On pourrait citer ici quelques témoignages intéressants; contentons-nous de renvoyer aux textes suivants : une lettre du P. Fromage, S. J., dans les *Lettres édifiantes. Levant.* t. i, Lyon, 1819. p. 106 sq.; le comte Volney. *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 17*S3, *17ss et 17SS.* t. n, 1792, p. 18; H. Guys. *Beyrouth et le Liban. Belation d'un séjour de plusieurs années dans ce pays.* t. n. Pari . 1850. p. 185-187. Ces témoignages sont d'autant plus probants que leurs auteurs, témoins oculaires et d'un esprit observateur, ne manquent pas de relever les abus quand ils en rencontrent.

Somme toute, le régime des monastères mixtes n'impliquait pas grand danger pour la vertu, pas plus que la présence de sœurs dans les évêchés et les séminaires d'Occident n'entrave l'observation des vœux religieux et des obligations de l'état clérical. Dans ces conditions, les autorités locales responsables ne saisissaient pas trop Γurgence de la réforme. Ils la pressaient d'autant moins que beaucoup d'obstacles, même d'ordre matériel, s'opposaient a sa réalisation. Voir le synode de Békorki. tenu en 1790. sess. vu. dans 'Abboud, *Helazioni.* t. n. p. 577-580. Au surplus, Λ l'imitation du deuxieme concile de Xiccc, le synode du Mont-Liban tolère les monastères déjà existants, mais a la condition que les moines et les nonnes habitent deux corps de bâtiments, entièrement séparés. Part. IV. c. n, n. J6.

Quoi qu'il en soit, il fallut attendre l'avènement du patriarche Hobaïch pour assister A la disparition complète des monastères mixtes. Sa lettre du 26 septembre 1826, adressée aux communautés de moniales et de *femmes dévotes* vivant a la manière des religieuses, donna au régime le coup de grâce.

D'autres obstacles, d'ordre économique ou même politique, entravèrent l'application de la réforme relative à la résidence des évêques. On ne crée pas des évêchés du jour au lendemain, surtout quand les circonstances ne s'y prêtent pas. Nous avons dit qu'avant le synode du Mont-Liban, les évêques, considérés comme vicaires du patriarche, demeuraient généralement près de celui-ci ou habitaient un monastère ou un ermitage. Ayant divisé le patriarcat en eparchies, l'assemblée de 1736 leur imposa l'obligation de la résidence. A défaut de maisons épiscopales, les titulaires des nouveaux diocèses se fixèrent où ils purent, de préférence dans des couvents placés sous le patronage de leurs parents ou d'une famille qu'ils connaissaient, même en dehors de leur territoire. Cette situation ne tarda pas à engendrer des inconvénients graves, si bien que le synode de *Aïn-Chaqiq, en 1786, à la demande des notables de la nation, jugea nécessaire de rétablir la résidence des évêques auprès du patriarche. Text© dans 'Abboud. *op. cit.,* t. n, p. 193 sq. Les actes de celte assemblée, on l'a dit, furent annulés par Pie VI et les évêques continuèrent d'agir comme par le passé jusqu'en 1818. Le synode de Loafsah fixa le couvent où chacun d'eux vivrait, mais il fallut attendre le patriarcal de Joseph Hobaïch (1823-1815) pour voir l'application définitive des décrets concernant la résidence. A partir de 1835, les prélats maronites commencèrent â doter de demeures épiscopales leurs eparchies respectives. Actuellement, la résidence est strictement observée et chaque diocèse possède son évêché Debs, *Histoire de lu Syrie,* t vin, p. 769-770; P. Chebii, *Biographie du patriarche Douaihi.* p. 40-11.

Jean El-Hélou mourut le 12 mai 1823. Son succès *cur, Joseph Hobaïch (Habaisci), fut élu le 25, intronisé le 29. et le P. Basile Dursun, «lu couvent arménien

de Koralm, partit pour Home afin d'accomplir les démarches d'usage Hobaïch n'avait ni l'âge canonique (40 ans) ni la majorité des deux tiers, requise pour l'élection patriarcale. Lu Propagande, en examinant le doss er electoral, constata ces defauts, suffisants pour entacher de nullité l'acte du 25 mai 1823. .Mais le pape valida et confirma l'élection au consistoire du 3 mai 1821. Les pièces relatives à celte question sont dans le *Bullarium pontificium S, Congregat, de prop. fide.* t. v, p. 1-11; Anaïssi. *Bull.,* p. 187-501.

Energique, tenace, d'une piété exemplaire et d'une pureté de vie cl de doctrine irréprochables. Hobaïch dirigea toutes ses pensées vers l'observation des canons réformateurs du Mont-Liban, l'éducation du jeune clergé et la protection de la foi catholique dans les Aines populaires, l'n danger nouveau menaçait cellc-ci : des protestants venaient d'arriver a Beyrouth et commençaient leur propagande. Hobaïch édicta des mesures rigoureuses et brandit la menace des peines ecclésiastiques pour arrêter l'action des nouveaux venus.

Le collège de Rome n'existait plus depuis 1808 Le patriarche eût voulu le ressusciter; mais les circonstances firent échouer ses démarches. Voir les deux brefs *Magno semper.* 11 janvier 1830, et E7.M *dubium.* 1 I juillet 1832, dans *Jus pontifie.,* t. iv. p. 723; t. v. p. 47-18. H dut donc pourvoir à la formation cléricale avec les moyens dont il disposait sur place. Il le fit en réorganisant le séminaire de ' Aïn-Warqa et en érigeant deux nouveaux, celui de Mar-'Abdo Ilarharaïa. en 1830. et celui de Mar-Sarkis et Bakhos (saints Serge et Bacchus), en 1832. Comme 'Aïn-AVarqa et Roumlmiyah, les deux nouveaux séminaires ont rendu a l'Église maronite de très grands services. De plus, en 1810. Hobaïch fonda et (iota la société dite des *missionnaires évangéliques,* laquelle, toutefois, ne lui survécut pas longtemps.

Sans sc lasser, il rappelait prêtres et moines a l'observation des articles conciliaires, et. sous son pontifical. l'organisation paroissiale, notamment, fit un sérieux progrès.

Malheureusement. Hobaïch ne déployait pas le même zèle pour le maintien des traditions liturgiques, même de celles qu'avait sanctionnées l'assemblée de 1736. Sur scs instances, le Saint-Siège approuva l'édition d'un nouveau rituel, préparé sous le précédent patriarcat, mais que le secrétaire de la Propagande. Angelo Maï. plus tard cardinal, avait sévèrement censuré. Ce rituel, il faut bien le dire, n'est pas celui de l'Église maronite. P. Dib. *La liturgie maronite,* p. 89-101. Aux yeux des liturgislcs au moins, cette malencontreuse réforme du rit traditionnel projette une ombre sur ce pontificat, par ailleurs si bienfaisant.

Sa droiture, sa fermeté, sa sincérité valurent ù Hobarch non seulement la vénération de son clergé et de sa nation, mais l'estime des autorités ottomanes elles-mêmes. La Porte lui accorda la faveur d'avoir un chargé d'affaires à Constantinople, et lui envoya le mcdjidié de P· classe, distinction rare à cette époque. Les soucis de l'administration spirituelle n'empêchèrent pas Hobaïch de veiller aux intérêts temporels de son peuple. Afin de les mieux connaître et de les gérer plus efficacement. il établit le système de deux résidences : l'une, pour l'hiver, â Békorki. et l'autre, pour l'été, dans la région des cèdres. Mais, au lieu de laisser cette dernière dans la vallée de Qannoûblu. difficilement accessible, il la transféra à Dlmân. localité voisine, dominant la vallée. Il y bâtit une église et à côté d'elle, un cloître.

Les événements tragiques de 1811 remplirent les dernières années du pontificat de Hobaïch de tristesse et d'amertume. Ils fournirent aussi au patriarche. auquel ils imposèrent do lourds sacrifices et de cruelle'

préoccupations, l'occasion de donner In mesure de son intelligence, de son activité, de son énergie cl de sa chanté. Les chrétiens fuyaient devant les flammes» les massacres et toutes les horreurs de la guerre civile. Il fallait les recueillir, les protéger, les faire vivre. Hobaïch se dépensa sans compter, et mérita, de ce chef, de spéciales félicitations du pape Grégoire XV1. Bref *(Juum dilectus* du 16 février 1811. dans ./us pon-*tific.,* t. v. p. 263.

Au milieu de si cruelles épreuves, une tentative s'offrit à Hobaïch. L'agent diplomatique d'une puissauce qui voulait enlever à la France sa traditionnelle influence au Liban, essaya auprès de lui des marchandages fructueux. Peine perdue. Après de longs et inutiles essais, l'agent menaça le patriarche et les maronites des pires catastrophes. A quoi Hobaïch se contenta de répondre : · Les maronites ont la France dans le sang. Supposez que vous arriviez à me convaincre, mon peuple me lapiderait. · Ces détails sont relatés par un contemporain, le patriarche Jean I.Iadj; voir Darian, *Les maronites au Liban,* p. 296-298.

La déplorable transaction du double qAïinaqûmat prétendait introduire la paix au Liban. En réalité, elle prépara, comme on l'a dit ci-dessus, les troubles de 1815. Cette fois, le patriarche n'eut plus la force de supporter le choc. Frappé de paralysie, il tomba sur la brèche, comme un soldat, le 23 mai 1815. Sur le patriarche Hobaïch, voir Debs. *Histoire de la Syrie,* t. vin, p. 719, 769; Ghabricl, *op. cit.,* p. 757-767; le P. Mansoûr El-Hattoûnl. *op. rit.,* p. 253 sq.. 309-312. Nous avons aussi utilisé une biographie inédite du patriarche Hobaïch» écrite par un prêtre de ses contemporains.

La tempête épouvantable que traversait alors le Liban empêcha le collège électoral de se réunir, suivant l'usage, le neuvième jour après la mort du patriarche. Ce fut seulement le 16 août 1815 que les évêques purent s'assembler à DImàn pour élire, le 18, l'évêque de Damas, Joseph El-Khazen Les lettres synodales portent la date du 18 et du 21; elles partirent pour Borne comme de coutume. Au consistoire du 19 janvier 1816. sur la demande de Nicolas Murad, archevêque maronite de Laodicée. le pape confirma le nouveau patriarche et lui accorda le pallium. L'élection de Joseph El-Khazen donna lieu. Il est vrai, à quelques manifestations hostiles auxquelles fait allusion l'allocution consistoriale du 19 janvier 1846. Mais, grâce à sa charité exquise, à ses manières à la fois graves et aimables, que l'éclat d'une noble origine faisait particulièrement apprécier, le nouveau patriarche se concilia bientôt la sympathie de tous. Debs. *op. cit.,* t. vin, p. 751-752; Ghabricl. *op. cil.,* p. 768-787; Mansoûr El-Hattoûnl, *op. cit.,* p. 312-311 et 323; Mislin. *Die Hcilifjcn ()rtr,t.i.* Vienne. 1860. p. 380. Le pontificat de Joseph El-Khazen marqua un retour à la discipline dans l'administration de la pénitence. Aux termes du concile du Mont-Liban ; *Sacerdos in ecclesia, non autem in priuatis xdibus confessiones audiat, nisi ex causa rationabili, t/uir quuni inciderit, studeat tamen id decenti, ac patenti loco pnrstarc. Extra ecclesiam sine necessitate, qui picnitentiu sacramentum administrauerit, sine sircutaris sit, sine regularis, et etiam parochus, arbitrio Ordinarii puniatur. Exceptis sacerdotibus, qui commode in ecclesia confiteri non possunt.* Part. I. c IV. n. lO. L'oubli de cette lof et l'abus de la confession hors des églises provoquèrent un décret de la Propagande, du 18 février 1851, renforçant la prescription conciliaire et interdisant a tout prêtre, sous peine d'encourir la suspense *iftso facto,* d'entendre, hors le cas de maladie ou d'une cause grave reconnue par l'Ordinaire du lieu, la confession des fidèles dans leurs maisons Le synode du Lilian ajoutait eu même endroit *Curent ordinani, ut côn/essarius habeat in ecclesia sedem confessionalem, in qua sacras confer siones excipiat, qua· sedes patenti, conspicuo, et apto ecclesia: loco posita, traie etiam perforata, inter penilentem, et sacerdotem omnino sit instructa.* Le même décret de la Propagande renouvela celte prescription par rapport a la confession des femmes cl porta contre les contrevenants la suspense *ipsa /acto. (>>* mesures ne furent pas sans effet Ghabricl, for n/.. p. 786-787.

Le patriarche El Khazeii mourut le 3 novembre 1851. L'état politique du Liban exigeait que son successeur fût capable, â la fois, de parler ferme aux persécuteurs cl de prodiguer aux victimes le réconfort et les motifs d'espérer, l'n prélat maronite possédait ces qualités : Paul Mas'ad. archevêque de Tarie» homme au visage volontaire et dont le regard aigu fouillait les consciences. Le 12 novembre 1851. l'épiscopal le désigna par acclamation, et, au consistoire du 23 mars 1855, Pie IX le préconisa. Le patriarche Mas'ad, *op. cit.,* p. 189, η. 1 ; une lettre du même patriarche clans Anaïssi, *Collectio,* p. 181; .1. Debs. *op cit.,* t. vin, p 751 Le nouveau patriarche inaugura son ponti beat par la préparation d'un concile national, qu'il tint à Békorki. au mois d'avril 1856. sous la présidence du délégué apostolique, Mgr Brunoni. Il en rédigea lui-même le texte; et. pour donner plus de solennité à cette assemblée, il y convoqua non seulement les évêques, mais les supérieurs généraux et les assistants des trois ordres maronites, les recteurs des missions latines et quelques notables de la nation J. Debs, *op. cil.,* t. vin, p. 767*768; El-Hattoûnf, *op. cit.,* p. 321 325.

Le texte de ce concile, réuni dans l'intention non seulement d'assurer l'application du synode du Liban, mais d'introduire dans scs décrets les modifications qu'exigeaient les circonstances, est par lui-même plein d'intérêt. En pratique, cependant, sa portée fut insignifiante. Le Saint-Siège, en effet, bien que le pape eût écrit au patriarche pour le louer de l'œuvre accomplie, ne confirma jamais, du moins officiellement. les actes de l'assemblée, lesquels restèrent, par suite, lettre morte. Cf. le bref *Gratie nobis,* 2 juin 1856. dans *Jus pontifie,,* t. vi *a,* p. 256, et voir *ibid* , η. 1 qui renvoie *h* la page 232 du même volume, η. l ; Debs, *op. cil.,* t. vin, p. 767-768.

C'est, peut-être, en 1866 que la situation de l Église maronite fut la plus douloureuse. Au milieu de la tourmente, .Mas'ad se montra constamment à In hauteur de sa tâche, sc prodiguant pour adoucir les misères et usant de ses hautes qualités d'énergie et de tact pour préparer les voies à la justice et à la paix. Lorsque cessèrent les massacres, des difficultés d'un autre ordre, diplomatique celui-là. s'offrirent à lui. Sur ces difficultés, on trouvera d'intéressants détails dans C. de Kochcmontcix. *op. cit.,* p. 171-175; Debs, *loc. cit.,* t. vin. p. 727. 732. 751 ; El-Hnttoûnl, *ibid.,* p. 365-379.

En 1867, Mas'ad se rendit à Borne pour assister aux fêtes centenaires des saints apôtres Pierre et Paul. Depuis Jérémie Al-'Amchltl (t 1230), c'était, peut-être, le premier patriarche maronite qui fit par lui-même la visite *ad limina.* Par contre, il ne viendra pas nu concile du Vatican, où il sc fit représenter par une mission que présidait Pierre Bostâni, archevêque de Tyr et Sidon. De Home, le patriarche sc rendit a Paris où Napoléon III l'accueillit avec tous les honneurs dus à son rang. Il poursuivit ensuite son voyage jusqu'à Constantinople. Le sultan 'Abd-oul-'Aziz lui offrit l'hospitalité dans un palais particulier où il avait eu le soin de faire pourvoir a tout, même à l'installation d'une chapelle. Le patriarche eut l'occasion de connaître a Constantinople cl d'apprécier Franco pacha, un Alépin de rit latin. Il exprima»

dans les sphères officielles, le désir de le voir à la tête du *moiitasarri/at* du Liban. Le 23 septembre 1867, il s'embarqua pour la Syrie; et le I<r octobre, il était â Tripoli. Debs. *op. cit.,* t. vin, p. 75-1-756 ; Ghabriel. *loc. cit.»* p. 788-798; Al-Mas'oudi (= Paul Mas'ad), *La Puissance ottomane au Liban et en Syrie,* en arabe. (Le Caire), 1917, p. 76, n. 1.

Le 1 1 juin 1868, Franco pacha fut nommé gouverneur du Liban. 11 n'oublia pas les démarches faites en sa faveur â Constantinople. Durant l'exercice de scs hautes fonctions, il entretint avec les autorités religieuses les meilleures relations. Son successeur. Huslcm pacha (1872-1882), administrateur remarquable, mais caractère de despote, ne conserva pas cette politique de bons rapports avec la hiérarchie ecclesiastique. Il afficha même des tendances anticléricales et lit exiler par la Porte, en 1878, un prélat maronite des plus vénérables, Pierre Bostânf. sous le prétexte mensonger que la présence de l'archevêque pouvait déchaîner des conflits sanglants entre druses cl maronites. CL Louis de Baudicour, *La France au Liban,* Paris, 1879, p. 296-297. On devine les soucis du patriarche et l'activité qu'il déploya pour donner à cette affaire une solution honorable. Au Liban, il avait trouvé, dans celle question comme dans tant d'autres. un conseiller sage cl expérimenté en la personne de .Jean I.Iadj, archevêque de Ba'albek. En I'rance, le cardinal Guiberl et Mgr Dupanloup négocièrent auprès du gouvernement pour faire réparer l'outrage infligé à l'Églisc maronite. Baudicour, *toc, cit,,* p. 295-296. Le résultat fut le retour du vénérable exilé dans des conditions dignes de sa personne. Les anciens du Liban évoquent encore avec fierté les cérémonies de ce retour, réglées par le patriarche lui-même. L'exil n'avait pas duré longtemps : Bostânf se trouvait déjà auprès du pal ri arche le 9 novembre 1878.

Mas ad mourut le 18 avril 1890, âgé de 85 ans. L'histoire des Églises orientales le range parmi les grands patriarches. D'une culture intellectuelle remarquable, il a laissé plusieurs ouvrages : *a) Addor-otil-manzoûm* (les perles disposées en série) ou *réfutation des questions cl réponses signées par Mgr le patriarche Maxime Mazloûrn,* imprimerie du monastère de Tarnich (Liban), 1863. C'est un livre où l'on trouve sur les Églises d'Oricnt beaucoup plus de renseignements que le litre n'en promet, *b)* Γη ouvrage sur la procession du Saint-Esprit, réponse â Fathallah Marrâch. L'argumentation était si bien menée que Marrâch entra dans ΓÉglise catholique, c) Γη traité sur la perpétuelle virginité de la Mère de Dieu. </) Plusieurs dissertations relatives aux maronites, *c)* Un précis historique de la famille El-Khazen. /) Un recueil de documents. Cf. Debs, *op, cit.,* t. vin, p. 756-757.

Le 28 avril 1890, à l'unanimité, l'épiscopat maronite proclama patriarche l'archevêque de Ba'albek, Jean Hadj. Le 4 mai suivant, eut lieu la cérémonie de l'intronisation cl Mgr Élic I.loyek, archevêque d'Arka, aujourd'hui (1927) patriarche, partit pour Rome avec le dossier traditionnel. Léon XIH accorda pallium et confirmation au consistoire du 23 Juin 1890. *Leonis XI11 pontificis maximi acta,* t. x, Rome, 1891, p. 166-169; AnnfssL *Bull.»* p. 532-537. Des relations d'étroite amitié unissaient .Mgr I.Iadj au patriarche défunt. Mas'ad avait fait de lui son confident et son conseiller, et il ne pouvait mieux placer sa confiance. Au moral comme au physique, Jean I.Iadj était d'une incomparable distinction. Haute stature, taille mince et élancée, une tête d'une remarquable finesse, un large front derrière lequel on devinait une pensée toujours rn éveil, le regard clair, profond, pénétrant. A une expérience consommée des hommes et des affaires, il alliait le sentiment aigu de son rôle et de sa dignité, un zèle dévorant, un mépris complet des difficultés, la passion de créer. Par-dessus tout, l'amour de Dieu, de l'Églisc catholique el du peuple maronite. Au cours de sa carrière, Jean I.Iadj avait eu mainte occasion de mettre en évidence les qualités de son caractère : prudence, fermeté, persévérance, cl cette parfaite maîtrise de soi que scs contemporains ne se lassaient pas d'admirer. On lui confie les fonctions délicates de juge civil, au moment où la révolution bouleversait le Liban. Sans crainte, avec calme, il prend en main l'intérêt de ses administrés, défend leurs droits sans autre préoccupation que celle de la justice, cl force l'estime de tous. On le nomme à la tête d'une éparchie dont l'évêque n'avait même pas où reposer sa tête : point de résidence, nulle ressource. Il quitte le diocèse de Ba'albek après en avoir fait un des évêchés les plus enviés de la Syrie. Tel est le personnage qui présida aux destinées de l'Églisc maronite de 1890 â 1898. Sous son pontificat, la dignité patriarcale s'entoure d'un éclat qu'elle n'avait jamais connu. Il transforme les résidences, donne du prestige à la fonction. Jusque-là, le chef de l'Églisc maronite habitait à Békorki un monastère aux hautes murailles, percées de loin en loin par d'étroites fenêtres, et ressemblant plutôt a une forteresse qu'â un patriarcat. Autour d'une cour intérieure, régnait un cloître blanchi à la chaux et dallé de pierres sous lequel donnait la porte du divan ou salle de réception. » VteBte d'Avlau de Piolanl (qui visita Békorki en 1880), *Au pays des Maronites,* Paris, 1882, p. 18. Mgr Hadj estime cette demeure trop modeste pour le chef d'un peuple. A peine avait-il pris possession de son office qu'il commença la construction d'un vrai palais, sur les voûtes de l'antique couvent. La nouvelle résidence, dotée d'une église, d'une bibliothèque, de salons spacieux el clairs, d'une suite de chambres desservies par de larges corridors, est conçue dans un style sobre, mais élégant, d'une saisissante beauté. Même transformation à DImân, où I.Iadj faisait bâtir sa nouvelle maison d'été, plus modeste cependant que Békorki. â quelques mètres de celle qu'avait élevée Hobaïch. Et dans ces demeures, sous le pontificat de Jean I.Iadj, défilent les autorités religieuses et civiles dc l'Oricnt asiatique : prélats de tous les rites, consuls, pachas, gouverneurs, émirs, cheikhs, notables de toutes les races et de toutes les nationalités. Le patriarche n'a rien ά craindre de ces regards; il fait grande ligure dans tous les milieux. Du reste, l'éminence de ses vertus, la rareté de ses talents, le succès de ses entreprises lui assurent le respect et la considération. Le président de la République Française lui décerne la cravate de commandeur de la Légion d'honneur, le sultan de Turquie, le Medjidié de première classe cl ce qu'aucun patriarche n'avait encore obtenu — le grand cordon Osmanié.

Orientalium dignitas Ecclesiarum du 30 novembre 1891. par laquelle Léon XIII prenait d'énergiques mesures pour sauvegarder, devant l'envahissement du latinisme, les vieux rites orientaux. Avant de promulguer celte, constitution. Léon XIII avait convoqué à Home les patriarches d'Orlent pour y prendre part aux conférences tenues au Vatican en 1891 I.ladj n'avait pu y assister. Mais afin de témoigner de son estime et de sa reconnaissance à l'égard des inissjonnircs latins, il écrivit au pape pour louer leur dévoue* ment. Et joignant les actes aux paroles.il leur confia l'éducalion complète des jeunes maronites. · Dans l'Églisc. répétait-il. il n'y a ni grecs, ni latins, ni arméniens. ni maronites, mais des chrétiens soumis au vicaire du Christ. » Le pape et la Propagande tinrent à lui écrire pour le féliciter de celle attitude. Voir sa lettre pastorale du 15 mai 1895. dans laquelle il publie la traduction arabe de la constitution *Orientalium,* et de deux lettres à lui adressées par Léon X 111 et la Propagande, dans Ghabriel, op. *rit.,* p. 808-828.

La formation du clergé occupait une place de choix dans la sollicitude de Mgr Hadj. Quatre séminaires nationaux existaient au Liban, mais soumis à des droits de patronage qui pourraient entraver l'action du patriarche dans l'organisation des études, de la discipline cl du temporel. Hadj voulut un séminaire ne relevant que de l'autorité patriarcale. A cet effet, il constitua un patrimoine en biens-fonds, dont les revenus suffiraient à en assurer l'entretien. Mais pour créer l'élite ecclésiastique dont rêvait Jean Hadj. il importait d'établir, hors du Liban, des centres maronites qui permissent à des étudiants de choix de se former aux grandes écoles. Le patriarche en voulut â Home et Λ Paris. Pour réaliser son rêve, il lui fallait un négociateur dans lequel s'associaient l'intelligence, l'habileté, la finesse el la ténacité. Il le trouva en la personne de son vicaire, le futur patriarche Élie Hoyek. Celui-ci. muni des pouvoirs et des instructions nécessaires, se mil aussitôt â l'œuvre. En 1891, le collège maronite de Rome était officiellement rétabli. Bref *Sapienter olim,* 30 novembre 1891, dans *Leonis XJ 11 acta,* t. xi. p. 377-378. Le nouveau college canoniquement érigé, il fallait lui procurer des ressources. Mgr Hoyek lit appel notamment â la charité française; il n'hésita pas à frapper à la porte du sultan de Constantinople, et obtint de lui 500 livres turques or. De la capitale ottomane, il rentra au Liban pour exposer au patriarche les résultats de sa mission. En 1893.il se rendit à Jérusalem, accompagné d'autres prélats, pour représenter l'Églisc maronite au congrès eucharistique. De lù. Il poursuivit son voyage avec eux jusqu'à Home a lin de prendre part au jubilé épiscopal de Léon XIII et d'achever l'œuvre du collège. Aux fonds réunis par ses soins, aux offrandes faites par les maronites, il ajouta un don de 150000 francs que lui remit le pape. Il put alors acheter un vaste immeuble. *Via di Porta Pinciana,* et installer dans une partie le collège maronite. Plus lard, on édifia de nouvelles constructions, cl le collège y fut transféré et definitiveinent établi. Gf. Debs, *op. cit.,* t. vin, p. 759-702.

En même temps qu'il recueillait des fonds pour le collège de Home, Mgr Hoyek traitait auprès du gouvernement français en vue de In concession d'une église et de rétablissement d'une procure à Paris, Ii sollicita aussi l'attribution de bourses permettant à quelques jeunes clercs de sa nation d'étudier en France. Toutes ces négociations lui réussirent à souha.t. Le gouvernement de la République ouvrit aux maronites la chapelle de Marie de Medicis, au Petit Luxembourg; le patriarche put nommer un procureur; huit bourses furent accordées à des étudiants. — Jean Hadj voulut aussi un centre maronite en Palestine. Mgr Hoyek fut chargé de réaliser le désir du patriarche; et, en 1895. une procure était créée à Jérusalem. Désormais, les maronites avaient dans la Ville sainte une église et une maison Gf, Debs, *ibid,*

La complexité des affaires pour lesquelles Mgr Hadj travaillait à obtenir des solutions rapides ne détourna point son attention de la défense des droits du siège patriarcal. Il savait faire entendre sa voix dans tous les milieux. A Home, notamment, on faisait le plus grand cas de scs suggestions.

On comprend quel coup la disparition d'un tel prélat porta a la nation maronite. Après huit ans d'une activité non moins féconde qu'intense. Hadj mourait, le 21 décembre 1898. a l'âge de quatre-vingt-deux ans. Les manifestations provoquées par sa dernière maladie, puis par sa mort, les regrets unanimes de toutes les classes de la société, les hommages rendus à sa mémoire par les autorités religieuses et civiles de la Syrie, attestent suffisamment quelle place il occupait. Il s'inscrit parmi les pontifes dont le souvenir reste immortel cl constamment béni.

Le tî janvier 1899, Mgr Élie Hoyek, archevêque d'Arka, fut proclamé patriarche d'Antioche. Au consistoire du 19 juin de la même année, Léon XIII ratifia le choix des évêques et accorda le pallium à l'élu, représenté par Mgr Paul üasbous. *Leonis XI11 acta,* t. xix. p, 88-90; Anaïssi. *Huit.,* p. 510 5 18.

Xé à Hella (Liban), le I décembre 18-13, le jeune Elle entra, en 1859, au séminaire oriental de Ghnzlr, fondé par les jésuites: puis, en 1866. il alla au collège de la Propagande, à Home, où ses études furent couronnées par le doctorat en théologie. En 1870. il reçut la prêtrise et retourna au Liban. Grâce à sa vertu cl à sa science, et parses allures graves et austères, sa renommée ne tarda pas â se répandre en Orient. D'abord professeur de théologie, il fut ensuite, pendant 17 ans. secrétaire du chef de l'Églisc maronite, et, pendant 9 ans. archevêque et vicaire patriarcal. Dans l'exercice de ces fonctions, il donna toujours les preuves d'un esprit vigoureux, avisé et pénétré de toute la grandeur de sa tâche et de sa responsabilité, d'un solide bon sens, d'une sagesse éclairée, d'un caractère résolu et loyal, d'un cœur soucieux d'union, et. par-dessus tout, d'une piété sincère et confiante. Aussi son élection nu siège d'Antioche fut-elle accueillie par des témoignages de satisfaction générale.

Eutretenir la piété, accroître l'instruction, sauvegarder la foi, veiller au maintien des traditions maronites, fort Hier le prestige de lu dignité patriarcale, tel était le programme de gouvernement de Mgr Hoyek ; il voulait continuer et développer l'œuvre de ses prédécesseurs, comme il le dit lui-même dans sa première lettre pastorale de 1899.

L'un de ses premiers actes fut d'élever â DImân, pour l'été, comme l'avait fait Hadj a Békorki. pour l'hiver, un imposant palais. Il choisit pour cette construction une colline d'où l'œil embrasse toute la vallée de la *Qadictia,* refuge d'une longue suite de patriarches en temps de persécution. La première pierre fut posée le 29 septembre 1899, cl, en souvenir du passé, l'endroit reçut le nom de Λ>o-*(Jannodltn.* C'est là que la cour patriarcale sc transporte chaque année, pour y passer la saison chaude. La grandeur de cette construction n'étonne pas ceux qui connaissent les mœurs du pays. La résidence patriarcale est la maison maronite par excellence. Le patriarche y accorde aux étrangers, comme à scs enfants, la plus large hospitalité. Les personnes qu'il accueille à sa table se comptent, à certains jours, par centaines. Aussi la gestion du domaine temporel a-t-elle toujours sa part dans les préoccupations du chef de l'Eglisc maronite. Il lui faut, du reste, prélever sur ses revenus les sommes

qu'il destine aux œuvres, aux aumônes, à l'entretien <lcs paroisses pauvres. Mgr Hoyek, fidèle à la ligne dr conduite de ses devanciers· surveille avec soin le dépôt confié a sa garde et sait le faire fructifier.

Il ne se préoccupe pas moins du prestige de son siège. Les nombreuses manifestations populaires organisées en son honneur, l'hommage rendu à sa personne par le monde civil et religieux, les marques d'estime dont il fut l'objet, en 1905 cl en 19!9, à Borne et â Paris, les disl net ions les plus flatteuses, telles qu'aucun patriarche n'en avait obtenues jusque-ïά. comme le grand cordon de la Légion d'honneur, témoignent de l'éclat qu'il a su donner à la dignité patriarcale. Même dans cette partie de son programme de gouvernement. Mgr Hoyek s'inspire toujours d'une idée de piété : il considère les biens d'église comme les choses de Dieu, le prestige du patriarcal comme l'expression de la gloire du Christ. Celte idée dirige d'ailleurs tous scs actes vers l'œuvre capitale, le maintien de son peuple dans la foi et sa défense contre les dangers de la vie moderne. Mgr Hoyek a souvent exposé ses principes de direction pastorale, surtout dans scs mandements. Non content de donner la pure doctrine évangélique. il y descend aux conseils pratiques, insistant sur les moyens les plus efficaces pour vivre conformément à l'enseignement divin; il y insiste sur la dévotion au Sacré-Cœur cl à la Mère de Dieu. Son zèle pour l'expansion du culte de Marie trouve son symbole dans l'institution d'un nouveau centre de pèlerinage â Harisa. en souvenir du cinquantenaire de la définition du dogme de l'Immaculéc-Conception. 11 en sera de même pour le culte du Sacré-(œur. Après avoir solennellement consacré le peuple maronite au Cœur de Jésus, le 29 mai 1921. Mgr Hoyek a recueilli les fonds nécessaires pour lui élever un monument national sur une des cimes du Liban.

Un des moyens les plus propres ù développer la vie chrétienne dans un peuple, c'est d'infuser dans les Ames des mères de famille une foi sincère et éclairée. Mgr Hoyek ne visait pas à autre chose quand il fondait, en 1895, la première congrégation féminine enseignante de rit oriental en Syrie : la congrégation maronite de la Sainte-Famille. A elle seule, cette fondation sutllrait A illustrer son pontificat. Elle est appelée a rendre au pays les plus grands services. Nous verrons plus loin l'extension remarquable déjà prise par cette congrégation nouvelle. Le même souci du maintien delà foi pousse encore le patriarche A adapter l'éducation des clercs aux nécessités de l'heure présente, â favoriser les missions, l'instruction de la jeunesse et l'ouverture de nouveaux établissements scolaires. Nous avons dit, col. 109, comment il a travaillé pour la restauration du collège maronite de Home. Le développement de ce collège n'a cessé, depuis, de tenir une grande place dans ses préoccupations. On devine sa joie lorsque Léon XI 11 en a augmenté les revenus au point de permettre de doubler le nombre des élèves. Bref Qua/n u/fr, 19 août 1900, daris *Leonis XI11 acta,* t. xx. p. 211. 215. Pour mettre les fidèles en contact plus étroit avec leur pasteur, Mgr Hoyek a créé, en 1901. le vicariat patriarcal d'Egypte avec un évêque pour titulaire, et a obtenu du Saint-Siège la division de l'cparchic de Tyr et de Sidon. Bref *Supremi,* du 26 Janvier 1906, dans *Pii* A *acta,* t. ni. p. 15-17.

Mgr Hoyek ne se contente pas d'enseigner; Il prêche d'exemple. L'auréole de sa sainteté frappe les incrédules eux-mêmes. Et que dire de sa charité? Elle a trouvé des occasions de s'affirmer, not animent aux heure* douloureuses qu'a vécues le Liban pendant la guerre de 191 1-1918. Ceux qui se trouvaient alors dans ce pays se rappellent les libéralités qu'elle répandit, les détresses qu'elle soulagea, les plaies qu'elle adoucit, les larmes qu'elle essuya. Nombreuses sont les familles qui lui doivent de survivre A cette épouvantable tempête.

De tels actes ont encore rehaussé le prestige du patriarche maronite. Après la tourmente, les popu lotions du Liban, chrétiennes ou non. se tournèrent vers lui pour la défense de leur cause. Il n'hésita pas n répondre A leur appel: et, malgré scs soixante-seize ans, il s'imposa, en 1919, les fatigues d'un long voyage A Paris, pour demander à la Conférence de la paix, avec le mandat de la France, la reconnaissance de l'autonomie et des frontières géographiques du grand Liban. Voir le mémoire présenté par lui à la Conférence de la paix sous le litre : *Les revendication* du Liban,* Pans. 1910«

Mgr Hoyek continue de présider aux destinées de l'Églisc maronite, entouré du respect et de la vénération non seulement de ses fidèles, mais de tous ses compatriotes.

2. *Les persécutions.* La période ottomane vil s'accomplir, sous forme pacifique, la reprise de l'œuvre des croisés; elle vit se rétablir le patronage traditionnel de la Erance sur les catholiques d'Oricnt. • La première (capitulation), signée par François I·1 en 1536, avait jeté les bases du protectorat économique, politique, religieux de la Erance, tel qu'il se développera. à la suite de laborieuses négociations diplomatiques, au cours des trois siècles suivants. » Lammens. *La Syrie,* t. n, p. 83. C'est aux missionnaires cl aux négociants que revient l'honneur d'avoir préparé le nouvel état de choses. « Au commencement du xvn· siècle, l'influence française s'établit donc solidement au Liban sur une double base, religieuse et commerciale. D'une part, la protection du culte cat hollque et les secours accordés à ce titre aux populations maronites molestées par les Turcs, de l'autre, le développement de nos relations commerciales avec le Levant, le trafic des soies du Liban en particulier, furent l'origine de nos fréquents rapports avec cette région, puis la cause de la rapide expansion de notre influence. Aux consuls et aux missionnaires incombait la tâche de collaborer à l'œuvre que Louis XIV s'était fixée comme but de sa politique orientale : développer le commerce français et proléger la religion catholique. Animés d'un profond esprit patriotique, ils concertèrent leurs efforts pour la remplir. Nulle part peut-être mieux qu'au Liban, il n'est possible de suivre cette double action menée parallèlement. Bapporls des consuls, relations des missionnaires, récits des commerçants et des voyageurs, travaux des savants, contribuèrent à faire connaître en France les maronites. On s'y intéressa à ce petit peuple qui, dans son infortune, plaçait tout son espoir en nous. Tant de malheur et de confiance louchèrent le cœur des Français. La cour s'émut de la détresse des Libanais en même temps qu'elle se montra sensible A leurs témoignages d'attachement. S'efforcer d'améliorer le sort des catholiques d'Oricnt en intervenant en leur faveur fut toujours une tradition de nos rois. A vrai dire, rien dans les Capitulations ne leur conférait un tel droit. Elles se bornaient A accorder A la Erance la protection des Lieux saints et des religieux étrangers. Mais, depuis longtemps, par une extension du droit de protectorat, celui-ci s'était également exercé au bénéfice des catholiques indigènes eux-mêmes. Sans jamais le reconnaître formellement, la Porte l'avait admis en fait. C'était pour nos représentants dans le Levant une question de tact, de mesure et de circonstance. A condition de ne pas être Invoqué abusivement. le patronage de la France sur les catholiques orientaux était peu A peu passé dans les usages... Les maronites avaient tout parllculièi ement besoin de cette assistance A laquelle ils firent main-

les fois appel. » Histelhuebcr. op. *cit.,* p. 128 130

Toutefois, si. dans certaines circonstances, la protection de la Erance améliorait leur sort, clic ne pouvait les mettre à l'abri de toute persécution religieuse Nous parlerons d'abord des maronites de Chypre. L'invasion de ΓIlo par les Iures (1570-1571) ruina leur colonie, Un certain nombre d'entre eux furent massacres; d'autres retournèrent au L1ban;un groupe accompagna les Vénitiens à Malte. Les quelques familles qui restèrent à Chypre curent à subir, outre le joug du conquérant, celui, non moins vexaioirc, du tirée. Histelhuebcr. op. *cil.,* p. 309. Vers la lin du xvr siècle, les maronites étaient déjà réduits a près de I 500 âmes, et dispersés dans 19 villages, nous le savons par les PP. Eliano et Dandini qui les visitèrent. le premier, en 1580 cl le second en 1596. Voir Cheikho. *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux */· et XV//· siècles,* Beyrouth. 1923, p, 37; Dandini. *op. cit.,* p. 23. En 1686. ils n'étaient plus qu'environ 150, éparpillés dans huit bourgades. Voir un mémoire adresse par eux. le Irf juillet 1686. a l'ambassadeur de Erance à Constantinople, dans A. Kabbalh, op. *cit.,* t. n, p. 101. La l·'rance dut intervenir plus d'une fois pour adoucir leurs souffrances et permettre à leurs chefs religieux de s'acquitter de leurs fonctions pastorales. *Uulletin du Comité de l'Asie Française,* Janvier 1920, dans Histelhuebcr, op. *cit.,* p. 310-318; Habbath, *ibid.,* p. 98 sq. Actuellement, ils sont au nombre d'environ 3 000, distribués en cinq paroisses.

Si leurs frères du Liban se trouvaient, grâce à leurs montagnes et a leur organisation particulière, mieux favorisés, ils n'étaient pourtant pas soustraits aux atteintes de leurs ennemis religieux; ils curent même leurs martyr'». A la veille de la conquête ottomane, en 1515. le patriarche écrivait à Léon X *; Sumus enim in infidelium, et hirrelicorum medio constituti, a quibus persecutionem patimur, bonis nostris expoliamur, ac sirpe numero flagellis cirdimur.* Labbe. *Concilia,* t. xiv. coi. 355. Cf. coi. 352-353. une autre lettre du meme patriarche au meme pape. 8 mars 1511. Os plaintes furent souvent répétées par les patriarches des temps postérieurs' 11 serait trop long de décrire ici les persécutions subies par les maronites durant cette période. Nous nous contenterons d'ajouter aux documents cités au cours de cette étude quelques témoignages contemporains. Une note arabe écrite sur un ms. syriaque, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris sous le n* *270,* nous apprend qu'en 1807 des Grecs (1586 de J.-C.) une persécution sévissait au nord du Liban, particulièrement à Ehden. L'auteur de cette note lui-même fut obligé de s'enfuir à Damas tfol. 151 v·). .Meme témoignage dans une lettre écrite le 25 décembre 1596 à Elément XIII par le futur patriarche 'Amira. Anaïssi. *Collect,,* p. 92. cl dans une lettre de 1603 du patriarche Bid au cardinal Aldobrandini. *ibid.,* p. 103. En 1609, une supplique présentée à Paul V pour demander la confirmation du patriarche Jean Makhlouf. attribue le retard de l'élection aux difficulté* suscitées par les Iures, */bid.,* p. 105. t n mineur observantin. le P Boucher, qui visita Qannoùbin en 1612, raconte ce qui suit : « Les Grecs les (les maronites) molestent a toute heure. Le KH. Patriarche me disl ù Cnnuhi (Qannoùbin) lorsque j'y est ois, que depuis trois ans les Cirées par leurs impostures luy avoient fait couster plus de 2 000 sekins. qu'il avoit esté condamné de payer au grand Turc pour satisfaction de déseobeyssances, dont il avoit esté faussement accusé par ces schismatiques imposteurs. Et puis quand les Grecs les ont escorchcz, les 'Lures qui demeurent à Tripoli les vont manger et ronger jusque* aux os. de sorte que les pauvres gens sont tousiours travaillez, ou par les faux amis, ou par les vrays cnnemys. /.r *bouquet sacré,* Paris. 1620, p. 597-598. - – Le 1·' juin 1655, le patriarche Jean Safrûoui écrivait a Alexandre VII que les maronites, en proie â des tracasseries de toute sorte, étaient *sarchegiati dalli nemici delta fede,* Anaïssi. *Collectio,* p. 117. En 1659, la main de l'ennemi avait tellement pesé sur eux qu'ils ne trouvaient plus de refuge que dans la fuite. Ils avaient été. en effet, dépouillés de leurs biens, et l'on commençait a leur arracher leurs enfant , pour les vendre comme esclaves. Le patriarche, qui xc privait de tout pour les racheter, n'était guère épargné; il se vit obligé de s'enfuir pour échapper au poignard des assassins· Anar 'i. *Ibal* , ρ 12»·. Lu 1«.·.·.·.. |» cardinal secrétaire d'Élat demandait au nonce de Paris de faire intervenir le roi en faveur des maronites qui gémissaient sous le poids de la tyrannie pour la cause de la foi. *ibid.,* p. 132-133. Un exemple des dernières années du xvn* siècle illustre d'une manière tragique la barbarie de certains pachas dr Tripoli. Il s'agit des tortures infligées au cheikh Younès, chef de la famille maronite Rczq. Véritable martyr, dans toute la force du tenue, il fut empalé pour la cause de la religion. Voir le récit de son supplice dans de la Koquc, *op. cit.,* t. n. Paris. 1722, p. 275-276, 279-280. ‹ Ce n'était malheureusement pas un fait isolé. Le Liban tout entier gémissait sous les exactions des 'Lures. Leurs violences ne connaissaient plus de bornes. Ils avaient ruiné des villages, dispersé au loin les habitants exilés, jeté des pères de famille en prison, pendu des femmes aux arbres par les seins. Sans respect pour la dignité sacerdotale, n avaient-ils pas également outragé le patriarche et les évêques! Afin d'échapper à de nouveaux affronts» ceux-ci · travestis en séculiers », avaient dû fuir dans les rochers abandonnés de la haute montagne. · Histelhueber. qui se réfère a une lettre du patriarche au roi. 20 mars 1700, cotiser véc aux Archives nationales de Paris, *op. cit.,* p. 205 Cf. aussi Douaïhi. *Annales,* an. 1631. 1610, fol. 105 v– 106 r· et 108 v*; 1 r. E. Hoger, *La Terre sainte,* Paris. 1661. p. 195-197; une relation des missions de la Compagnie de Jésus en Syrie, en 1651 et 1655. dans A. Habbath. *op. cit.,* t. n. p. 215, 2-16; une relation écrite, en 1654. par le P. Poirresson. supérieur des jésuites de Perse et de Syrie, parmi les nus. de la Bibliothèque nationale de Paris, coll. Moreau, n. une lettre du patriarche Douaïhi au pape. II septembre 1685, dans Anaïssi, *Collect.,p.* 130,131 ; diverses lettres écrites, en 1697 cl 1701, par Louis XIV, le marquis de Torey et Pontchartrain, dans de la Roque, *op. cit.,* t. n. p. 290 sq.

En considération de toutes ces souffrances endurées pour la cause de la foi. Alexandre VII disait des maronites : *\cluti rosas esse inter orientalium infidelium, hnrcticorum et schismaticorum spinas, gratia Dei florentes.* Cité par Kssénian i, *DibL juris,* 1.1. p. xvn-xvm.

Le xvnr et le xix· siècles réservaient encore aux maronites de cruelles persécutions de la part de leurs ennemis traditionnels Le I'' août 1701. leurs évêques et notables se plaignent amèrement a Clément \I *Cùlleilïo,* p. 131. A l'issue du synode libanais de 1736, l'ablégat pontifical, J.-S. Assémani écrivait, le 15 octobre de la même année, en des termes plus pathétiques encore, au cardinal I leurs. Texte dans A. Habbath. *op. cit.,* t. i, p. 182. cf. *Jtelazione,* p. 15.

(.etle énumération de témoignages, d'ailleurs bien incomplète, suflit a montrer quelle fut la triste situation des maronites durant de longs siècles. On peut dire qu'ils vécurent dans un état presque toujours précaire, en butte à la persécution religieuse, jusqu'à la seconde moitié du xix* siècle. Trois victimes des massacres de 1860 viennent d'être béatifiées, le 10 octobre l92G. Pie XI fit joindre leur cause à celle

de huit franciscains qui cueillirent avec elles, au couvent de Damas, la palme du martyre, Il s'agit de trois frères, François, 'Abdoul-Mo'ti et Baphaél Massabkl, qui le 10 juillet 1860 se précipitèrent au secours des religieux et partagèrent leur sort. Lettre apost. *Contingit,* dans *Acta apostûl. Sedis,* 1926, t. xvm, p 112-113.

3. *La renaissance inlrllecliirlle.* — Malgré les dures conditions dans lesquelles elle se débattait, l'Église maronite fit preuve d'une remarquable vitalité. Le collège de Borne lui donna une pléiade de patriarches, d'évêques et d'écrivains auxquels revient le mérite d'avoir été, dans leur pays, les premiers el 1rs principaux instigateurs de la rénovation intellectuelle du Liban. Grâce à eux, le mouvement vers les études gagna les régions les plus reculées, et Ton peut dire que la Syrie moderne tout entière doit son progrès, pour une large part, à l'impulsion donnée par cette élite d'infatigables ouvriers, sortis du collège maronite de Borne. G'esl â eux, aussi, que revient l'honneur d'avoir répandu en Occident la connaissance de l'Orient. Au xvn· siècle, on les rencontre en Orient comme en Occident, se consacrant aux travaux scientifiques ou littéraires. Citons seulement quelques noms parmi les plus connus. — Gabriel Sionite ou Slonita, après avoir professé au collège de la Sapience à Borne, fut appelé à Paris, en 1611, par Louis XIII. Il lit fonder au Collège royal (Collège de France) les chaires d'arabe et de syriaque et en devint le premier titulaire. Aux fonctions de professeur de langues orientales il joignit celles de drogman du roi. 11 publia des ouvrages remarqués el collabora à la Polyglotte de Le .lay. *Pncclarant... utilissiniomque operam,* disait de lui l'auteur de l'introduction à la Polyglotte de Londres, *virum magnum navasse omnibus tam linguarum quam Scriptura? studiosis, malevolus cl maxime ingratus esset, qui non agnosceret, imo immortales ipsi gratias ab omnibus deberi concedimus.* B. Wallon, *In Biblia polgglotta prolegomena,* Leipzig, 1777, p. 609. Il avail pour principal auxiliaire un autre élève du collège de Home, Jean Hesronitc. Le successeur de Sionite au Collège de France fut un autre maronite. Abraham d'Ekel ou Ecchellensis ou Al-llaqelânt. Avant de venir â Paris, il avait été professeur d'arabe et de syriaque à ('Université de Fisc. à la Sapience et au collège de la Propagande à Home. En outre de ces nombreux ouvrages personnels (voir ci-dessus, t i, col. 116-118, et *Dictionn. d'hist. et de gtogr. cycles.,* t. î, col. 169-171), Ecchellensis collabora, â son tour, â la Bible de Le Jay et à d'autres publications, notamment à la *Biblia sacra arabica,* imprimée par la Propagande en 1671. Dans la relation de son voyage en Syrie au xvn· siècle, De la Boque consacre plus de deux pages â Ecchellensis * dont la haute réputation et les ouvrages sont assez connus des sçavants, qui n'ignorent pas aussi l'estime et la bienveillance dont les prélats les plus distingués, et les hommes de Lettres les plus illustres de l'Europe l'ont honoré **. Op. cit.,* t. n, p. 125. De la Boque nous a conservé les noms d'autres savants maronites de cette époque, notamment celui de Fauste Natron (Morhedj ibn Namroùn) qui « était originaire de Ban, gros bourg du Mont-Liban, .situé vis-à-vis de Canubin, dont les habitants encore aujourd'hui parlent la langue syriaque. Abraham Ecchellensis, son oncle maternel, le Ht venir à Home, où il se distingua parmy ses compatriotes, surtout par sa grande capacité dans les langues orientales. Dans la suite, il fut successeur d'Ecchellensis dans sa chaire de Professeur au Collège de la Sapience, el interprèle de la Propagande... J'ai reçu, comme je l'ai dit ailleurs, quelques Lettres Latines de ce sçavanl maronite... · *Ibid.,* p. 127-129. Voir ausii p. 119-127. Ecchellensis el Nairon firent le premier catalogue des mss. orientaux de hi \ alit ane : *Catalogus codicum nus. linguarum orientalium Vulicuiur bibliotheca*. nempe lingua arabica*. etc., inceptus ab Abraliamo Ecchtllensi, et absolutus a Ja. Matthao Nairono Banrsio, maronitis, in eadem bibliotheca scriptoribus an. KiM* Ang. Maï. *Script, vrt. nova collectio,* t. iv, Home, 1831, p. vni.

Au xvm· siècle, l'Eglise maronite lut encore illustrée par des hommes dont l'activité dépassa le cercle d'une Eglise nationale. Nous nous contenterons de citer la lignée des Assémani, gloire immortelle du Liban et de la Syrie.

C'est un Assémani (Elie) qui dirigea vers l'Europe l'un des premiers exodes de mss. orientaux. Il se trouvait à Home lorsque Clément XI, avisé de l'existence d'inestimables richesses littéraires en Orient, l'envoya aux bibliothèques monastiques de Nil rie. H revint avec quarante livres. H était réservé à son neveu, Joseph-Simon Assémani (f 1768), de recueillir une moisson plus abondante de mss. grecs, syriaques el arabes. La nouvelle mission à lui confiée par le même pontife cul pour résultat de former une précieuse collodion d'ouvrages qui augmentèrent considérablement le fonds de la Vaticane. Celte collodion demeure encore l'une des principales sources de l'histoire ecclésiastique de l'Orient. Si l'on y ajoute les *Codices* acquis par Ecchellensis, Fauste Nairon. André Scandar et Gabriel I leva (Hawa), on jugera de ce que doit la bibliothèque valleanc aux maronites. Jos.-Sim. Assémani, et Et.-Ev. Ass inani, *Bibl. apost. vat. cod. mss. cat.,* t. n, p. xxn. xxxn ; Él.-Ev. Asstmani, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium.* t. î. Home. 1718, *Pra/alio generalis',* A. Maï, *op. cit.,* t. IV, p. vm-ix. Jos.-Sim. Assémani ne se contenta pas de doter hi bibliothèque du Vatican de nombreux et importants manuscrits; il les mit à profit et en révéla l'intérêt dans ses propres publications. D'une remarquable activité d'esprit, il ne se confina pas dans la littérature syriaque, et ses travaux étonnaient tout aussi bien par la profondeur de sa pensée que par la variété de son érudition. Malheureusement, un incendie en détruisit la plus grande part, en 1768. La liste nous en a été conservée par le cardinal Maï; nous la donnons ici à tilre documentaire; elle servira <le complément à l'article Assémani *(Joseph-Simon),* 1.1, col. 2120-2122.

Opera anaiia J. S. Assemanii, gaie mss. exlabant ante incendium fortuitum cjus et Strphani Evadii archirpisctgu Apanur supellectilis cl bibliothecarum, quod incendium in cubiculis villicatur bibltothcar adnexis die trigesima uugnsli J76S contigit. Opera omnia uu f pta vel absoluta :

1°» *Bibliotheca orientalis* (dont les quatre premier» volumes édités. Home, 1719-1728) : I. v, *Dr sgriaeix et arabicis \mrarum scripturarum uersionibus;* t. \|. *De libris ecclesiasticis Syrorum*,* t. vu. *De conciliorum collectionibus syriacis;* t. vin. *Dt collu tionibus arabich·,* t. IX. *De scriptoribus grircis in syriacum cl arabicum conversis** I. x. *Dr scriptoribus arabicis christianis;* t. \i et xil. *De scriptoribus arabicis mahtr niftanis.*

2° *Kalrnduria Ecclrsiiv universe* (dont les 6 premier volumes publiés, Home, 1755) : t. vu. *Kalcndarla i»ctusta (iraatrum;* I. vin. *Eadem Syrorum Maronitarum, .lacobitarum et Xcstoriunorum;* t. ix. *Eadrm Armcnormn;* t. x. *Eadem .Eyyptiorum et .Ethmpum;* t. xi et xn. *Eculeni Latinorum.*

3* *Italica* historia scriptores* (dont les quatre premiers volumes édites, Home, 1751-1753) : t. V rl vi. *De antiquis rerum neapolitanarum et sicularum scriptoribus;* t. \ıı cl vm. *Amt\tola n rum m apolilunarum et sicularum momimenta. Subjiciuntur alia hupismodi.ad res italiens spectantia, nimirum ad regnum longobardicum, Ducatus mmaniun. spolctinum, foroiuliensem, 'l useiir,* etc.

1° *De sacris imaginibus et reliquiis* ; t. i. *De sacris imaginibus musivis, pictis, et anaglyplis, quit* in vetustis orientis tl occulentis ecclesiis servantur;* t. n. *Dr sacris imaginibus, qua in antiquh mss. codicibus latinis. graneis,* t|

orientalibus adaeroanlur; I. m. />r *merit tniaginibui D.* .V. *Jctu Christi;* t, iv, /h « *aeris drIpara Virginia Imaginibus in orient·' ct occident· cullta;* t. v. D< *sacri* Pain itiner loris et venerandis reliquiis, qua ad Christum dominum et ad Virginem deiparam referuntur. Excerpta ex hufus nptrU t. P vulgavit. L Bottarius in dissertatione dr lah ranmsibus parietinis .Xicolai Alemanni recusa Borna anno* AfDCC/A'Z : *hand exigua part ex incendio erepta.*

Synodus untiochena Morandarum a Jagepho Pelra Gazent patriarcha, riusqur archirpiscopis ·piscoplsque celebratu in .Monte Libano anno 1736, prtraldc Josrpho Simonin Asee-mania CIrnuntis A//. ablegato aposta!tco, qui etundem synodum arablcr composuit, et latine reddidit. Latinum exemplar a Benedicto X/V. approbatum cl confirmatum rxtat in urchin. S. Congregationis de propaganda fide; arabicum vero ad archetypum collatum, quorum concordare testantur ejusdem synodi putret, quorum subscriptiones et sigilla in calce occurrunt, servatum est ex incendia.

5" *Eiichologia Ecclesia? orientalis complectentia ritu* et ordines divina liturgia·, officiorum, sacramentorum, conte· crationum ct benedictionum, additis doctorum uIn usque Eccle-sia· opusculis nondum editis, in septem libros distributa* : I. I. *Euchologium Ecclesia syriaca- Maronitarum;* I. II. *Ecclesia syriaca· Jacobitarum;* I. III. *Ecclesia· syriaca· Xestoria-noram;* I. IV. *Ecclesia· graca Mrlchitariim;* I. V. *Ecclesia-Armcnorum;* I. VI. *Ecclesia· a-gyptiuca· Captorum;* I. VII. *Ecclesia· athiopica' A byssinorum.*

6· *Concilia Ecclesia- orientalis sex in tomos digesta, quorum plurima vel integra, Del magna rx parte in lucem exeunt ex mss. codicibus orientalibus ;* t i. *Concilia Ecclesia- syriaca· Maronitarum;* t. n. *Chalda-orum seu Nextorianorum;* t. in. *Syrorum Jacobitarum;* t tv. *Copiorum;* t. v. *Arme-noram;* t. vi. *Gnreorum, Albanorum, Huthcnorum.*

7· *Syria vetus et nova. Libri IX :* t. i. *Summaria Intius Syria· descriptio;* t. 11. *Dr Palasima;* L iII. *Ih Pha-nice;* t. iv. *Dc .Syria ccrl< ct cuphralcsia;* t. v. *Dc Mesopotamia;* t. vi. *Dc Assyria;* t. vn. *De Cilicia;* I. vm. *De Arabia;* I. ix. />r *.Egypto; liber I ct IX cum variis fragmentis cete-rorum librorum ex incendio erepti fuere.*

S« *Historia orientalis. Libri IX :* t. i. *Ih Syris Martk-nitis;* t. n. *De Gnvcis Mclchitis;* t. m. *De Drusis ct Xaza-nris;* t. iv. *De Mahomilanis;* t. v. *De Coptis;* t. vi. *Ih Syris Jacobilis;* t. vn. *De .Elhiopibus sive Abyssinis;* t. vm. *I)· Syris Xrslurianis;* I. ix. *Dr Armenia.*

9° *Dissertatio theologica de validitate ordinis ab episcopis irgyptiis colluti; nec non dissertationes aller, relationes et vota in variis causis et dubiis Christianorum, pnesertim orientalium. Joscpho Simonin Assrmunio a* .S.S. *Congrega-tionibus dr propaganda fide et s. inquisitionis commendari solitis : qua· scripta extant in archiis earumdeni congregatio-num. Ea autem omnia in unum congesta, centum magna volumina minimum conficiunt.*

10° *Grammatica syriaca absolutissima arabice exposita, nolis ct vocalibus animata, ex incendio erepta.* — A. Mnl, *Script, vet. nova collectio,* L ma, p. 166-168.

Ajouter la *Bibliotheca iuris orientalis canonici et civilis,* 5 in-1% Rome, 1762-1766.

Rien d'étonnnnt que J.-S. Assémani ait clé entouré â Rome de respect et d'estime. Il était préfet dc la bibliothèque valieane, chanoine de la basilique de Saint-Pierre, prélat référendaire des deux Signatures, consult cur du Saint-Ollice. *sigillator* de la Péniten-ceric apostolique, etc.

L'exemple de J.-S. Assémani fut suivi par scs neveux. Étienne-Évodc (Stephaniis Evodius) ct Joseph-Aloys et par son petit-neveu Simon. Étienne Évode Assémani. archevêque <Γ \pamée. préfet de la bibliothèque valieane (t 1782). après avoir étudié les mss. orientaux de la Laurentienne de b'lorencc dans *Bibliotheca medicem Laurcntiana· ct Palatime codicum mss. orientalium catalogus.* In-fol.. b'lorencc. 1752. el édité les *Acta sanctorum martyrum orientalium,* 2 in-foL. Rome. 1718· travailla avec son oncle à la publi-cation du *Bibliotheca apostolicn· vaticanir codicum mss, catalogus,* 3 In-fol.» Rome. 1756-1759. et dressa le *catalogo della bibliolcca ('.htgiana,* in-fol., Rome. 1761. On lui doit également le catalogue des mss. persans el turcs et, en grande partie, celui des mss. arabes de la Vaticane, édités par A. Mai. Cf. *Script, vet. nova collect.,* t. iv. p. vi-vm ct xvi.

Joseph Aloys Assémani P 1783/, membre de l'aca-démie pontificale· est surtout connu comme auteur du *Codex liturgieus Eclesiee universcr,* 13 in-P, Rome. 1719-1766. A son neveu. Simon Assémani (t 18^1). de l'académie des sciences, lettres et arts de Padoue. professeur de langues orientales a l'université de cette ville, nous devons le *C.atalogo de'codici mannscritti orientali della biblioteca naniana,* 2 in-P, Padoue, 17X7-1792

L'activité des écrivains maronites du xvn· cl du xvm· siècles faisait dire au célèbre orientaliste fran-çais, Rubens buval : Sl l'on excepte Reoaudot qcl. dans sa collection des liturgies orientales, traduisit les liturgies syriaques, il faut reconnaître que c'est aux maronites ct notamment a la famille des Assémani que revient l'honneur d'avoir initié les savants de l Eu-rope aux richesses littéraires renfermées dans les manuscrits syriaques. Ces manuscrits n'étaient pas encore très nombreux dans nos bibliothèques. J.-S. Assémani avait dote la bibliothèque du Vatican d'une belle collection, qu'il tira en partie du couvent de Notre-Dame des Syriens, situé dans le désert de Nitrie (ou Scétéi en Égypte: c'est dans celle collection qu'il prit les matériaux de sa *Bibliotheca orientalis.* Le catalogue des mss. orientaux du Vatican, qu'il rédigea avec l'aide d'Étienne-Évode Assémani, permet-tait à d'autres orientalistes de continuer ct d'amé-liorer son œuvre, mais la Bibliothèque valieane était alors peu accessible aux étrangers. Les autres biblic-tf.èques de l'Eu:ope, moins riches, n'avaient pa·» encore publié leurs catalogues, à l'exception de la Laurentienne de Florence, dont (Étienne) Évode Assémani avait décrit les mss. orientaux, parmi les-quels figurent quelques mss. syriaques. · *La littéra-ture syriaque,* Paris. 1907, p. xi-x. Cf. A. Baumstark. *Geschichie der syrischen Literatur,* Bonn. 1922, p. 6.

Loin de s'arrêter à la fin du xvm· siècle, celle renais-sance intellectuelle n'a fait que s'épanouir davantage au cours du xix·. Les séminaires et collèges nationaux se sont multipliés. Des congrégations religieuses latines ont ouvert au Liban cl en Syrie d'autres eta-blissements, au premier rang desquels il faut citer ΓI niverslté de Saint-Joseph, fondée par les pères de la Compagnie de Jésus. Ajoutons que le clergé doit la formation d'une partie de son élite aux séminaires di Saint-Sulpice de France, au séminaire oriental de» jésuites à Beyrouth, au collège de la Propagande ct au nouveau collège maronite de Rome.

L *L'union des Églises.* Nous serions incomplet si nous passions sous silence la part qui revient aux maronites dans la poursuite de l'union des Églises Aux xvi· ct xvir siècles, se dessina, en Orient, un mouvement de retour vers le centre de la catholicité. Le clergé maronite y joua un rôle de première impor-tance. Lorsque le patriarche chaldéen. Elie VI (1591* 1617), envoya un délégué auprès de Paul \ pour rece-voir la doctrine de l'Eglise de Rome, le pape écrivit au patriarche maronite et à l'archevêque d'Ehden, Georges 'Andra (plus tard patriarche), pour les remer-cier des services qu'en toute celle atTaire lui avaient rendus deux élèves du collège maronite de Rome. Lettre *Bcvcrtdur,* 25 mars 1611. dans Samuel Glainil. *Genuintr relationes inter Sedem apostolicam ct Assyrio-rum orientalium seu (Jialdtrorum Ecclesiam,* Rome. 1902, p. 132-133; cf. lettre *Comitantur,* 25 mars 1611. *ibid.,* p. 137-138. cl voir G. E Khayyath, *Syrt orien-tales, seu Chaldici, Nestoriani et Bomanorum Ponti-ficum primatus,* Rome, 1870. p. 105-106.

Les maronites prirent une part active â la forma lion de 1'1*4lise syrienne catholique. André Akidjan. qui devint le premier patriarche de cette nouvelle communauté, leur doit son éducation. Né a Mardin <ie parents Jacobites, il fut confié au patriarche maronite

Joseph I lalib Al-'Aqoiki (Illi I I-I(> IS), qui I'admit d'abord parmi scs moines, et I'envoya ensuite au collège de Home. Le successeur d'Al-'Aqoûrî lui conféra la prêtrise et. le 29 juin 1656, le sacra évêque d'Alcp. Mais, des I'année suivante, le nouvel évêque syrien, aux prises avec de graves difficultés, dut abandonner Alcp et se réfugier à Qannoûbîn. Douaihi, le futur patriarche maronite, venait d'être ordonné prêtre, le 25 mars 1656. Il encouragea Akldjan et linit par le décider à rentrer dans sa ville episcopale. Bien plus, il I'accompagna à Alcp cl s'employa, plusieurs mois durant, a le soutenir, à I'aider, à raffermir dans leur foi les jacobites unis. Voir la lettre écrite par Douaihi lui-même au P. Pierre Mobarak (Benedictus) le 1er mai 1701. dans Debs. op. cr/., t. va, p. 308-310; Chcbli. *liiographic du patriarche Douaihi,* p. 21-28; D. Naqqachah. archevêque syrien d'Alcp, Λα *conversion des Syriens* (en arabe). Beyrouth. 1910. p. 36-11 ; A. Babbath, *op. cil.,* t. r. p. 91 sq.; 153-155; t. n, p. 78 79. 297-299.

Certains auteurs, se fondant sur une relation écrite a Alcp. en 1662. par les supérieurs des missions des jésuites, des capucins et des carmes, affirment qu'à Borne Akidjan était au collège de la Propagande. Voir celle relation dans Babbath, *op. cit..* t. i. p. 150 sq. Mais, en I'espèce. Douaihi, qui sc trouvait à la Ville éternelle en même temps que le futur patriarche des syriens, est une plus sûre autorité que les mis:ion· narres. Or, nous savons par lui qu'Akidjan était au collège maronite. *Annales.* an. 1656. fol. 112 v%

Le dévouement des maronites a leurs frères des Eglises voisines ne se ralentit pas au cours du xvni· siècle.

A la mort d'Athanasc IV Dabbâs, patriarche mclkile. survenue en 1721, la lutte entre Cyrille VI Tànâs et Sylvestre de Chypre, pour la possession du siège patriarcal d'Antioche, déchaîna, surtout à Alcp et cela à I'instigation du Phanar une terrible, persécution contre les mclkiles unis. C. Karalcvskij art. *Alep,* dans le *Diction, d'hist. ct dr géogr. ccclés.* Bon nombre de ces derniers se réfugièrent au Liban, auprès du patriarche maronite, alors Jacques 'Aouad. Celui-ci les accueillit et leur donna I'hospitalité au monastère de Qoshaîya, situé au fond d'une vallée, à près de deux lieues de Qannoûbin. Les mclkiles orthodoxes de Koura (Liban nord) I'apprirent cl. d'accord avec ceux de Tripoli, dénoncèrent *le* patriarche cl scs hôtes au pacha de celte ville, comme traîtres a I'empire. Jacques 'Aouad dut se réfugier, lui aussi, a Qoshaîya. Mais, grâce à I'in fluence des Khazen, il parvint à calmer la colère du pacha et dirigea ses protégés vers le Kasrawûn afin de les mettre a I'abri de toute perquisition. Peu de temps après, ce fut Cyrille VI TAnûs lui-même qui s'enfuit au Liban. L'épiscopal maronite le reçut avec un empressement fraternel. Puis, patriarche et évêques écrivirent en sa faveur a I'ambassadeur de France à Constantinople. Par malheur, la lettre tomba entre les mains de Sylvestre, son rival. Sylvestre, porté sur le siège d'Antiochc par le Saint Synode de Constantinople et pourvu du firman de reconnaissance civile, accusa de trahison Jacques 'Aouad et ses évêques pour avoir pris la défense des mclkiles catholiques, soi-disant ennemis de la Porte. Le pacha de Tripoli envoya ses troupes au monastère de Qannoûbin. Elles le pillèrent. se saisirent des moines et du frère du patriarche et les conduisirent à la prison de Tripoli. Détenus comme criminels, ils ne furent libérés qu'à prix d'or. Quant a Jacques 'Aouad et à scs évêques, ils se cachèrent Jusqu'au rétablissement de I'ordre par les soins des Khazen. Le récit de ces événements sc trouve consigné dans les registres du monastère de Qoshaîya, cité par J. Darian, *Les maronites au Liban,* p. 161-171. (J le patriarche Mas'ad, *op. cit.,* p. 82-83.

Avec le même dévouement le successeur de 'Aouad mit au service de I'union le prestige de son autorité. *Elias Xestorianorum per universum orientem degentium patriarcha,* dit L S. Assémani. *qui Sedem in Afnssulana urbe, scu nova Xinive ad Tigrim habet, audita Clementis (XII) in omne Christianorum orientalium genus benignitatis /ama, literis insuper tam a Josepho Antiocheno maronitarum patriarcha. et a Stephana Evodio meo ex sorore nepote, archieplscopo Apamea·, anno 17–I, quam a me anno sequenti ad ipsum perscriptis excitatus, Itomanir Ecclesia· doctrinam, detestatis erroribus, sc profiteri, missis ad eumdem Pontificem et ad Sacrum congregationem de Propaganda Eide epistolis, significavit. Hibl. juris,* t. m, p. xxx-XXXI.

Le même dévouement fut manifesté a I'égard des arméniens auxquels les maronites ouvrent leurs bras ». (ioiidard, *op. cil.,* p. 180.

C'est encore pour la même cause qu'on vil en Égypte et ailleurs Joseph-Simon Assémani et son neveu Éticnnc-Évodc. Le succès de leur mission nous est raconté par Assémani lui-même. Lettre au cardinal Fleury, dans Babbath, *op. cit.,* t. r, p. 182; cl *Helazione.* p. 25-29.

Ces quelques indications suffisent à montrer I'activité des maronites à promouvoir I'union. I*nc assemblée tenue à Alcp (Syrie) au xvm* siècle ct qui réunit les chefs des différentes confessions chrétiennes de celle ville : maronites, mclkiles, syriens, arméniens et les supérieurs des communautés religieuses latines, disaient de I'Église maronite qu'elle était le *rifugio di lutte le nazioni orientali catloliche.* On aurait pu ajouter : et I'ouvrière du rapprochement avec les non-catholiques. Voir le compte rendu de cette assemblée à la Bibliothèque vatieane. mss. lat. 7259, 726*3. *726t.* cité par Mgr Nehmatnlla Auad, *Per la verita.* Borne, 1909, p. 16. Cf. aussi Faustus Naironus. *Dissertatio de origine, numine ac religione maronitarum.* Borne, 1679. p. 18, 19; extraits du diaire des mission nairc carmes d'Alep, ad an. 1692, dans Babbath, *op. cil.,* t.n, p. 12, 19, 50,58; le patriarche Mas'ad, op. *cit.* p. 81, 106; J. Debs, op. *cit.,* t. vin, p. 171, 598, 599. 718. 719; Chcbli, *Hiographir du patriarche Douaihi.* ρ. 1 12-1 II; L. Chelkho, dans *Al-Machriq,* 1900, t. in. p, 915.

Le P. Dandini voyait donc juste quand, à la suite de son voyage au Liban en 1596, il recommandait â Clément VIH le peuple maronite comme une avant-garde des missions catholiques en Orient, *op. cit.,* p. 233-231.

III. CONSTITUTION ET SITUATION ACTUELLE DE L'ÉQLISE MARONITE. — Nous étudierons succe?ivemevnt ; I. La hiérarchie ecclésiastique. IL La liturgie (col. 128). HL La vie religieuse (col. 132). Nous terminerons par quelques données statistiques (col. 139).

1. 1 hÉiiAHCiiii: ecclesiastique. · La hiérarchie maronite se compose, comme celle de toutes les Églises, d'ordres ct de dignités. Le synode du Mont-Liban, s'exprime ainsi : · Les ordres mineurs sont ceux de chantre, de lecteur, de sous-diacre; les majeurs, ceux de diacre, de prêtre, d'évêque. Les dignités sont celles d'archidiacre, de périodeule, d'archiprèlrc, de chorévêquc et de patriarche. · II.xrv. 18.

I · Les ordres mineurs ; ceux de chantre ou psalmistc. de lecteur, de sous-diacre.

1. *IAordre de chantre.* La liturgie maronite n'a pas de cérémonie4 spéciale pour la tonsure; celle-ci est incluse dans I'ordination du chantre ou psalmiste : L'ordination de chantre contient chez nous la tonsure cléricale; I'évêque la conservera avec exactitude, car, en certains manuscrits qui proviennent des jaco-

bites ct que des ignorants prennent pour de chez nom. la tonsure est omise. Synode du Lilian. III, il. I
La fonction du psalmistr consiste dans le chant des psaumes et des hymnes cl la lecture des livres de l'Ancien Testament, â l'exception des prophéties. *Ibid.,* II. xiv, |0; III. n. I. 2, 6. Il reçoit aussi le pouvoir d'exorcisci D'après notre rit. l'cxurcistal est contenu dans le dernier ordre, celui (h· chantre. Quand on ordonne celui-ci, on lui donne pouvoir d'imposer les mains aux cnergumenés et de chasser les démons... Mais que nid n'exerce cet le fonction, sans une permission spéciale de l'évêque. qui ne sera d'ailleurs accordée qu'aux prêtres ou. en ras de nécessite, aux diacres. * 11, xi\. 19, HL n. 6.

2. *Le lectorat.* Le lecteur est charge de lire les leçons prophétiques. Chez nous, les leçons scripturaires sont divisées en cinq catégories ct attribuées ô autant d'ordres. La 1" comprend l'Ancien Testament, excepté les Prophetes; In 2·. les Prophètes; la 3·, les Éplires catholiques cl les Actes des Apôtres; la I·. les Éplires de Paul; la 5·, les Évangiles. Les chantres lisent la Irr, les lecteurs, la 2*; les sous-diacres, la 3·; les diacres, la P; les archidiacres, la 5·. Quand, dans une église, il n'y a que des lecteurs, ils lisent toutes les leçons, cl le prêtre, l'évangile. Quand il y a un prêtre et un diacre, le prêtre lit l'évangile Je diacre, l'épitre. Quand un diacre ct un sous-diacrc assistent le prêtre, le sous-diacre chante l'épilrc, ct le diacre, l'évangile; car l'archidiacre est supérieur au diacre par la juridiction, non par l'ordre. 111. n, 2.

3. *Le sous-diaconat.* - Le sous-diacrc cumule les fonctions du portier, de l'acolyte et du sous-diacrc de l'Eglise latine. L'office du sous-diacrc est de servir le diacre, de garder les portes de l'église, de sonner clochettes ct cloches, de porter le chandelier, d'allumer les lampes de l'église, de préparer l'eau cl le vin pour le service de l'autel, de prendre l'aiguière et de présenter au célébrant l'eau pour sc laver les mains et le manulcrge pour les essuyer, de laver les pales et les corporaux, de donner au diacre le calice cl la patène durant le sacrifice, en tin de lire à l'église les leçons tirées des Éplires catholiques et des Aclcs des apôtres. Ainsi, le sous-diaconat contient trois ordres qui, dans l'Eglise romaine, sont conférés séparément : l'osliariat, l'acolytal. et le sous-diaconat. HL n. 3.

(.elle énumération des fonctions du sous-diacrc est suivie de la remarque qu'on va lire cl qui fixe pour l'Eglise maronite les règles du célibat ecclésiastique : • Puisque, chez nous, le sous-diaconat est encore compté parmi les ordres mineurs, le sous-diacrc n'est tenu ni aux heures canoniques ni à la garde de la chasteté, comme y sont tenus le diacre cl le prêtre. Il lui est donc loisible, même apres l ordination, de prendre femme; si cette femme est vierge ct si lui-même ne se marie qu'une fois, il pourra être promu aux degré·» plus élevés du sacerdoce. Mais si. après son ordination, il épouse une seconde femme, ou bien une veuve ou une femme déflorée, son mariage sera valide; mais tout accès au diaconat ou ù la prêtrise lui sera interdit, cl il ne pourra plus continuer ù remplir dans l'église les fonctions de son ordre Gela vaut aussi pour le chantre et le lecteur bigames. 111. n. 3. Autrefois. comme du reste dans les autres Églises orientales, les membres du cierge séculier étaient générale ment tous mariés. C'est pourquoi, on choisissait parmi les moines les candidats à l'épiscopat. Mais après la fondation du collège de Rome, le célibat des clercs, sans être Imposé par une loi. a commence à s'introduire dans la pratique; l'établissement des séminaires a soutenu et favorise ce mouvement spontané vers la continence absolue. Actuellement, les clercs séculiers sont en grande majorité célibataires. On n'a pas jugé a propos d'abolir la discipline primitive qui autorise l'évêque a conférer le» ordres sacrés aux personnes mariées sans leur interdire l'usage de leurs droits conjugaux.

2· Les ordres majeurs : diaconat, prêtrise, épiscopal

I *Le diaconat.* (/est le premier des ordre majeurs dans I Eglise maronite ; il impose au clerc l'obligation du bréviaire ct le rend inhabile a contracter mariage. · L'offiCB du diacre est d'assister le prêtre à l'autel, d'encenser l'église ct le peuple, de lire publiquement l'épitre ct l'évangile, d'apporter à l'autel le pain cl le vin au célébrant, d'agiter le */labellum* pour écarter de l'autel les insectes, ct aussi pour faire honneur au célébrant ct aux mystères, de distribuer l'eucharistie aux diacres, aux clercs inférieurs cl au peuple, de baptiser solennellement en l'absence de l'évêque et du prêtre, de prêcher avec leur permission, d'être prépose par l'évêque a l'administration de la caisse de l'église. Mais, pour que les diacres n'excèdent pas leurs pouvoirs, les Pères ordonnent : 1. que jamais le diacre ne s'assoie devant un prêtre sans son ordre; 2. Que jamais il n'ait la présomption d'administrer la sainte communion aux prêtres... HI. n. L

2. *La prêtrise.* Nous n'avons rien de particulier a dire sur l'ordre sacerdotal Mais il nous faut toucher d'un mut l'organisation paroissiale. L'on sait qu'avant le concile de Trente on pouvait fréquemment rencontrer plusieurs curé» sur un même territoire. A raison des inconvénients qui en résultaient, les Pères du concile exigèrent que chaque circonscription paroissiale possédât un unique pasteur (tes», xxiv, c. 13. *De re/.}.* Le synode du Liban adopta cette reforme : *Ha distinguantur ab episcopo Ecclesia parochiales. ut unaqua'quc habeat proprium parochum,* III. ni. 2. Toutefois, pas plus en Occident que dans le patriarcal maronite d'Antioche, la règle de l'unique curé ne fut. dans la pratique, rigoureusement observée, loan. Chelodi. *Jus de personi*.* Trente, 1022, n 223. p. 345; J.-B. I?errères. S. .L, *Institutiones canonica,* i, Barcelone. 1920. n. 733, p 312; A. Vcnnccrsch J. Crvusen, *E[Htome juris canonici.* Malines-Home, 1921. t. ı. ŋ. 101. p. 171. cl ici l'art. Ct'Hés, t. m. roi. 2436. 11 fallut attendre la promulgation du Code pour assister à la disparition complète et définitive, dans l'Église latine, de ce système. *In eadem panrcia unus tantum debet esse parochus gui actualem animarum curam gerat, reprobata contraria consuetudine et renovato quohbct contrario privilegio.* Can. 160, $ 2. Voir aussi une réponse de la Commission puntlticalc pour l'interprétai ion du Code dans les *Acta apost. Sed.·* 1922. I. xiv, p. 526. En Orient, chez les maronites cl ailleurs, on continue de voir plusieurs prêtres simultanément et également charges de prêcher la doctrine chrétienne cl d administrer les sacrements à un même peuple, sans que l'un d'eux ail l'autorité sur les autres comnie un curê sur scs vicaires.

3. *L'épiscopal.* <i) *Êveques résidentiels.* Jusqu'au synode du Mont-Liban, les eparchies (επαρχία, en .trabe *abrachiijah* n'étaient pas délimitées, ni même connues. Les évêques étaient considères comme auxiliaires du patriarche. Aussi avaient-ils pris I habitude de porter indillcremmenl les titres d'évêque, d'archevêque ou de métropolite. Par deux décrets de 1625 et 1635. la S. C. de la Propagande avail onlonne. il est vrai, la division anionique du patriarcal maronite en vparchiex ou diocèses Os deux décrets sont cites par le P. Hodota dans son rapport concernant le synode du Mont Liban, conservé à la Vaticane. f.W. *rat. lut, 1101,* fol. 217 v·. Mais celte prescription resta lettre morte jusqu'à l'assemblée de 1736. Le synode du Mont-Liban divisa le patriarcat en huit éparchies : Alep. Beyrouth. Byblos et Botry> (Gébaïl cl Batroun), Chypre. Damas. Héliopolis (Ba'nlbek), Tripoli de

Sx ne. Tyr et Sidon. Voir le document officiel de cette division dans *append.* du synode, n. 11. p. 428-129. En même temps qu'ils en tracèrent les limites, les Pères du synode désignèrent les monastères qui devaient servir de résidence à certains évêques. Mais ces couvents nc se trouvaient pas tous sur le territoire des éparchies respectives. Cette anomalie canonique, duc ù l'état politique du pays et à la situation matérielle des évêques, nc disparut qu'au xix· siècle, ainsi que nous avons eu déjà l'occasion de le voir.

L'institution des diocèses fut contestée, dans la suite, comme nous l'avons vu plus haut (cf. col. 82). Benoit XIV dut Intervenir pour régler définitivement celle question. Le bref *Apostollca pnrdrcrssorum,* du 11 lévrier 1742, ramenait à sept les sièges épiscopaux en dehors <lu siège patriarcal, fixait les circonscriptions des ressorts, déclarait inamovibles les titulaires de chacun de ces sièges, donnait au patriarche le droit de nommer ces titulaires suivant la coutume. Le patriarche devrait visiter les diocèses tous les trois ans et y percevoir les dîmes et les redevances accoutumées; il garderait le droit de consacrer les saintes huiles et de les distribuer aux sept diocèses. Par mesure transitoire, les évêques actuellement vivants demeureraient comme des vicaires du patriarche, tant que leur nombre ne serait pas ramené à sept (ils étaient onze à ce moment). Une fois ce nombre atteint par les décès successifs, le patriarche attribuerait à chacun d'eux le ressort diocésain qu'il Jugerait lui convenir le mieux. De Martinis. *Jus pontifie.,* t. in, p. 51-52. En 1906, l'éparchie de Tyr et Sidon fut divisée en deux. Cf. ci-dessus, col. 111. Les maronites ont donc actuellement neuf diocèses.

Pour la provision canonique des diocèses, le patriarche procède ainsi : A la vacance d'un siège, il nomme d'abord un administrateur auquel il confie le gouvernement de l'éparchic, et dont il détermine exactement les pouvoirs. 11 s'occupe ensuite de la désignation du titulaire. Mais il n'est pas entièrement libre dans le choix du candidat : il lui faut l'assentiment des évêques, donné à la majorité des voix. En outre, la loi exige la consultation de l'éparchie vacante. Toutefois, le clergé et les fidèles n'expriment que des vœux; la décision reste au patriarche et aux évêques. *Synode du Liban,* III, iv, 15.

b) Evêques titulaires. La nomination des évêques titulaires se fait de la même manière, sauf, évidemment, l'intervention du clergé et du peuple. Le synode du Liban ne détermine pas le nombre des prélats de celte catégorie. Il porte â leur sujet les dispositions suivantes : L'épiscopat peut être conféré, *honoris causa,* à divers personnages, surtout parmi les chefs des monastères; mais pour réprimer toute ambition qui porterait les évêques titulaires à réclamer un ressort a gouverner, au détriment de l'unité des diocèses, il est décidé que dorénavant nul diocèse ne sera divise et que les évêques titulaires promettront par écrit de ne point demander au patriarche de ressort juridictionnel, sauf en cas de vacance d'un diocèse. Les contrevenants seront suspens *ipso /ado,* cl nc pourront être relevés de cette peine que de l'assentiment du Synode et de l'évêque du diocèse où ils auraient réclamé une juridiction. III, iv, 20.

Au patriarche seul revient le droit de délivrer au nouvel évêque le diplôme du sacre, ou. quand il s'agit de prélats résidentiels, les lettres synodales dites de juridiction, sans lesquelles ces derniers ne pourront prendre possession de leur siège. *Ibid.,* part. 111, c. iv. n 18

Home, on a pu le remarquer, n'intervient pas dans le choix des évêques. Récemment, toutefois, le souverain pontife a public en consistoire le nom de deux nouveaux prélats sous cette forme : *Katas se habere dixit promotiones et electiones canonice /actas in Synodo Episcoporum maronitarum. Acta aposl, Sed.,* 1926, t. xvni, p. 253. La première publication de ce genre date, sauf erreur de notre part, du 21 juin 1926. *Acta apost. Sed., ibid.,* p. 249 et 253.

3· *Les dignités.* - 1. *L'archidiaconat.* L'archidiacre occupe le premier rang dans l'ordre diaconal. Des prérogatives dont il a pu jouir autrefois il ne lui reste plus que le droit de préséance sur les diacres cl les clercs inférieurs, et le pouvoir de lire l'évangile. En pratique, il n'est même plus question de préséance, car la dignité d'archidiacre est généralement accordée, aujourd'hui, suivant un rit particulier, à tous les diacres. On la leur confère aussitôt après le diaconat; quelquefois, cependant, le jour de l'ordination sacerdotale. Sans doute, la collation de celte dignité n'est pas obligatoire, mais si on l'omet, le diacre obtient par ailleurs, à l'égard de la lecture de l'évangile, des pouvoirs équivalents. En effet, si l'évêque n'entend pas conférer l'archidiaconat au nouveau diacre, il doit lui remettre, au moment de l'ordination, avec les Épîlres, le livre des Évangiles. *In ordinatione diaconi, quando printer] mittenda esset archidiaconatus benedictio. epistolae Pauli una cum sacro euangeliorum codice sunt tradenda·, ut disertius exprimatur potestas legendi tum epistolas, tum euangelium. Synode,* III, n, 4.

2. *Les dignités de l'ordre presbyterat* : celles de *périodeute, d'archiprêtre,* de *chorévêquc.* — La date exacte de l'institution du chorépiscopat n'est pas connue. En Orient, elle n'apparaIt pas dans les textes antérieurs à la paix de l'Église. Mais, d'après les indications que les documents les plus anciens nous fournissent. ‹ les chorévêques doivent leur raison d'être à la nécessité d'aider le chef du diocèse dans l'administration cl la surveillance des églises secondaires fondées au milieu de groupes de population plus ou moins distincts de la cité épiscopale, â mesure que le christianisme cul la liberté de se propager hors des villes ·. .1. Parisol, *Les chorévêques,* dans la *Prune de VOrient chrétien,* 1901, t. vi, p. 158. Aussi portaient-ils e titre (Γεπίσκοποι τή χώρα ou χωρεπίσκοποι. (:'étaient les évêques de la campagne, des communautés rurales, subordonnés, pourtant, aux évêques des villes.

L'importance que prit le chorépiscopat suscita des abus; les chorévêques passaient outre aux prescriptions conciliaires qui réglementaient leur situation. On édicta alors les mesures nui s'imposaient, suivant les régions. Dans certaines Eglises, on supprima ces dignitaires pour leur substituer de simples visiteurs ou périodeules. Dans d'autres, sans aller jusqu'à celle mesure radicale, on se contenta, comme dans les Églises de Syrie, de réduire leur nombre et de limiter leurs prérogatives ou seulement de restreindre celles-ci. Cependant, les pérlodcutes ne lardèrent pas à figurer dans la hiérarchie des Églises où le chorépiscopat s'était maintenu. Ainsi, dans la nomenclature des divers degrés hiérarchiques, on trouve le périodcule à côté du chorévèquc. Voir IL Bergère, *Etude historique sur les chorévéqiles,* Paris, 1905; .1. Parisol, art. cité, p 157-171,419-4 13; 11 Leclercq, art. *Chorévéque,* dans le *Diction, d'archéologie chrétienne·,* J.-S. Assémani, *Hibl. or.,* I. m *b,* p. 826-838.

Les maronites adoptèrent dès l'origine les chorévêques et les périodeules et Introduisirent après coup dans leur hiérarchie particulière les arcblprêtrcs. Dans leur Église, l'archlpresbylérat n'est que le dédoublement du chorépiscopat. En effet, à côté du chorévêque préposé aux communautés rurales, l'archiprêlre a la surveillance de la ville chef-lieu de l'éparchie. *Maronitæ quidem,* dit Assémani. *non modo periodeuta a chorepiscopis distinguunt; sed bina etiam chorepiscoporum genera agnoscunt quorum unum eorum*

i tl çul *in duitatibus instituuntur ultcrum torum, qu in oppidis cl ma ciribus viris. Primi dicuntur absolute ..* CiiUftAiH, *ct cum addito.,.* (Jhuiai-Episcul'!, *hbc est chorepiscopi, rcspondcnlqut Latinorum arcldpresbyteris ct (irn earum / rotopapis seu protopresbyterls... Atteri uint absolute* cnoiu ı·ıμ ‹»ıi, *hoc est vicorum seu pagurum. sive oppidulorum episcopi.,. 1'trorumque ordinatio exstat in Jtituali Maronitarum. Ilibl. or.,* t. m *b,* p. 831. L'ordinal désigne ces deux dignitaires sous le même nom do chorévéque. Mais la décomposition que les copistes ont fait subir au mot syriaque *Kourai-Kpiscupe* (chorévéque) donna lieu, dans le tangage courant, à la dénomination inexacte du chorévéque urbain par le ternie *Khouri,* dénomination appliquée actuellement, sauf dans l'éparchie d'Alcp, à tous les prêtres séculiers. Aucun document nc four nil, à notre connaissance, la date de ce dédoublement. Il nous semble qu'il fut définitivement établi vers la tin du pontificat de Doualhl (f 1701). En clïct, celui-ci eut d'abord sur cette question une doctrine assez Ilot tante. Tantôt, il parle de l'archiprélre, tantôt il le passe sous silence. Puis il finit par fixer la discipline à cet égard en assignant dans le pontifical un rit spécial pour la collation de l'archipresbylérat. Voir les divers pontificaux manuscrits de DouaThi â la Vaticane, *Vat. syr. 311,* au patriarcat maronite, à l'archevêché de Chypre; le commentaire de Douaihi. cité par Joseph-Aloys Assémani, *Codex liturgiciis,* t. x, p. xxvi-xxvu. Dans le t. π *b* de sa *IJibl. or.,* Imprimé à Home en 1728, J.-S. Assémani. nous venons de le citer, parle de l'arehipresbyléral comme d'une institution déjà bien assise; et le synode du Mont-Liban, tenu en 1736, met le sceau à l'œuvre de DouaThi en imposant son pontifical à la pratique et en résumant les divers rites suivant lesquels doit s'accomplir la consécration du chorévéque, de l'archiprélre ct du périodeule.

Ces trois consécrations comportent l'imposition des mains. Cependant, la collation du chorépiscopat dont le rit a été emprunté en abrégé au sacre des évêques, revêt une forme plus solennelle. Voir le pontifical des ordinations dans J.-Al. Assémani. *Codex liturgicus.* t. ix; J.-S. Assémani, *Jiibl. or.,* t. m, p. 831-832 A cet endroit. J.-S. Assémani relève les dillércnccs essentielles entre le rit de l'ordination épiscopale et celui de la consécration du chorévéque; puis il indique les parties communes aux deux rites, par exemple, la tradition des insignes de la dignité: mitre et crosse, etc

L'origine de ces degrés hiérarchiques nous explique pourquoi le chorévéque, l'archiprélre et le périodeule partagent certaines fonctions strictement épiscopales, et pourquoi les deux premiers Jouissent de plus amples prérogatives que le périodeule. Les trois dignités sont parfois accordées à titre purement honorifique, avec tous les droits cl privilèges qui leur sont propres.

3. *Les métropolites ct les archaïques.* Le synode du Mont-Liban, en érigeant les éparchies, n'a pas rétabli les divisions provinciales; il soumet les évêques directement au patriarche. *Synode,* HL iv, IL Dès lors, la dignité d'archevêque se ramène, chez les maronites. à un titre purement honorifique, cl tous 1rs évêques en sont investis.

•1. *Le patriarche.* Le patriarche est le chef suprême de l'Église maronite. H n'a de supérieur que le pape. Il porte le titre de patriarche d'Antioche ct de tout l'Orient. Le synode du Mont-Liban détermine les limites de sa Juridiction en ces termes : ‹ Nos anciens patriarches, dit-il, du jour où la nation maronite s'est séparée des autres peuples de l'Orient, ont non seulement porté le title cl le nom de patriarche d'Antioche, mais aussi exercé une pleine juridiction patriarcale sur les métropolites, les évêques, les prêtres, les clercs cl les laïques de la nation maronite, tant dans le district du patriarcat d'Antioche que dans 1rs autres régions de l'Orient. Aujourd'hui encore, ils Jouissent de ce litre ct de celte Juridiction patriarcale. Ceci ne leur a Jamais été contesté par les souverains pontifes; bien an contraire, des diplômes leur confèrent expressément ce litre, de patriarche d'Antioche et la pleine cl absolue Juridiction sur toute la nation des maronites en tous les paye dOrient *(in tatam nationem maronitarum in partibus orientalibus ubique locorum exlstentiuni).* Nous ordonnons donc à tous ct a chacun des maronites de Syrie, de Phénicie, du Liban, de Palestine, de Chypre, d'Égypte et de toutes autres provinces ct localités d'Orient, d'une manière très stricte et au nom de la sainte obéissance, de reconnaître pour leur légitime supérieur et prélat le Hévérendissime Patriarche, d'obéir, au spirituel, à scs ordres cl à ses mandements, d'observer exactement les lois portées par lui, les nies accoutumés de l'Église patriarcale pour les divins ofllccs, les fêles, les jeûnes Laïques ou ecclésiastiques devront lui payer la dime, honorer et vénérer les prêtres *(sacerdotes)* constitués par lui et recevoir d'eux les sacrements. » III, vt, 4.

Le choix du patriarche se fait, comme dans les autres Églises orientales, par élection. Mais, à défaut d'une loi précise, les formes électorales varièrent au cours des siècles. Nous indiquerons rapidement celles dont nous avons pu rencontrer les éléments dans les documents historiques. Le premier témoignage d'une élection patriarcale se trouve dans une note syriaque écrite de la main du patriarche Jérémie, qui nous apprend qu'en 1183 il fut élevé à cette dignité par les évêques, les chorévêques et les prêtres. Voir cette note sur l'évangéliaire conservé à la Laurenlienne de Florence, *cod. syr. 1,* fol. 6 v°; elle est reproduite par Étienne Évode Assémani dans *Bibl. med. Laurent, mss. catalogus,* p. xxvni, —- Dans une lettre adressée à Léon X (8 mars 1514), le patriarche Simon Ibn-Has&àn (1492-1521) nous explique le mécanisme des opérations électorales de son temps : A la vacance du siège patriarcal, douze prêtres, réunis au monastère de Oannoûbln, ct enfermés dans des cellules séparées, devaient écrire chaque jour sur une feuille de papier le nom de celui auquel ils donnaient leur vole. L'élection était acquise a l'unanimité absolue, l'ne fois le patriarche désigné, prélats, prêtres, diacres, sous-diacres. cl fidèles s'assemblaient pour le proclamer el l'introniser. Labbe. *ConciL,* l. xiv, col. 350-351. Lorsque les électeurs ne pouvaient arriver à l'accord absolu, ils confiaient à trois d'entre eux, désignes au sort, le mandat de choisir, à la pluralité des voix, le nouveau titulaire du siège patriarcal. H(ichard) Sjimon |. *Voyage du Mont Liban, traduit de l'Italien, du H. P. Jerome Dandint* (Démarques). Paris, 1675, P nu 102.

D'autres fois, l'élection s'est faite, à la majorité des voix, par l'assemblée de l'épiscopat, du clergé et du peuple. Voir l'acte d'élection de Serge Hisi en 1581. dans L. Cheikho, *Lu nation maronite et la Compagnie de Jésus aux* X>7· *ct* ΛΓ//· *sièdr5,* Beyrouth, 1923. p. 56-58; Dandini, op. *cit.,* (élection de Joseph Hisi en 1596), p. 113-115; une lettre adressée en 1604 au pape par l'épiscopat, le clergé et le peuple maronites dans *cod. vat. lal. 72SS,* fol. 215-219; l'acte d'élection de Joseph Al-'Aqoùrl. dans Analssi, *Collectio,* p. 113-114 ; DouaThi, *Annales,* an. 1670. fol. 115 v· et *passim.*

I nc quatrième procédure prépara la voie à la législation du synode du Mont-Liban : les évêques seuls désignaient le candidat, le clergé donnait son adhésion ct le peuple son acceptation. Ainsi furent élus Gabriel de Blauz.i en 1701 ct Joseph Dergham El-Khazen en 1733. Voir les lettres électorales dans les *c(Hi. vat. lut. 7262, fol.* 1 14-1 19; et *7258.* fol. 208-209 ct 212. 213.

Enfin *le* synode du Mont-Liban flxn définitivement les modalites de l'élection. Seuls les métropolites et les évêques forment le collège électoral. L'élection peut se faire par scrutin; et alors, elle sera définitive si un candidat réunit au moins les deux tiers des votants; si non, il faudra recommencer les opérations jusqu'à ce que le quantum soit obtenu : IIL vr, 8, cf. 7, $ 17. Le synode admet aussi l'élection sans scrutin, par acclamation; mais, dans ce cas, le candidat n'est élu que s'il réunit tous les suffrages, */bid.,* 7. $ 18. La période électorale s'ouvre le neuvième jour après la mort du patriarche. Les candidats doivent avoir quarante ans révolus, être au moins prêtres et réunir les autres qualités requises par les canons, */bid.,* 7. i 5, 10.

Le synode du Liban a précisé minutieusement le mécanisme des opérations. *Ibid.,* 7.

Le nouveau patriarche une fois élu. on fixe le jour de sa consécration. Celle-ci doit s'accomplir en présence du corps électoral, suivant un rit prévu par *le* Pontifical. A la suite de celle cérémonie, élu et électeurs doivent écrire au pape pour solliciter le pallium et la confirmation du nouveau patriarche. Celui ci joint â sa lettre une profession de foi catholique. *Ibid. Tant* qu'il n'a pas reçu le pallium et la confirmation de son élection, il n'a pas la plénitude de la juridiction patriarcale. *Quibus rebus, id est, diplomate pontificio et pallio, a summo Pontifice de more acceptis cl a /temo t). Patriarcha solcnnl rilu exceptis quemadmodum ad calcem ordinationis Pairlarchtr in pontificali perscribitur, plena et absoluta* //i *suo Antiocheno patriarchatu super universam maroniticam nationem lurisdictione fungitur. Ibid.,* n. 7, § 22.

Les droits et privilèges du patriarches sont définis au ch. vi. n. 2. de la troisième partie du synode. En voici 1'énuméralion :

1. Dro t dr préséance sur tous les primats, les métropolitains et les évêques. 2. Faire porter devant lui la croix en tout lieu sauf à Rome, ou en présence du pape ou de son légat. 3. I ser des insignes patriarcaux, notamment des vêtements de pourpre. L Écrire des lettres synodiques aux autres patriarches. 5. Juger en appel des controverses déjà dirimées dans les provinces ou 1rs diocèses. 6. Consacrer personnellement ou par délégués les métropolitains et les primats de son patriarcat et leur donner le pallium. 7. Au cas où la nécessité ou l'utilité de l'Église le demande, il peut transférer d'un siège à un autre les évêques et les métropolites, leur donner des coadjuteurs : mais ceci ne peut se faire qu'avec l'assentiment des évêques. 8. Il peut accepter la démission d'un évêque et lui donner la faculté d'entrer en religion; mais cela doit s'accomplir au synode des évêques. 9. Il peut connaître des causes majeures et des affaires graves des évêques de son patriarcat, à l'exception de celles qui sont réservées au pape 10. Il peut recevoir les recours des évêques contre les métropolitains et ceux des clercs et des laïques contre les évêques. 11. Il lui appartient de veiller â la pureté de In foi et â l'exactitude de la discipline et. pour cela, de visiter par lui-même ou par un délégué les divers diocèses. 12. Il rassemble et préside le synode des métropolitains et des évêques. 13 Il peut édicter des canons obligatoires pour les métropolitains et les évêques. IL Il peut frapper de censures les évêques et les métropolitains délinquants; mais le pouvoir de les déposer est désormais réservé au pape. Le patriarche peut néanmoins, à la suite d'une décision synodale, faire enfermer l'évêque coupable dans un monastère en attendant la sentence définitive du Saint-Siège. 15. Il veille à la discipline monastique, approuve les instituts religieux cl exerce sa juridiction sur tous les moines de son ressort. 10. Il peut donner l'exemption aux églises et aux monastères dans les éparchies de son patriarcat 17. Son nom doit être proclamé dans la liturgie après celui du pape. 18. Il peut se réserver des cas que nul évêque ou métropolitain ne peut absoudre, et, inversement, absoudre de tous les cas réservés dans son patriarcat; il peut réconcilier à l'Eglisc les hérétiques et les schismatiques de n'importe quelle secte ou nation, dispenser des empêchements de mariage, soit dirimants soit prohibants, absoudre ceux qui ont été excommuniés. suspendus ou interdits par les prélats de son ressort, lever les irrégularités pour la réception ou l'exercice des ordres. 19. Tous les sujets du patriarche tant ecclésiastiques que séculiers lui doivent la dime. 20. Seul il peut dans toute l'étendue du patriarcal, même en présence de l'Ordinaire du lieu, bénir, présider, exercer les fonctions pontificales. 21 Seul d peut instituer des fêtes de précepte pour tout le patriarcat, imposer des jeûnes extraordinaires, dispenser, pour motif d'ordre public, des jeûnes prescrits sans, d'ailleurs, pouvoir les abolir définitivement. 22. Seul d a juridiction sur les rites ecclésiastiques du patriarcal, avec pouvoir de réviser ou corriger rituel, pontifical, missel et autres livres liturgiques, d'introduire de nouveaux offices, d'en supprimer d'anciens; il peut sc réserver certaines fonctions, qui seront interdites aux évêques et aux métropolitains, telle la consécration du chrême; en confier d'autres meme a de simples prêtres, comme la dédicace des églises et des autels, la confirmation, l'usage de la mitre et de la crosse cl la collation des ordres mineurs; augmenter ou diminuer tel rit. à condition d'en garder la substance, et ce de l'avis des évêques et de personnes compétentes. Il est bien entendu que tout ce qui a été dit des pouvoirs patriarcaux doit se comprendre en ce sens qu'il convient de ne rien faire d'important sans le synode des évêques et des métropolitains, de même que ces derniers ne doivent rien entreprendre, en dehors de l'administration ordinaire.sans consulter le patriarche.

IL La Lin kgie. Le rit maronite appartient au groupe des liturgies syriennes du patriarcat d Antioche. Il utilise la langue syriaque et, pour certaines parties, l'arabe.

Les relations des maronites avec l'Occidcnl ont exercé une profonde influence sur la discipline de leur Église. Mais ces effets n'ont commencé à se produire d'une manière systématique, dans le domaine proprement liturgique, que vers la fin du xvr siècle. *Cf.* ci-dessus, col. 63. Le pouvoir pontifical, les missionnaires, la plupart des maronites élevés ù Rome ont été les artisans de la latinisation. Nous en étudierons brièvement les résultats dans les principaux livres liturgiques.

I. *Le missel.* Dans le rit syrien, comme du reste dans les autres rites. la liturgie eucharistique se compose de la messe des catéchumènes et de l'anaphorc. (Ἀναφορά) qui correspond au canon romain.

.Mais à la différence de la liturgie latine, le rit syrien possède un nombre considérable d'anaphores de rechange composées sur le modèle de la liturgie de saint Jacques. Les maronites ont, en outre, une nnnphore particulière, celle qui commence par le mol *charar,* et qui a beaucoup de ressemblances avec la liturgie des chrétiens de l'empire perse, connus sous le nom de syriens orientaux'. L'ensemble des anaphoris ne se trouve pas dans un missel unique. Les missel· offrent entre eux. de ce chef, une assez grande variété. Pour ne parler que des maronites, nous citerons trois recueils mss. qui étaient en usage chez eux et qui sont conservés â la Vaticane sous les n. *29* et *il* du fonds val. syr., et le n. 56 du fonds syr. Borgia. Le *29,* exécuté en 1536. contient vingt-deux anaphores, le 1/, écrit en 1561 et 1579, dix et le .56, copié sur un *coder* de l'année 1527, n'en renferme que sept. Sur le rit syrien, voir Mgr Hahmanl. patriarche, syrien d'An-

tloche, *Les liturgies orientales d occidentales,* Charfel (Liban), 1924· p 151 *q.

Jusqu'il la fin du xvr siècle, le missel était encore manuscrit cl, partant, les modifications qu'on chercha à y introduire n'eurent d'abord qu'une diffusion restreinte. L'imprimerie aida a les généraliser. La première édition du missel fut faite à Rome en 1592. sous le litre de *Missale chaldaicum juxta ritum Keele· six nationis Maron itarurn.* Elle entra officiellement en vigueur en 1596, au synode tenu en présence du P. Dandini qui en avait apporté nu Liban 200 exemplaires Dandim, *op. cit.,* p. 102 et 125; Douaïhi, *Manârat El· uqdâs* (lampe du sanctuaire), t. n. Beyrouth, 1896, p. 326. Elle contient 1 l anaphorcs. Les retouches importantes que le texte liturgique y a subies concernent les paroles de l'institution et l'épiclèsc. Le récit de la cène était raconté en d'autres termes que dans la messe latine. Ces termes variaient,du reste, avec les anaphorcs. .Maintenant, les paroles de l'institution sont une simple traduction du missel romain. Quant à l'épiclèsc, elle est mutilée : le célébrant ne demande plus (pie le Saint-Esprit soit envoyé sur le pain et le vin pour les transformer au corps et au sang du Christ, mais pour appliquer aux fidèles les diets du sacrement eucharistique. Toutefois, on rencontre encore dans trois anaphorcs les traces de l'épiclèsc primitive. Dans la première édition faite à Rome, en 1596, le *diaconicon* n'a pas été corrigé à cet endroit. Le diacre continue d'inviter les fidèles à se recueillir devant le Saint-Esprit qui descend sur l'oblation pour la *sanctifier.* Mais, dans les éditions suivantes, il dira que le Saint-Esprit descend sur l'autel pour nous sanctifier.

La deuxième édition du missel, faite également à Rome en 1716, ne rétablit ni les formules traditionnelles du récit de la cène, ni l'épiclèsc. Elle supprime certaines anaphorcs de l'édition précédente et les remplace par d'autres; notamment, elle ajoute l'anaphorc dite de l'Eglisc romaine, (pii contient quelques prières d'origine latine, et introduit dans la pratique la liturgie des présanctifiés pour le vendredi saint. La messe des présanctifiés célébrée jadis tous les jours du carême, sauf le samedi et le dimanche, était depuis longtemps tombée en désuétude, sans laisser de traces dans les livres usuels. On voulut la rétablir, suivant l'usage romain, pour le seul vendredi saint; mais une autre anaphorc qui n'a aucun rapport particulier avec l'ancienne liturgie, l'anaphore *charar.* fut adaptée à celle cérémonie. Synode du Liban, 11, xiiî, 17. Cf. M. \ndrivu. *Immixtio rt consecratio,* Paris, 1921. p. 225 sq.; M. Rnjji, *I nc anaphorc syriaque de SMre pour lu messe des présunetifiés,* dans la *Heouc de ΓOrient chrétien,* t. xxi. 1918-1919. p. 25-39. Les anaphorcs de l'édition de 1716 restent au nombre de quatorze.

Nous avons encore une troisième édition romaine en 1762-1763. Elle réduit le nombre des anaphorcs à neuf. Les éditions postérieures xéculées à Qo/.halya et à Beyrouth (Liban), en 1816, 1838. 1855. 1872. 1888, 1908, ne dépassent plus ce chiffre. Elles ont toutes le même texte pour les paroles de l'institution· celui de la messe latine, et quelques-unes conservent les vestiges de l'ancienne éplclèsc. Les éditions du Liban ajoutent des péricopcs évangéliques pour tous les jours non fériés, ainsi que pour les fêles fixes et mobiles. Les maronites avaient un calendrier de saints peu fourni, et les missels imprimés à Rome ne donnaient de lectures évangéliques que pour certains jours de l'année. L'élaboration d'un calendrier complet ne fut pas immédiatement suivie de l'assignation à chaque jour des péricopcs scripturaires (épltrcs et évangiles). Il était réservé à lùirhàt, archevêque d'Alcp (1725-1732). d'accomplir ce travail. Debs, *op. cit.,* I. vm. p. 515-516. Les péricopcs évangéliques furent Imprimer. DE IIII'.OI.. CATII.

niées pour In première fois dans le missel de Qozhaïya. Les épltrcs forment un volume à part, qui a déjà plus de huit éditions. Ajoutons que les maronites ont adopté les ornements et les hosties de l'Eglisc latine, cl nous aurons presque tous les éléments de provenance occidentale.

2. *Le rituel.* Le rituel lui aussi a été profondément latinisé. Mais les changements ne s'introduisirent que lentement dans la pratique.

L< rituel, en effet, fut imprimé beaucoup plus tard que le missel. On inséra d'abord des modifications dans les nouvelles copies manuscrites; on chargea les anciennes de ratures et d'additions. Γη maronite, Joseph El-Bâni,en témoigne dans une note écrite par lui, en 1665. sur un *codex* conservé au fonds syr. du Vatican, n· /#, fol. 1: cl Assémani l'atteste â son tour, dans *Jiibl. Λpost. Val. cod. mss„ catalogus.* t π. p. 307-308. De plus, quelques rituels conservés à la Vaticane, *Vat. syr. 300* et *311,* et à la Bibliothèque nationale de Paris, *ms. syr. 117,* en font également In preuve. D'autres latinisalcurs recoururent à un procédé plus radical. Ils traduisirent du latin une partie du rituel cl l'imposèrent a l'usage. Ainsi, nous avons vu, notamment, les rituels du baptême et de l'extrême-onction, imprimés â Home avec l'office férial abrégé, en 1647. On se trouvait donc, peut-on dire, en présence d'une sorte d'anarchie qui envahissait la discipline liturgique. Le patriarche Douaihi voulut une reforme: il se mit à étudier les vieux mss. afin de rétablir le rit de son patriarcal. Achevé en 1691. le rituel réformé fut promulgué par une lettre patriarcale qui lui servait de préface. Le Saint-Siège approuva l'œuvre «te Douaïhi, cl la Propagande proposa de l'éditer à ses frais. .Malheureusement, le projet n'eut pas de suite. Voir les documents parmi les mss. de la \ .H .cane, *Val. syr. 310,* .1*12,*11 \ *at. lat.,n.* 9552, fol. 37 sq., cl n. *7261,* fol. 109-1 IL Les tendances latinisantes reprirent bientôt leur cours, d'autant plus fortement que le xvni· siècle manifeste, en matière d'innovations liturgiques, une particulière fécondité. On ne se contentait plus de copier te rituel romain; on allait puiser dans les ouvrages ascétiques d'Occident de nouvelles pratiques, cl on leur assignait une place dans le domaine cultuel.

En 1752 paraissait à Home un nouveau nluel intitulé : *Sacerdotale Ecclesia' Antiochenae nationis Maronitarum.* Accentuant toujours davantage le mouvement de latinisation, il reproduit entre autres cérémonies et bénédictions empruntées au rituel romain, avec le rit du baptême et de l'extrême-onction, celui de la communion des malades et de l'administration du sacrement de pénitence. Par réaction, le synode de 1755 permit l'emploi du *Sacerdotale* seulement pour les funérailles et prescrivit au clergé de se conformer, pour le reste, au rituel de Douaïhi. Lan. 5. .Mais le decret synodal ne put arrêter le courant, déjà trop fort. En effet, le *Sacerdotale* était presque entre toutes les mains, et les prêtres en suivaient les prescriptions. Le rituel s'encombra même de nouvelles dévotions cultuelles dont plusieurs ont pour auteur le patriarche Joseph Estéphan (f 1793). 'Abboud. *Biographie du patriarche,* p. 239. 210; Dobs, *op. cil.,* t. vin. p. 536-537.

(ne réforme s'imposait. Γη autre Joseph Estéphan, archevêque de Cyr (1810-1823), se chargea d'en élaborer le plan. Par malheur, au lieu de s'inspirer de la méthode et de l'œuvre de Douaïhi. il enregistra purement et simplement les résultats acquis et soumit son travail au patriarche El-I.lélou, Celui-ci n'eut pas le temps de s'en occuper; il mourut en 1823. Son successeur envoya le projet du nluel au Saint-Siège. en 1825, pour qu'il l'approuvât et le fît imprimer à Rome. Angelo .Mai, Payant examiné et comparé avec celui de Douaihi. réd gea un rapport defavo

rabie; il fit surtout remarquer que le nouveau rituel n'était pas celui dc (’Église maronite. La Propagande le retourna alors au patriarche et y joignit les réserves que les cardinaux avaient formulées a la congrégation du 21 janvier 1833. Sur de nouvelles instances du patriarche et de l’épiscopat* le rituel d'Estéphan fut enfin imprimé à la typographie dc la Propagande en 1839-1840, divisé en deux volumes dont l’un a pour titre· *Rituale aliirque pin* precationes ad usum Ecclesia? Maronitic* et l’autre. *Ritus administrandi nonnulla sacramenta ad usum Ecclesia- Antiochena' Λiaconitorum.* Voir les documents parmi les mss de la Vaticane. *Val. lut. 9SS2t* fol. 39, 46, 175-177. 252-253. 259, 261. 266. 268. C’est le rituel qui est actuellement en usage. Le premier volume a été réédité en 1909 ct le second en 1897.

3. *Le pontifical.* Ce livre était compris dans la réforme dc Douaïhi. Λ son tour, il fut ensuite retouché ct modifié, mais sans trop subir l'influence latine.

Dans l’ensemble, il reste conforme au cadre traditionnel des usages du patriarcat d’Antioche. Il existe pourtant un rit d’importation romaine, qui figure parmi les fonctions épiscopales, celui dc la confirmation. A la suite des ordres réitérés de Koine, l’administration de ce sacrement a été réservée â l'évêque. Elle avait jadis fait partie, comme c’est encore la règle dans les autres églises orientales, de l'initiation chrétienne : le prêtre confirmait lui-même le nouveau baptisé. L’attribution exclusive de ce pouvoir à l'évêque a été effectivement établie au cours du xviii· siècle, notamment après le synode du Liban, tenu en 1736. Voir une lettre d'Abraham Ecchellensis dc 1651, dans *Antiquitates Ecclesia* orientalis.* Londres, 1682, p. -168; J.-A. Assémani, *Codex lilurg.,* t. n. p. 350, n. 2 et t. m, p. 187-188. Ce changement dc discipline exigeait qu’un rit spécial fût assigné à la confirmation et rattaché au pontifical. On adopta celui de l’Église latine; mais il figure tantôt seul, tantôt encadré dc prières et d’hymnes plus ou moins longues.

Anciennement, le saint chrême *(malroun* μύρον) était, suivant la discipline de l’Orient, composé d’huile cl de baume mélangés avec d’autres parfums. Voir l'énumération de ces substances dans une lettre du patriarche à Léon X, Labbe, *ConciL,* t. xiv, col. 318.319. Pour se conformer aux ordres du Saint-Siège, les maronites étendirent encore â cette matière la pratique romaine : le chrême n’est plus qu’un mélange d'huile et dc baume. Ils avaient déjà, depuis plusieurs années, adopté cet usage lorsque le synode du Liban fut réuni en 1736. Synode. IL ni, 3.

•I. *I/office divin.* — La récitation privée de l'office n'est pas de règle traditionnelle dans la discipline de l’Orient; le principe est que l’offîlcc doit être célébré au chœur. Cependant, l’obligation du bréviaire au sens occidental s'est peu à peu introduite dans les églises catholiques.

Son application chez les maronites doit dater île loin, car, dans les vieux pontificaux, l’exhortai ion de l'évêque rappelle au nouveau diacre le devoir d'être assidu à l’office le malin, le soir et à minuit, et de réciter en son particulier les autres prières. C’est qu’en effet, jadis, clercs ct fidèles allaient chanter à l’église l'office de l'aurore, des vêpres et dc la nuit. Synode du Liban. II, xiv, 31. Au rapport de Dandini qui était au Liban en 1596, les maronites avaient. Λ cette époque, l’habitude dc chanter également les autres parties de l'office. L’accomplissement de ce devoir s’était tellement ancré dans leurs mœurs, qu’ils s'étonnaient grandement de no pas voir le délégué apostolique les suivre ὰ l'église â toutes les heures dc la prière. Dandini, *op. cil.,* p. 82-83. C'était encore la règle générale lorsque Richard Simon publiait, en 1675, la traduction française du *Voyage du Mont-Liban* du P. Dandini. Voir scs *Remarques. ibid.,* \h 363.

Cependant, avant celte date, la récitation privée de i'ofïlce avait commencé à entrer dans la pratique. Il existait déjà en effet, une édition abrégée dc l'office férial, faite à Home, le bréviaire, et, en 1633, le patriarche en demandait au pape 200 exemplaires. Analssi. *Collectio,* p. 111 ; cf. Dandini, *ibid.* Quoi qu’il en soit, le synode du Liban, de l’année 1736, en imposant aux clercs majeurs l’obligation «lu bréviaire, leur laisse la liberté de choisir entre l'ofïlce choral et la récitation privée. II. xiv, 31. Aujourd’hui, ils s’en acquittent généralement, comme en Occident, chacun en son particulier, mais ils peuvent toujours se servir du bréviaire férial.

Les syriens réglementent l'office de deux manières. Les syriens orientaux ont introduit une certaine variété dans la disposition de ses parties; ils font exécuter, outre les psaumes quotidiens, des psaumes assignés A chaque jour. Les syriens occidentaux n'ont que peu de psaumes; en revanche, ils multiplient les homélies, les hymnes, les cantiques cl les oraisons. Le plus célèbre hymnographe de l'antiquité, dont les écrits ont enrichi les offices· est saint Éphrein. Les maronites suivent ce dernier système.

Les prières canoniales sont au nombre de sept : 1. la prière du soir (vêpres); 2. l'apodypne (ἀπόδειπνον complies); 3. l'office dc la nuit; L l'ofîlcc de l’aurore; 5. tierce; 6. sexle; 7. none. ■· Lorsque l’office est célébré à l’église, on le chante à deux chœurs et on y ajoute la lecture du synaxaire et des leçons scripturaires tirées de 1'Ancien et du Nouveau Testament.

La latinisation, on a pu le remarquer, affecte particulièrement le rituel. L'est incontestablement une chose regrettable. .Mais, pour en juger les auteurs, il convient dc tenir compte du milieu dans lequel l'œuvre fut accomplie. Tous s'inspiraient d'une noble préoccupation, que souvent les circonstances leur imposaient : mettre hors de doute l’attachement des maronites au Saint-Siège. D’autre part, la mentalité qui dominait en Occident attribuait au rit latin une prééminence spéciale sur le rit oriental. Voir la const il. *Etsi pastoralis* dc Benoît XIV. 26 mai 1752, §2, n. 13. Une autre communauté catholique qui se fut trouvée à la place des maronites n’eût pas échappé à l'influence occidentale. Au reste, malgré ces modifications, le rit maronite conserve encore dans son ensemble le cadre cl les caractères essentiels de la liturgie d'Antioche,

III. La vie hei.igiei*se. - - !· *Instituts d'hommes.* — 1. *Instituts à voeux solennels.* — A la suite de la conquête de la Syrie par les Arabes, les moines maronites, en butte aux vexations des envahisseurs et dc leurs ennemis religieux, affluèrent au Liban pour y chercher refuge. Transplanté sur une terre particulièrement favorable au recueillement ct à la méditation, le monachisme se mit à refleurir avec une vigueur nouvelle. Il établit son centre au milieu des gorges austères de la Vallée-Sainte, la Qadîcha, qui s'ouvre au pied des cèdres pour aller ftnir à Tripoli, dans la Méditerranée. Bientôt, les couvents pullulèrent sur les collines; les ermites peuplèrent les flancs des montagnes, perchés sur les rocs surplombants ou blottis dans les cavernes. On ne visite pas. aujourd’hui, sans une émotion profonde, ces grottes silencieuses oû s'abritèrent tant de moines, d'évêques cl de patriarches. Voir de la Koquc, *Voyage de Syrie ct du Mont-Liban.* t. i. Paris, 1722, p. 57-59. La réputation de ces moines dépassa les frontières de la Syrie ct attira auprès d'eux, même de la terre dc France, des hommes remarquables, tel ce gentilhomme de Provence, François de Chastcuil (f 1611), désireux «le vivre de leur régime et sous leur conduite. Vojr la vie de François

de Chusteuil duns de la Itoque, op. ci/., t. 11, p. 153-262; Douaïhi· *Annales,* an. 1668, fol, 115 r*.

Los moines se divisèrent en deux catégories : les solitaires et les cénobites. L'ascétisme était rude chez tous mais particulièrement impitoyable chez les ermites, ils se provoquaient, avec une sorte dc sainte émulation, a qui materait le mieux son corps, EsquiB sons une de ces existences (d'après Douaïhi, *Annal* , an. 1542, 1541, et des manuscrits de Qozhaiva). En l'année 1512, mourut saintement, muni dc la bénédiction du patriarche .Moussa cl do Koriakos, évêque d'Ehdcn, le pieux ermite Younan-el-Malrili Pendant cinquante ans. il avait vécu dans l'ermitage de Saint-Michel. D'une pureté dc cœur parfaite, il célébrait la messe chaque matin; quatre ans avant sa mort, il ne mangeait qu'une fois tous les deux jours, et, pendant le carême, le samedi et le dimanche seulement. Ses jeûnes se prolongeaient encore dc la Pentecôte à Noel, de l'Épiphanie à Pâques. Il ne buvait que le samedi et faisait des prostrations jusqu'à se mettre tout en sueur; {rendant la semaine sainte, il en faisait 21000, et n'était surpassé en cela que par son disciple Hanna-cl-Lahfedf qui. plus vigoureux, allait jusqu'à 26 000... ». .1. Goudard. S. J., *op. cil.,* p. 297.

Jusqu'au début du xvn· siècle, le monachisme garda la préférence à la région de la Vallée-Sainte. A partir dc cette époque, grâce au prestige dc la noblesse maronite, notamment dc la famille El-Khazen, il commença à élargir son territoire, surtout du côte du district de Kasrawàn, qui devenait dc plus en plus le centre chrétien de la Montagne. (Sous la dénomination de Kasrawàn, on comprenait alors un espace plus étendu que celui d'aujourd'hui.) Une nuit, en 1651, trois jésuites, jetés à la côte par un naufrage et pris pour des corsaires, sont menés au célèbre Abou-Naufel (El-Khazen), qui aussitôt les établit dans ses domaines d'.Antoura (du Kasrawàn.) Les Pères sont ravis d'y trouver comme une oasis du catholicisme : Dans cette région, écrit l'un d'eux (le P. Besson, *Syrie ct Terre sainte,* p. 101. etc.)... la simplicité des premiers siècles y fleurit... Le naturel des habitants est bon. d'humeur fort douce. Ils ne rebutent personne, ct, ne pouvant donner ce qu'on désire, du moins ils donnent de bonnes paroles. Le blasphème est un monstre rare; on n'y parle point de vol; s'ils sont malades ou éprouvés, Ils disent que cela vient dc Dieu. Ils sont forts en Jeûnes et abstinences; les femmes y sont bien retirées... In sermon peut durer dix heures, et plus l'entretien est long, plus l'ai tent ion redouble. Les vieillards se font un bonheur dc réciter le catéchisme en public; ils se montrent friands de chapelets, médailles ou images et semblables petits présents. » Joseph Goudard, S. J., *op. cit.,* p. 171. Un autre témoin qualifie le Kasrawàn de terre d'asile pour les catholiques : « Aussi, dit-il. y voit-on beaucoup de couvents de religieux et religieuses. » Granger (1735), Arch, du ministère des Affaires et rang., 322, n. 27, cité par le P. Goudard. *op. cit.,* p. 173; Debs. *op. cit.,* I. vu, p. 350-354 et t. vin, p. 591-599 et 780-787; Chcbli, *Biographie du patriarche Douaïhi,* p. 177-18L

Les monastères avaient formé chacun, jusqu'à la lin du xvn· siècle, un tout complet et autonome. Point de constitutions écrites, mais une discipline fondée sur une sorte de droit coutumier. Les moine' ne prononçaient pas de vœux explicites, comme ils le font actuellement; ils observaient la vieille règle dc la profession tacite qui consistait dans le port de l'habit, ou l'entrée en religion selon un rit déterminé ou l'usage en vigueur. *(A.* Dandini (qui visita les maronites au nom du Saint-Siège, en 1596) *op. cit.,* p. 75-76; *Ilctazionc delt'ablegazione (en 173f>) de J.-S. Assémani,* p. 29-30; une relation en arabe de l'archevêque 'Abdallah Qarnali, dans Chartoûnf, *Chronologie des patriarches maronites,* p. 192-193; Hélyot, *Dictionnuire des ordres religieux,* t. if, dans *VEncyclopédie théologique* dc Aligne, t. xxi, Paris, 1848, col. 894.

Le patriarche Douaïhi, on se le rappelle, avait a cœur d'introduire dans les couvents le système des ordres d'Occidcnt. lien avait vu les avantages quand H était à Borne, cl la puissance qui résultait de l'union des monastères sous le gouvernement d'un chef unique l'avait frappé. La Providence lui envoya, pour réaliser son désir, trois maronites d'AJep : Gabriel Hawa (plus lard archevêque dc Chypre); 'Abdallah Qaraali (depuis archevêque dc Beyrouth); et Joseph El-Buln. Ils entreprirent, sous son patronage, l'œuvre dc la réforme. Ils lui soumirent d'abord leur projet, puis reçurent de scs mains l'habit monastique, le 10 novembre 1695, mais seulement *ad experimentum,* sans se lier encore par les vœux de religion. Cependant, quelque temps après, ils émirent, la même année, le vœu dc pauvreté. Tout en élaborant les constitutions, ils ne manquèrent pas d'en faire eux-mêmes l'expérience immédiate. En 1698, quand ils eurent achevé la rédaction des statuts, leur institution comptait déjà plusieurs recrues nouvelles. Ils s'appelèrent d'abord moines *aléptns,* du nom de la ville des fondateurs, puis, en 1706, moines *libanais* de Saint-Antoine, en souvenir du pays où l'ordre se fonda. Avant d'être définitivement érigée, cette famille monastique eut a subir l'épreuve d'une grave dissension entre scs fondateurs eux-mêmes. Gabriel Hawa se sépara dc scs frères pour établir une autre communauté; il échoua dans sa tentative et alla se fixer à Home. Son départ rétablit la paix. Qaraali élu au poste de supérieur général, se donna la tâche dc faire approuver les constitutions. Il les soumit au patriarche Douaïhi. Après un mûr examen, celui-ci leur conféra la reconnaissance canonique, le 18 juin 1700. On peut voir l'original du document d'approbation au couvent dc N.-D. de Loaîsah. Alors seulement les moines de la nouvelle réforme prononcèrent simultanément les trois vœux dc pauvreté, de chasteté et d'obéissance. P. Chcbli. *Biographie du patriarche Douaïhi,* p. 176-194; Hachid Chartoûnl, *Histoire de la nation maronite,* p. 266-268.

Plus lard, on ajouta aux constitutions trois nouveaux chapitres, ct les moines s'astreignirent à un quatrième vœu, celui d'humilité. Le patriarche Jacques 'Aouad approuva de nouveau les statuts avec ces additions, le 23 novembre 1725. Nous avons vu l'original de son décret aux archives de l'hospice maronite dc Home. CL Chartoûnl, *op. cit.,* p. 268.

Entre temps, l'institut traversa de pénibles vicissitudes; ses ennemis le dénoncèrent même a Home comme illegal, et la Congrégation de la Propagande le condamna. Voir la relation de Qaraali, *loc. cil.,* p. 182-195. Aussi, pour lui donner plus de garantie, le chapitre général crut-il nécessaire dc le faire ériger en institut de droit pontifical. Le constitutions, revues et considérablement augmentées, furent donc soumises au pape qui les approuva par Je bref *Apostulatus officium* du 31 mars 1732. Texte du bref duns *Béguin ct constitutiones monachorum syrorum maconilarum ordinis S. Antonii Abbatis congregationis Montis Libani,* Home. 1735, p. xi. 137. Voir aussi *Jus pontilicium,* t. ii. p. 128-131; les constitutions sont reproduites. *ibid.,* t. v, p. 381-436. Le synode du Liban Imposa dc nouveau aux communautés religieuses l'observance de cette règle. IV, u,21. En 1737 et 1710. l'abbé général ct ses quatre assistants, réunis en conseil, expliquèrent ofliciclIcmcnt certains articles des constitutions et soumirent leurs délibérations au souverain pontife. Benoit XIV les ratifia par les

lettres *Semper probavimus* du 5 octobre 1712. *Jus pontifie.,* L vu, p. 153-157.

Sur le modèle de la congrégation du .Mont-Liban, l'archevêque Gabriel de Blauzn (plus tard patriarche), fonda une autre communauté, celle de Saint-Isaïe. Les moines de ce nouvel Institut rivalisèrent de piété et d'abnégation avec leurs frères aînés, \ussi vIrcnI-il. leur règle approuvée, en 1703. par Douaîhi. puis par ses successeurs Gabriel de Blauza, Jacques 'Aouad et Joseph Dergham El-Khazen. Chebli, *Biographie du patriarche Douaihi,* p. 195-196 ; Debs, *op. cit.*, t. vij *1,* p. 593-591. Le 17 janvier 1710, elle reçut la confirmation du Saint-Siège. Bref *Misericordiarum,* 17 janvier 1740. *Jus pontifie.,* t. h, p. 516, 517. Cependant, cette règle ne diffère presque pas de celle de la congregatum du Mont-Liban.

Ainsi, a côté des monastères autonomes, l'Eglisc maronite comptait dès lors deux ordres à maisons multiples, unies sous la crosse de deux supérieurs généraux. *Cf.* le bref *Apostolatus officium* du 31 mars 1732.

La Congrégation du .Mont-Liban trouva dans sa diffusion rapide et la prospérité trop hâtive de ses couvents un principe de désagrégation. Devenus très nombreux avant de posséder une tradition sufllsamment longue, les moines se partagèrent en deux camps : d'un côté ceux d'Alep, de l'autre ceux du Liban. Le conflit s'envenima tellement qu'une division complète s'opéra entre *Alépins* et *Montagnards (Libanais),* suivie de l'élection· de nouveaux supérieurs pour chacune des deux branches. Benoit XIV d'abord, puis Clément .XIII, réprouvèrent cette division. Mais ni les instances pontificales, ni les efforts du patriarche ne purent mettre un terme à ces agitations. Voir les lettres *Supremum* du 17 mai 1757; *Quanta quidem,* meme date: *Quacumque a te,* 11 avril 1759; *Laudamus,* 15 novembre 1760, dans *Jus pontifie.,* l. m. p. 686-689; t. iv, p. 27-28; Anaïsv. *Bull.,* p. 375-383. Les tristes événements qui troublaient l'Eglisc maronite à cette époque contribuèrent, sans aucun doute, à l'entretien de cette animosité familiale. Bref, le rétablissement de l'état primitif s'avérait impossible; il fallut bien, *pro bono pads,* que l'autorité sanctionnât le fait acquis. Le bref *Ex injuncto nobis* du 19 juillet 1770 approuva la division faite entre *\tépins* et *Montagnards* des biens et des monastères de la congrégation. *Jus pontifie.,* t. iv. p. 161-167.

Désormais, ce n'était donc plus deux ordres religieux que les maronites possédaient, mais bien trois, parfaitement distincts entre eux et légitimement établis : l'ordre des moines Libanais ou Baladites (indigènes), l'ordre des Alépins et celui de Saint-îsaie, dit Antonin. Ges trois congrégations se répandirent assez vite, soit par la fondation de nouvelles maisons, soit en s'agrégeant des couvents de l'ancienne observance. Les monastères autonomes se vidèrent peu à peu. Et, avec le temps, ils linirent par s'éteindre. En tout, ils ne possèdent plus, aujourd'hui, que deux ou trois moines.

A la différence du monachisme antique» les trois ordres : Baladite, Alépin el Antonin forment chacun une société hiérarchisée avec provinces et maisons multiples, sous la direction d'un chef unique. Le chapitre doit se réunir tous les trois uns pour l'élection de l'abbé général et de scs (plaire assistants. Puis, ces derniers s'assemblent à leur tour, pour désigner les supérieurs provinciaux et locaux. Le but de celte nouvelle forme de monachisme est plutôt l'ascèse pc norm cl le, et les monastères sont organisés surtout • n vue de la contemplation. Cependant, les constitutions n excluent pas absolument la vie active; elles la prescrivent même dans certaines circonstances : *(aram animarum nemo ex nostris suscipiat, negue in iis, qua parochorum, aut episcoporum juris sunt,* ir *immisceat. Si quando autem ab episcopo, aut Hemo Domino Patriarca jussus /uerit Abbas monasterii, ut ipse, vel aliquis monachorum in monasterio, aut in vicinis sive remotis locis populum doceat, vel confessiones audiat, aut alia quacunque sacramenta administret, ab eo facultatem in scriptis habere curd.* Part. II, c. v, ŋ. 3. De son côté, le Synode du Liban règle les formes de la participation des moines aux fonctions pastorales de la façon suivante : Nul monastère n'aura charge d'âmes, mais l'évêque, en cas de besoin, pourra confier, â défaut de prêtres séculiers, une paroisse à un moine prêtre, soit temporairement soit même â vie, utiliser les moines pour les missions diocésaines, leur confier les écoles, dans les villages de façon perpétuelle, dans les villes de façon temporaire... Mais les moines continueront à tenir école ouverte dans leurs couvents pour y instruire la jeunesse. IV, n, 7 et vi, 5.

Conformément â ces prescriptions et à ces conseils, les moines, sans perdre de vue la sanctification personnelle, qui demeure leur principale raison d'être, prêtent leurs concours aux œuvres d'apostolat ; ils confessent, prêchent, â l'occasion dirigent une paroisse, et s'adonnent à renseignement, tant primaire que secondaire. Aussi, dans les monastères, cherche-t-on de plus en plus à promouvoir, avec l'éducation religieuse, la culture intellectuelle.

Sans parler des novices, les moines se partagent actuellement en trois catégories : les frères lais, les prêtres et les solitaires. Ces derniers deviennent rares. On en rencontre encore quelques-uns, qui continuent les traditions crémitiques. D'après les constitutions, il est permis aux profès, après cinq ans de profession cl avec la permission de l'abbé, de se retirer soit temporairement, soit perpétuellement dans une cellule séparée de la communauté pour s'y livrer à la prière et aux exercices spirituels. Gclte cellule aura sa clôture propre. Le solitaire, s'il est valide, doit aussi cultiver le champ qui serait adjoint â l'ermitage ou faire d'autres travaux manuels utiles. *Constitui.,* II, xni» 1. Cf. le synode du Liban, IV, n. 21,§ 20. On trouvera dans le P. Goudard, *op. cit,.* p. 263-261. la description édifiante el très pittoresque de la vie de deux ermites contemporains que nous avons visités nous-même à .Mafphouq (.Meïfouk).

Le bien qui résulta de la réforme monastique chez les maronites ne resta pas confiné dans leurs monastères ni dans les eparchies du patriarcat. Il se répandit dans d'autres églises de rit oriental. La congrégation religieuse arménienne érigée â Koraïni (Liban) en 1718, adopta les constitutions des moines maronites, deux de scs fondateurs ayant étudié el pratiqué sous la conduite de ces derniers la vie religieuse. Gf. le patriarche Mas'ad, *op. rit.,* p. 189; Debs, *op. cit.,* t. vin, p. 599; Ghabriel, *ibid.,* t. n *a,* p. 713-71 L 11 en est de même des bosniens mclkites. Voir le P. Gabriel Naba', *La juridiction sur les congrégations basiliennes mclkites,* dans la revue *Stoudion,* 1925. I. n. p. 16. A leur lour, les moines chaldéens de Saint-I formlsdas empruntèrent leur règle aux ordres maronites. Leur fondateur. Gabriel Dcmbou, vint au Liban, dans les premières années du xix* siècle, s'initier â la vie monastique sous la direction des moines du pays. Voir Clément Joseph David, archevêque Syrien de Damas, *op. cit.,* p 330» ŋ. 1; cl. lorsque le Saint-Siège, en 1815, approuva l'ordre chaldéen. ce sont les constitutions des maronites qu'il leur donna, en les adaptant â leurs besoins. Le bref *Monachorum instituta* de Grégoire XVI, 26 sept. 1815, et l'inslruction de la Propagande du 8 décembre de la même année, dans *Jus ponli/ic.,* I. v. p. 356. 357 et 381-383 en note.

2 *Instituts à voeux simples.* - Le patriarche Ho-

baïch, nuns l'avons dit plus haut, avail fondé une société de missionnaires. Elle ne vécut pas longtemps, mais le souvenir en resta, el le sentiment de son utilité.

En 1X65, le l*. Jean Habib (plus tard archevêque de Nazareth) reprit l'œuvre de l lobaïch et créa, au couvent de Koraim. acheté aux arméniens, la *Congrégation de ht mission libanaise maronite.* Les statuts de cette congrégation, analogues, sur bien des points, â ceux des pères rédemptoristes. furent confirmés par le patriarche Mas'ad. La jeune *mission* progressa rapidement; et lorsque son fondateur mourut, en 1891, elle était déjà florissante. Elle a pour but principal la prédication, notamment sous forme de retraites. Toutefois, les Pères de Koraîm ne négligent pas les autres aspects du ministère des âmes. A Djounieh, centre important du Kasrawân, leur résidence possède une chapelle ouverte au public, et ils y exercent très utilement les fonctions sacerdotales. A Beyrouth, ils dirigent le grand établissement scolaire maronite, le collège de la Sagesse. L'archevêque actuel de celte ville, Mgr Mobarak, leur a confié, en outre, les séminaristes du diocèse. A Buenos-Ayres (Argentine) où se trouve une colonie maronite assez considérable» ils s'occupent du ministère pastoral, tiennent un collège, dirigent une imprimerie et publient un journal en langue arabe, le *Missionnaire.* Partout, la confiante estime de leurs compatriotes les entoure. La réputation de leurs œuvres a suggéré à Mgr Germanos Mo'aqqad, métropolite titulaire mclkite de Laodieéc, l'idée de fonder, sur leur modèle, la *Société des missionnaires de Saint-Paul.* Avant de mettre son projet à exécution, en 1903. il vint étudier de près l'organisation de Koraïni. Les deux Instituts rivalisent d'ardeur pour le service de la cause catholique.

2· *Instituts de femmes.* A l'imitation des moines, les moniales avaient pratiqué à la fols les deux régimes solitaire el cénobitique : c'est-à-dire, comme l'explique Ét.-Év. Assémani, qu'après un certain temps de vie religieuse, on donnait aux professes qui le demandaient une cellule située près du monastère où elles restaient recluses jusqu'à la mort. Ét.-Év. Assémani, *Bibl. medicar calai.,* p. 26. Et cet auteur renvoie à une note écrite par le patriarche Jérémie, enregistrant la mort d'une moniale recluse, arrivée le 6 novembre 1511 des Grecs «=» 1199 de J.-C. (Celle note est sur un évangélialre conservé à la Laurenticnne de Florence; elle est reproduite par Ét.-Êv. Assémani, *ibid.,* p. xxxiii, texte syriaque, et p. 26. trad. Jat.) Le P, Eugène Koger, récollet, qui visitale Liban dans la première moitié du xvn· siècle, rencontra, auprès d'un vieux religieux, une moniale qui avail mené auparavant la vie solitaire. *Op. cil.,* édit, de 1616, p. *129. Cf. aussi l lélyot, *ibid.,* col. 893. On en trouvait encore quelques-unes nu début du xvm· siècle. 1 lélyot. *toc. cit.,* col. 891. Mais bientôt, ce régime disparut; et lorsque Ét.-Év, Assémani rédigeait le catalogue de la Laurenticnne, publié en 1712, les religieuses pratiquant la vie solitaire n'existaient plus. *Ibid.,* p. 26.

Actuellement, toutes les religieuses mènent l'existence de la vie de communauté. Elles se répartissent en trois groupes :

1. *Les moniales de l'ancienne observance.*— Quelques-unes se rat lâchent à un ordre de moines, les autres dépendent uniquement de l'Ordinnire du lieu. Jadis aucun couvent ne possédait de constitutions écrites; les religieuses vivaient suivant un ensemble de traditions cl de coutumes plusieurs fois séculaires. Quand furent approuvées les constitutions pour les moines, on les adapta à quelques monastères féminins. Synode du Liban, IV, m, 3. Aux autres, J.-S. Assémani, à la suite du synode du Mont-Liban, proposa d'imposer la règle écrite par Abdallah Qaraali (t 1712) pour les religieuses de Saint-Jean-Baptiste de Harachc. *Hclaztone drlTablegazione,* p. 29. laj concile de Loaisah, en 1X18, se rangea à cct avis et Borne approuva sa décision : *Servetur a montaitbus regula iam tradita ab episcopo Abdalla Caralli* ('Abdallah Qaraali) *Hicrapolitano, excepta obligatione turgendi media nocte ad orandum, a gua moniales dispensantur.* Décret de la Propagande, 15 mars 1819, dans *Jus pontifie.,* l. iv, l>. 579.

Les moniales de l'ancienne observance sont cloîtrées; tous les jours clics chantent le grand office et mènent une vie fort austère. Elles occupent douze monastères, dont cinq affiliés à la congrégation des moines baladitcs ou libanais cl deux à la congrégation de Saint-Isaïe; les autres dépendent de l'évêque diocésain. Tous ces monastères demeurent cependant autonomes, sans qu'aucun lien canonique 1rs rattache l'un à l'autre. D'après les constitutions des moines, un ordre ne doit prendre la direction de moniales que du consentement écrit du patriarche cl de l'évêque diocésain Dès lors, la direction appartiendra à l'abbé général qui en deviendra, après le patriarche el l'évêque, le visiteur ordinaire. le supérieur cl le directeur. Par conséquent, il 1m appartiendra de pourvoir les moniales de confesseurs tant ordinaires qu'extraordinaires. cl il pourra lui-même recevoir, s'il le veut, les confessions, el, en cas d'empêchement, désigner, parmi ses moines, un visiteur. Les divers couvents de moniales seront autonomes, et nulle abbesse n'aura prééminence sur les autres; chaque couvent sera administre par son abbesse, cl c'est l'abbé général qui sera le chef de toutes les abbesses. II, xiv, 1-2.

2. *Les visitandines maronites,* – Il en existe deux couvents au Liban. L'un d'eux (ut fondé à 'Antoura (Kasrawân), en 1711-1716, sous l'inspiration et la conduite des jésuites, cl avec l'approbation du patriarche Simon 'Aouad, par les principaux de la famille El-Khazen. Edifiés par la piété de ces religieuses, d'autres membres de la même famille voulurent constituer, â leur tour, un couvent analogue. Ils l'installèrent dans leur maison de Zouq-Mikail, non loin de 'Antoura. et le dotèrent de leurs biens. La nouvelle communauté naquit en 1836, sous l'égide des jésuites et la direction de deux moniales venues de 'Antoura. Bien qu'elles suivent exactement la règle de la Visitation, les religieuses de ces deux couvents appartiennent à l'Églisc maronite el relèvent de la juridiction de son patriarche.

La maison de 'Antoura a affecté une partie de ses bâtiments â une institution de jeunes tilles. Il en sera bientôt de même pour celle de Zouq. Sur ces deux monastères, voir une notice écrite par un lazariste, dans *Al-Machriq,* 1901. t. iv, p. 701-710; J. Debs, *op cit.,* t. \m. p. 596-597 el 786-787.

3. *La congrégation maronite de la Sainte-Pamille.* – · L'est la première congrégation féminine, proprement active, de rit orientai, en Syrie. L'honneur de celte initiative revient à Mgr Elle Hoyek, patriarche d'Antioche et de tout l'Oricnt. « La fin de celle congrégation consiste : l3 à procurer à ses membres la perfection personnelle; 2· à donner aux jeunes tilles, en particulier à celles de la classe pauvre, une éducation conforme aux mœurs cl aux principes de la religion chrétienne. En conséquence, les sœurs ouvriront. surtout dans les villages, des pensionnats el des externats, où, avec l'éducation chrétienne, elles donneront aux jeunes filles une instruction en rapport avec leurs besoins et les exigences de leur pays. Elles auront, en outre, à diriger des ouvroirs, des asiles cl des orphelinats. Elles pourront ajouter, le dimanche, l'explication du catéchisme aux pauvres de la localité et des villages environnants, la direction des congrégations de jeunes

filler ou dr femmes sous la dépendance du Père Directeur ou des curés de paroisses. Puis, pour répondre à l'appt l de la charité chrétienne, les sœurs de la Sainte-Famffic devront, quand les moyens le leur permettent, diriger dr\ hôpitaux et établir» dans les centres les plus importants, des dispensaires, où les remèdes seront distribués gratuitement aux pauvres sans distinction de rites ni de nationalités. » *Constitutions et règles de la congrégation maronite de ta Sainte-Famille.* B< s roui h. 1Ô24, p. 6-7.

Cette congrégation a donc pour objet principal de donner Λ la Jeune fille une formation religieuse, morale et intellectuelle en rapport avec les mœurs de son pays cl h· rang social de sa famille. Elle répondait â un des besoins les plus urgents de l'heure présente. Aussi s'accrut-elle rapidement et ne ccsse-t-cile de prospérer. Fondée, en 1895, à 'Ebrin, près de Batroùn (Liban), elle comptait, en 1901, une vingtaine de religieuses et dirigeait six écoles fréquentées par environ 100 élèves Lettre du patriarche, Mgr Hoyck, au *Bulletin de l'crupre des écoles d'Orient,* 1903-1901, t. xxn, p, 216-219 En 1921, elle possédait 70 sœurs professes, 9 novices cl une postulante, et réunissait dans ses 15 écoles, cl son orphelinat plus de 1 300 enfants. Scs constitutions, dressées sur le modèle de celles des instituts d'Occldcnt, furent Imprimées a Beyrouth, d'abord en arabe en 1910, puis en français, avec quelques modifications, en 1921. En vertu de l'approbation patriarcale, en date du 18 mars 1921, cette dernière édition remplace la première et fait loi pour toute la congrégation.

Les religieuses maronites de la Sainte-Famille s'appliquent, avec un dévouement admirable, h procurer à leurs élèves une éducation solide et pratique, en conformité avec les exigences des programmes officiels.

IV. St at ist iqu e. — Il n'existe pas de statistique officielle pour l'Église maronite. Les chiffres que nous allons donner sont le résultat d'une enquête personnelle, faite sur place en 1921. Plusieurs n'ont, sans doute, qu'une valeur approximative.

Le patriarcat maronite d'Antioche compte, à l'heure actuelle, neuf éparchies : Gebaïl (Byblos) et Batroùn (Botrys), Alep, Ba'albek (Héliopolis), Beyrouth, Chypre, Damas, Sidon, Tripoli, Tyr. L'ensemble de ces eparchies comprend 850 paroisses, 1 200 prêtres séculiers, en grande majorité célibataires, et le nombre total des maronites est de 100 000.

Sept séminaires patriarcaux et diocésains fonctionnent au Liban. Le collège de Borne reçoit des Jeunes gens de tous les diocèses du patriarcat. Le séminaire oriental de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth a toujours des étudiants maronites. En France, huit élèves boursiers sont repartis entre Saint-Sulpicc et les petits séminaires.

Les moines possèdent 70 monastères ou demeures (demeure, en arabe vulgaire *amlouch* ou *antouche,* déformation du mot grec μετόχων). Les trois ordres réunis comptent 900 religieux, prêtres ou frères. A la mis<ion libanaise, composée de 40 membres, appartiennent, outre le couvent de Koraim, deux maisons dont l'une à Djounieh (Liban) et la seconde Λ Durnov-Ayres (Argentine).

Dans les douze monastères de femmes de l'ancienne observance, vivent 160 moniales. Les visllandines sont une cinquantaine. Quant à la Congrégation de la Sainte-Famille, clic compte, nous venons de le voir, 70 religieuses professes distribuées en 16 maisons (maison mère, plusieurs écoles et un orphelinat) – Celte statistique, nous le répétons, n'a rien d'officlrl; elle est approximative et remonte à 1921.

î Majc VSCATTI. — 1· *Bibliothèque Vaticane.* — 1. Fut. •pr *Mf,* JSC, *6SJ.* Les mw. 2/J et 4SJ contiennent m *Annules* du patriarche Étienne Douaïhi (t 1704). Ces *Annotes* ont deux réductions différentes. L'une, plu» générale, commence a l'hégire (022) et s'arrête à l'année 1703 de notre ère. L'autre, plus particulière, embrasse In période qui va de 1095 ù 1690. Les ms». et *396* renferment la *Défense de la nation maronite* également de Douaïhi. Cet ouvrage est divisé en trois livres. Hachid Charloûn! en a publié les deux premiers avec de nombreux extraits des *Annales* dans son *Histoire de la nation maronite, Beyrouth,* 1890. Mal» cette publication n'olTre pas de garanties scientifiques. Aussi asons-nous préféré nous servir des mes. conserve s à In Vaticane. Nous les avons cités de ccttc manière : *Annales* ms. 63J; *Défense de la nation maronite* ms. J05 ou 396. — 2. Vat. *syr. 39,* 3/, /5, *1JJ, JUO, 310, 313, 313, 399.* — 3. *Vat. arab. 640,* — 4. *Fonds syr. Borgia 36.* — 5. *Vat. lat., 7238, 7261, 7262, 7401, 9332.*

2° *Archives Vaticancs,* AA. *arm.* i-xvm, 1755.

3° *Bibliothèque nationale de Paris.* — 1. *Ms. syr., 71, 116, 117, 118, 119, 203,* Le *203* contient les *Dix chapitres* de l'évéque Thomas de Kaphnrtûb qui vivait au xi· siècle. Citation : *Les dix chapitres.* — 2. *Ms. arabe 169* et *1704.* Le *169* renferme les *opuscules* théologiques de Habib Abou-Itaiia, métropolite de Tagrit, qui vivait au IX· siècle; le *1704* (lin du xiu* siècle), *VHistoire du sultan et du roi Victorieux* (Qaliloùn).

IL IMPRIMÉS. — 1. 'Abboud (Le P. Paul), *Helazioni delta nazlone maronila colla Santa Sedc nrl secolo* AI *III ossta Documenti inediti risguardanti la storia di Mous. Giuseppe de Stéfanis, patriana anllocheno del Maroniti...,* 2 vol., Beyrouth, 1909. cité *Helazioni; Biographie du patriarche Joseph Estéphan* (I)c Stéfanis), Beyrouth, 1911, cité *Biographie du patriarche; Biographie de la célébré religieuse Hendiyt,* Beyrouth, 1910, cité *Biographie de Hendiyé.* Ces ouvrants sont en arabe, sauf, dans les *Documenti inediti,* une partie en latin et en italien. — 2. .Anaïssi (le P. \bbé 'I obic), *Bullarium Maronitarum,* Home, 1911, cité *Bullartum; Collectio documentorum Maranilarum,* Livourne, 1921, cité *CoUcctlo.* 3. Andrieu (M.), *hnmixtio et consecratio,* Paris, 1921. - L *Annales* de Denys de Tell-Mahré, patriarche Jacobite d'Antioche (818-845), conservées, en grande partie, dans la *Chronique* de son successeur, Michel le Syrien ou le Grand (11601199), traduite du syriaque en français et éditée par J.-B. Chabot, Paris, 1899-1910. lx?s t. i-m donnent la traduction, le t. tv, le texte original. Les *Annales* de Dcnvs, t. n, p. 357-529, t. m. p. 1*111. — 5. Assémanl (Ét.-Év.), *Bibliotheca· medlceic laurcntiannr et palatime codicum mss. orientalium catalogus,* Florence, 1712, cité *Blbl. mrd. catal.* 6. Assémanl (J.-.A.), *Codex lilurgicus Ecclesia* uniiursir,* 13 vol.. Borne, 1749-1766, cité *Coder liturg. —'I.* Assémnni (J.-S.), *Bibliotheca orientalis Clementina-Vaticana,* 4 vol.. Home, 1719-1728, cité *Bibl., orient.; Biblintluca juris orientalis canonici ct civilis,* 5 vol. Home, 1762-1766, cité *Bibl. juris.* — 8. Barhebneus (Grégoire Abou'l-Farndj dit), *Chronicon ecclesiasticum,* t. I, edit. Abbeloos-Ijimy, Louvain, 1872; *Chronicon syriacum,* édit. N (Bedjan), Paris, 1890, texte syriaque sans traduction; *Histoire des Dynasties,* édit. Salhani, Beyrouth, 1890, en arabe. — 9. Bergère HL), *Etude historique sur les chorèoéques,* Paris, 1905. —- 10. Boucher (Le 1\), *Le bouquet sacré,* Paris, 1620. — 11. Brooks et Chabot, *Chronica minora,* Pars II·, dans *Corpus scriptorum Christianorum orientalium, scriptores syri,* sér. IU, t. iv, Paris, 1903. — 12. Combe lls (I·'.), *Historia ha res ls monolhclitarurn,* Paris, 1648. — 13. Chartoùnl (IL), *Les synodes maronites,* Beyrouth, 1904, en arabe; *Chronologie des patriarches maronites* de Douaihi, 2 édition revue et considérablement augmentée, Beyrouth, 1902, en ηπΐ̈κ». cité *Chronologie.*— 14. Chcbli (P.), archevêque maronite de Beyrouth, *Biographie du patriarche Etienne Douaïhi,* Beyrouth, 1913, en arabe, cité *Biographie de Douaïhi.* — 15. Chelkho(Lc P. L.), *Ixi nation rnanmitr et ta Compagnie de Jésus aux* Λ 17* *ct* -Ti ff· *siècles,* Beyrouth, 1923, en arnlæ. – 16. *Collectio Lucensis,* t. u, l'ribourg-en-B., 1876. — 17. Dandini (Ixj P G,), *Mtssioiu apostolica al patriarca, c Maroniti del Monte Libano,* Cesena, 1656, cité *Miss. Apost.* — 18. Darinn (Joseph), archevêque maronite de Tarse, *La substance des preuves évidentes cont ernant la situation du peuple maronite, du conimencemenl du V* jusqu'au début du XIII· siècle,* Ix Caire, 1912, en nmla', cité *.Substance des preuves; Précis historiqiu des origines dt la nation maronite et de son indépendance au Mont-Liban,* Ix Caire, 1916, vn arabe, cité *I^s* .Maronites *au Liban.* 19. David (C.-J.), archevêque syrien de Damas, *Becucll de documents et de preuves contre la prétendue orthodoxie*

perpétuelle de» Maronites, Ix* Caire· 1908, en arabe» cité *Recueil.* — 20. Debs (Joseph), archevêque maronite dr Beyrouth» *Histoire de la Syrlt,* I. iv-vm, Beyrouth, 1899-1905, en arabe. — 21. Dlb (I·.)· *Etude sur lu liturgie maronite,* Puris, 1919» cité *Liturgie maronite.*— 22. Dniuuhi (Étienne), patriarche maronite d'Antioche. *Mandrai El· Utfdûs* (lampe du sanctuaire), 2 vol. Beyrouth. 1895-1896, édit. ChartoOnl, en arabe. 23· lùitychê* d'Alexandrie (Sa'hi tbn Balrifp, *Annal< s* Beyrouth, 1903. idit. Chcikho, duns *Corpus script. christ. orient., script. arable!, Textus,* Sêr. 111. t. vi. - 21. Gniid<4roy-D< inombym *, La *Sprit a l'époque di s mamelouk* d'après la auteurs arabes,* Ƥari*, 1923. — 25. Ghnbriel (Ix* P. M.), *Histoire de l'Eglisc syriaque maronite d'Antioche,* 3 vol. Ba'abda (Liban)· 1900-1906, en arabe, cih *Hlsloirt* 26. Golubovitch (I.e P. (».), *Biblioteca blo-blbllograflca délia Terra Santa et dcU'oricnte jranccscano,* Qunnicchi, I. i-ir, 1906» cité *liibliolcca.* — 27 Goudard (Ix* P. J.), *La Sainte Vierge au Liban.* Paris, (1908). — 2-. Guillaume de Tyr, *Historia rcruiii in partibus transmarinis gestarum,* dans *P. L.,* t. cci, cité : *Historia.* 29. Ilultoùny (Ix· P. Mansour Eh, Précis *historique de la province du Kasraivôn,* 1884· en nrnbe.

30. Jacques do Vilry, *Historia Hicrosolimilanu,* dans Hangar*. *Gesta Dei per / rancos. Orientalis hisloritr,* t. î. Hanovre, 1611. - 31. Jouplaln, *La question du Liban.* Pari*, 1908. — 32. Labnt (I.e P. J.-B.), *Mémoires du chevalier d'AruicUXienvoyé extraordinaire duroy a la Parle,* etc., t. n, Paris, 1733. — 33. Ixunincn* (Ix* P. 11.), Lr *Liban: notes archéologiques, historiques, ethnographiques et géographiques,* 2 vol.. Beyrouth. 1913-1911, en arabe, cité Le *Liban: La Syrie. Précis historique,* 2 vol. Beyrouth. 1921.

31. *Ixonis XI11 Pontificis Maximi acta,* t. x. xi et xx, Home. 1891, 1802 et 1901. — 35. *Lettres édifiantes cl curieuses. .Mémoires du levant,* t. J, Lyon, 1819. — 36. Mai (A.), *Scriptorum veterum novacollectio,* t. iv, Home. 1831. — 37. .Marcellin de Civezza, *Histoire universelle des missions franciscaines,* trad, du P. Victor-Bernardin de Bnucn, t. ni, Paris, 1898. - · 38. Martinis (H. De), *Jus pontificium de Propaganda I-'idr,* 7 vol., Home. 1888-1897; *Benedict!* A'/V *arta sive nondum sive spars im edita nunc primum collecta,* t. ! et n, Naples, 1894, cité : *Benedicti XIV acta.* — 39. Mas'oudl (historien nrnbe du X' siècle). *Livre de Tavertissement et de la révision,* édit. tic M. J. de Goeje, Lcyde, 1891. dan* *Bibliotheca gcographoruin arabicorum,* t. vin. — 10. Mus'ad (Paul), patriarche maronite d'Antioche, *Addoroiil-Manzoûm* (les perles disposées en séries), Tnmich (Liban), 1863. — 11. Mawardi (ou Mnvcrdi. juriste du xr *lèclr), *Constitutiones polRicor* i *Kitdb'l-ahkAm as- Suttangyah),* édit. Max-Engcr, Bonn, 1853. — 12. Nnu (E.), *Opuscules maronites,* Paris, 1899-1900. — 13. Pastor (L.). *Geschichte der Papste im Zettalter der katholischen Reformation und Restauration. Gregor XIII (137S-1SM),* ITibonig-en-IL. 1923. — 11. *Pii* A *Pontificis Maximi acta,* t. m, Home, 1908. — 15. Qunrcsimus, *Historica, theologica et moralis Terra· sancta· elucidatio,* t. t. Venise, 1880. — 16. Hnhbath (Le P. Ant.), *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en (frient,* t. ı-n, Paris-Leipzig, 1905-1921, cité *Documents inédits.* — 17. Hidunanl (Mgr Ignace Ephreni II), |uitrinrchc syrien d'Antioche, *Lt-s liturgies orientales et occidentales,* Charfrt (Liban), 1921. — 18. *Recueil des hist, des croisades. Lois,* t. t-π, Paris, 1811-1813.— 19. *Rtlazione dclTablegazionc aposhdica alla nazlone de'Maronill nclla Siria, c Monte Libano* (en 1736) *dl Monsignor Giuseppe Simonin Asscmant alla S. Congr. de Propaganda Tide.* Home, 1711. cité *Rclaziune ; Rclaztonr di ah uni accidenti* ocroru *nclla Siria presso la nazlone maronita, e proovedinientl sopru di rssi presi dalla Santa St de apostalica* (Home, 17-11), cité ; *Rclazlone di alcuni accidenti.* — 50. Hemin (E.), *Mission de Phénicie,* Ihiris, 1861. - 51. Bo\ (E.), *Les colonies franques de Syrie aux Λ IP et X11P siècles,* Paris, 1883. 52. Bistrlhucber (B.), *Iss traditions française % au I ibap,* Parts, 1925. — 53. Bochcmonteix (Le P. (.. de), *L» Liban et Pexpédition française en Syrie (1\60-ng D.Do· itmenls inédits du général A. Ducrot.* Paris, 1921. — 51. Boger (Le P. E.), La *Terre sainte.* Pari*, 1661. — 55. Bôhncht, *Geschichte tics Konigrcichs Jerusalem (1100-1*91),* Intpmck, 1898. — 56. Bohricht-.Mcbner, *Deutsche Pilgcrreiscn naeh drm Hcllligen Lande,* Berlin, 1880. — 57. Sbnnilcn, *Pullarium franciscanum,* I. î, Home, 1759. — 58. *Sinodo libanese (dtfesa del) celebrato (Tordin*della Santa Scdc nel Monte Libano Γαηηο 1736.* Horne, 17 H, cité : *Dtfesa del Sinodo.* — 59. Suriann (Le P. E.), // *Irattulo di Terra Santa e deirarimte,* édit. Golubovich, Milan, 1900, cité *Tratta'o di Terra santa.* — *60. Synodus provinciale a Remo Domino Patriarcha Antiocheno, archieptscopis et episcopis nec non clero tweulari rt regulari nationis igrorum mamnitarum una cum Remo D. Jos. Sini. Assemano, Sedis aftostolicu· Ablegate>, in Monte Libann celebrata, Anno 1736...* Horne, 1820, cité. *Synode du Liban.* – 61. Testa. *Recueil des traités de la Porte ottomane aver bs Pulstance* étrangère e.* t. m et vî. Pari*. I860 et 1884. — 62. Willamont *(Les ve>yagrs du Seigneur de},* Lyon. 1609. — 63. Volney (C.-I·.), *Voyage en Egyptf et en Syrie [tendant les années 17ê3. 1791 et 17Λ3,* t. r, Paris, 1822. — 61. Wright (XV), *Catalogue of syriac. Manuscripts in the British Muséum,* Londres, 1870-1872.

FL Dib.

MA ROUTA DEMAYPHERQAT(SAINT). mort évéque de celte ville (appelée aussi Mayyafariquin ou Martyropolis) probablement entre 418 et 420. — L Vie. IL (Euvrcs.

I. Χ i>.. — Les sources habituelles de l'histoire littéraire syriaque n'ont fourni jusqu'ici aucun renseignement sur la naissance et la jeunesse de .Xfarouta; mais un auteur musulman, le célèbre géographe Yâqout (t 1229), dans son *fxitâb mu'dfam al-bouldân,* édit. XVftstcnfeld. Leipzig, 1869, t. iv, p. 703-707, au mot MayyâfAriqIn, donne sur l'ensemble de sa vie des informations qui méritent d'être résumées.

I.e père de Marouta gouvernait la Sophène(le vilayet du DiyAr Bckr, dit Yâqout) et s'appelait Liyoutâ. De ses trois fils, les deux aînés partirent au service de l'empereur Théodore le grand (379-395), tandis que le plus jeune. Marou|a, demeurait au logis paternel et s'appliquait avec le plus grand succès â l'élude des sciences. Liyou|A étant mort. Marouta remplit sa charge, d'abord sous le règne de Théodose, puis sous son successeur Arcadius (Constantin, dans le récit de Yâqout, qui se trompe pour nxmir retenu que l'empire après la mort de Théodose I·' fut fixé définitivement à Constantinople). Marouta. qui sc faisait remarquer par son zèle n construire églises et monastères, résidait d'abord dans la ville d'Amid; mais ayant eu à soulTrir des déprédations commises par les Perses, il choisit â une cinquantaine de kilomètres vers le nord, un emplacement peu accessible pour y mettre scs richesses Λ l'abri. Sur les entrefaites, une fille du roi de Perse étant tombée malade, un courtisan conseilla de recourir à l'habileté médicale de Marouta. Sapor le fait demander à Constantin (Arcadius) : Marouta xient et guérit la jeune fille. Sapor l'mvitc à fixer lui-même sa récompense. Marouta répond : · la paix et la concorde ». Et il rédige un traité d'amitié entre les deux empereurs leur vie durant. Puis. lorsque Marouta est sur le point de partir. Sapor l'autorise â lui adresser une nouvelle demande. Et Marouta de répondre : Je désirerais que tu me donnes tout ce que tu as dans ton pays des ossements de ces moines et de ces chrétiens, que tes soldats ont tués. · Xyant reçu satisfaction, Marouta transporte ces reliques au lieu qu'il avait choisi pour y établir sa fortune, c'est-à-dire à Mayphcrqaf. Il va rendre compte à l'empereur des promesses de paix qu'il a obtenues, puis s'applique à la construction de la nouvelle ville, avec l'aide de l'empereur qui lui demande quelques années plus lard d'y édifier une citadelle pour en faire un bastion de la défense de ΓEιη-pire contre la Perse — Nous axons rapporté le récit de Yâqout. parce qu'il représente la tradition locale de Mayphcrqat. Notre géographe a dû visiter la ville, il en décrit les monuments, les murs, les portes, il sait que les Grecs Pont appelée *Mudoursuld* (Martyropolis), qu'il explique exactement « ville des martyrs ». · Il existe encore, dit-il, un grand monastère construit par Marouta sous le vocable des apôtres Pierre et Paul et dans la synagogue voisine un vase de marbre noir à l'intérieur duquel est un globe de verre contenant du sang, que Maroutn avait rapporté de Home. Ce sang.

que les Juifs ont dit à Yâqout cire celui de Josuc, fils de Nun. guérit de la lèpre ceux qui en sont oints; on y reconnaîtra sans doute une des précieuses reliques· comme en contenait a Borne l'autel du *Sancta Sanctorum* : du sang dc martyr renfermé dans une ampoule dc verre. Zakanyà al Qazwînl (t 1283) a reproduit dans la deuxieme partie de sa cosmographie, *Kitâb âthâr al boulddn,* édit. WûslcnfcId, Gœttinguc, 18*18, p. 379, quelque chose du récit de 5 âqout. Oscar Braun, *Dc ancta Marna Synodo, syrische Texte des Manda non Maipherkat... Pbcrsetzt,* dans les *Kirchengcschichlliche Stadten* dc Knoplîcr, Schrôrs ct Sdralek. Munster, 1898, t iv. fasc. 3, p. 5, qui cite le texte dc Qazwfnl, n'en a pas découvert la source.

Yâqout ne dit rien dc l'épiscopat de Marouta; n'oublions pas qu'il est musulman et ne s'intéresse à notre personnage que comme fondateur dc Martyropolls, mais il a conservé les faits caractéristiques de sa vie. sa mission en Perse, où il a fondé, pour un temps au moins, des relations d'amitié entre Perses et Romains, et son culte particulier pour les martyrs persans. Ce qu'on lui a rapporté sur l'origine ct la famille dc Marouta n'est pas indifférent pour l'intelligence de sa vie : on comprend que le fils d'un homme important, ayant occupé lui-même une charge officielle, ayant en outre deux frères au service dc l'empereur ct peut-être a la cour, ail été chargé de missions à la fois diplomatiques el religieuses auprès des souverains sassanides. Deux fois au moins Marouta sc rendit à Ctésiphon : Socrates l'affirme explicitement. //. G'., vu, 8, P. G.. t. lxvh, col. 753 : Marouta ayant alors quitté la Perse revint à Constantinople; mais peu après il fut dc nouveau envoyé chez les Perses. On ne comprend pas comment M. Labour! a pu écrire : Socrates semble ne connaître qu'une mission de l'évêque de Maipherqat *Le christianisme dans Γ Empire perse,* Paris. 1901. p. 88. n. 5. Mari cl Amr, dont les témoignages nous ont été conservés dans *le Livre de la Tour,* connaissent également, bien qu'avec une chronologie différente, deux interventions de Marouta en Perse. La première eut lieu au plus tard en 399. Le motif de l'ambassade nous échappe: il y en avait souvent, dit Socrates (depuis que Bahram IV avait inauguré avec les Romains une politique de rapprochement). Nous ne savons meme pas si le Roi des rois, auquel Marouta fut envoyé, était Bahram IV ou Yazdedjerd Pr. dont le règne commença le 11 août 399. Les historiens orientaux pensent que Marouta avait été appelé à la cour dc Perse comme médecin, parce que. dit Amr. tous les médecins chrétiens de cc pays avaient été martyrisés ou avaient fui, *λtaris Amri et Slibir dc patriarchis Xestorianorum commentaria,* édit. IL Gismondi, part. IL Rome, 1896, p. 23. trad., p. 13. Mais il vaut mieux tenir avec Socrates que Marouta avait réellement qualité d'ambassadeur: notre historien sait d'ailleurs que l'évêque délivra 5 azdcdjcrd d'une douleur de tète opiniâtre ct que cette guérison merveilleuse fut l'origine de son crédit, *loc. cil.;* cf. Mari. op. *cit.,* part. I, Rome. 1899. p. 29, trad. p. 25 sq Devenu le conseiller du nouveau Roi des rois. Marouta vint au secours des chrétientés de l'empire sassanide, si éprouvées sous Sapor H par une longue ct violente persecution (339-379) : il obtint pour elles un régime dc liberté et même, semble-t-il. de bienveillance. Socrates, Mari, Amr. *loc. cit.; Chronique de Séert, Pair, Orient.,* t. v, p. 318 |2ü(>|. L'élection du catholicos Isaac eut lieu dès les premiers jours de la paix religieuse et. comme la chronologie habituellement reçue la place avant la fin dc 399, Labour!· op. *cit.,* p. 85. n L on pensera que le dépari de Marouta pour l'Orient eut lieu avant l'avènement de Yazdedjerd.

Il est probable que Marouta demeura en Perse assez longuement; Socrates et les historiens orientaux nous le font voir port nul ombrage aux conseillers ordinaires du roi, échappant aux embûches des mages (pii redoutent les effets de son influence sur le monarque. Pourtant au cours dc 103 il avait regagné l'Empirc romain : il assiste aux conciliabules qui précèdent sur la rive asiatique du Bosphore le fameux concile du Chêne. C'est un accident fortuit qui nous y a révélé sa présence : un jour il marcha si malencontreusement sur le pied de l'évêque Cyrinus, que celui-ci mourut dc gangrène, après plusieurs interventions chirurgicales. Socrates, //. *E.,* vi, 15. 19, Λ G., l. lxvh, col. 709, 72! ; Sozomène, //. *IL,* vin, 16. *ibid.,* col. 1557. Marouta aura prolonge son séjour dans la capitale jusqu'à la fin de la tragédie dont Chrysostome fut la victime. Vers la lin de 101. lorsque le patriarche exile était déjà arrivé à Cucusc. il écrivait à Olympias : I N'abandonne pas l'évêque Marouta, dans la mesure où tu le peux, prenant soin pour l'arracher à l'abîme. Je liens beaucoup à lui à cause des affaires dc Perse... *Epis!.,* xiv, /*. G'., l. lu, col. G18. On voit par ce texte que Marouta était resté parmi les adversaires de Jean; mais il ne devait pas être des plus acharnés, car Chrysostome avait eu l'espoir de le rencontrer ct dc son exil même lui envoyait deux lettres, recommandées à la diligence d'Olymplas. Tillcmont a cru, à cause d'une expression dc cc texte, que Marouta était allé en Perse apres les événements de *103 ct qu'il en arrivait au moment où Chrysostome écrivait à Constantinople: mais il suffît pour expliquer la curiosité de celui-ci qu'il lui ait été impossible d'avoir un entretien avec Marouta à la lin de *103, ce qui est très compréhensible lorsqu'on sait dans quel trouble Chrysostome passa les derniers mois de son séjour dans sa ville épiscopale. -Marouta avait-il eu précédemment des relations personnelles avec .Jean? Il est vraisemblable qu'avant d'aller en Perse il avait séjourné une ou plusieurs fols dans la capitale. Mais nous n'avons sur ce point aucun témoignage définitif. Mari parle de la participation dc Marouta à un concile qui aurait réuni cent cinquante évêques à Constantinople, plaçant d'ailleurs ce concile après la première mission en Orient,'/oc. *cit.,* p. 31, trad., p. 27; Amr. p. 25, trad . . 11 sq. Mais le concile des 150 évêques » est celui de 381. cl aucun des documents le concernant ne mentionne Marouta.

Le seul témoignage relatif à une activité dc Marouta dans les affaires ecclésiastiques de l'Empirc romain, en dehors de ce qui a déjà été rapporté,se trouve dans une information de Photius sur un concile tenu à Sldè en Bithynie contre les Messalicns, *Eiblioth.,* cod. 52, *P,* G., t. cm, col. 88. Photius appelle Marouta, évêque des Sopharcniens, ou Sophcnicns, ΜαρουΟα του Σουφαρηνών έθνου , tandis que Socrates l'appelle évêque de la Mésopotamie, & Μεσοποταμία έπισκοπο . Ces appellations confirment d'unb façon assez inattendue le récit de Yâqout : c'est seulement après avoir été envoyé en Perse que Marouta bâtit à May[)herqa| (Μαίπα pour les Grecs. Plolémée. *Géographie,* l. V, . xii, édit. Müller, t. n, Paris, 1901, p. 918), un établissement stable, une ville capable de donner son nom à un évêché. La date du concile de Sidè n'est pas exactement connue; Hefelc, qui en parle sous les années 388-390 met en doute son existence. I lefele-Lcclcrcq. *Histoire des Conciles,* t. n *a,* p. 75.

Marouta retourna en Perse pour parfaire l'œuvre commencée, après un court séjour en Occident, et toujours avec la qualité d'ambassadeur, d'après Socrates, *loc. cil., P. G.,* l. lxvh. col. 753. Cette légation semble avoir eu un caractère permanent. Quoi qu'il en soft, Marouta était à la cour de Perse en 110; nous n'avons pas seulement pour l'affirmer le témoignage plus ou moins sujet à caution d'un chroniqueur, mais les actes du concile national de l'Eglise perse

trim In onzième année <hi règne de Yazdedjerd. et dont ia première session eut lieu le 1" février 110. O. Braun. *Dus Buch der Synhodos,* Stuttgart ct Vienne» 1900. p. 5-35; *Synodicon Orientale ou Becueil de synodes nestoriens,* édit. .J. B. Chabot, dans *Notice* ct extrait*,* Paris, 1902» t. XXXVπ, p, 17-30»trad·»p. 25 · 275 ‹ · tte date n'est pas attester par Mari, qui place le synode d'Isaac durant la première mission dc Marouta. mais elle est garantie par Amr ct la *Chronique* dc Séert, ' onzième année de Yazdedjerd · cl par Elia bar Smaya, ‹ an 721 des grecs . L. .1. Delaporte, *Chronographle de Mar Elia bar Sinaya,* dans *Bibliothèque de tlÉcole des Hautes-Études,* fasc. 181, Paris. 1910, p. 71; *Corp, script, or. christ.. Script. Syri,* sér. DI. t. vu, p. III, trad.» p. 53. Marouta resta-t-il encore longtemps en Perse? Il y était l'année qui suivit le synode : c'est à lui que la *chronique* dc Séert attribue la désignation du catholicos Ahav, successeur d'Isaac, *Pair. Orient.,* t. v, p. 324 (212).

Bien plus, suivant Amr ct Mari, ct même suivant Socrates en lisant σὺν Ἀδλαάτω avec J. Labour!, *op cit.,* p. 90, n, 1. l'action de Marouta en Perse continua jusque sous le pontificat de Yahballâhâ (415-420). Ces trois auteurs racontent, avec quelques divergences sur les détails, une guérison opérée par le catholicos en présence dc l'évêque. L'événement peut sc placer, soit au début du pont ideal dc Yahballâhâ, soit après que ce dernier cul été envoyé· à Constantinople par le Roi des rois en 117-119. Les actes de Plroz, dans Bedjan, *Acta sanctorum ct martyrum,* t. iv, p. 256, disent qu'à son retour le catholicos était accompagné de Marouta; Amr dit d'autre part qu'Acacc. métropolite d'Amid, assistait aussi à cc miracle, or la mission d'Acace en Perse dura jusqu'au synode de •120. Les actes dc celte réunion, *Synodicon orientale...,* p. 37-12, trad., p. 276-281, ne mentionnent pas Marouta; on en conclut généralement qu'il avait cessé de vivre. .L Labour!, *op. cit.,* p. 89. Les sources historiques utilisées ci-dessus ne contiennent aucune information sur la mort dc Marouta. Le synaxaire constantInopolitain la place au 16 février. *Acta SS., Propyta'um ad acta novembres,* col. 169 sq., et dit qu'elle aurait eu lieu au jour anniversaire de la dédicace par le saint évêque de l'église de Martyropolis. Le synaxaire arabe-jacobile dépend étroitement dc ce récit, 22 'ainsir, *Pair. Orient.,* t. xi. p. 811 (807]sq„ dc même que le synaxaire éthiopien. 22 yakatll. Restaurateur de l'Église persane, l'évêque de Mayphcrqat est cite au 4 décembre par le martyrologe romain; il n dû être cité par la plupart des calendriers syriaques, nous trouvons son nom. par exemple, au 3 octobre dans un calendrier Jacobite d'Alep, I\ Nau, *Martyrologes ct ménologes orientaux, Pair. Orient.,* t. x. p. 63, au sixième vendredi de Moïse, avec d'autres évêques d'Amid et Mayphcrqat dans un évangéliaire nestorien du xnr siècle. Ms. *Sachau 301,* dans *Hss.-rerzcichnisse der kgl. Bibt. :u Berlin,* t. xxm, p. 30. Mais on ne signale aucune vie de Marouta en syriaque

H y en a une cependant en arménien, qui semble provenir d'une source syriaque, ct qui manifeste une certaine ressemblance avec la notice de Yâqout, dont les éléments ont été. croyons-nous, recueillis à Mayphcrqat. Cette vie, dont on a un texte passable, d'après trois mss. au moins, dans les *I'ita· ct passiones sanctorum* (en arménien), Venise» 1874, t. u. p. 17-32, avait été publiée déjà par Aucher, *Sanctorum acta pleniora* (en arménien), Venise, 1810. t. i, p. 585-609, annotations. p. 609-618 (corriger *Bibliotheca hagiographica orientalis,* n. 720) mais avec des retouches malheureuses inspirées à l'éditeur par la *Bibliotheca orientalis.* Les ascendants de .Marouta sont, dans cc récit, l'un d'origine syrienne. Auda, probablement 'Abda prononcé 'Awdâ, prêtre des idoles et chef de la Sophène *(Dzoph),* l'autre, Marie, fille d'un *nakharar* arménien ct chrétienne, mais cc sont les grands-parents de l'évêque. Auda se fait baptiser ct prend Je nom dc .Marouta, il a trois fils ; J'alné lui succède, les deux autres partent au service du roi. Lorsqu'Auda-Marouta est mort, sa femme va en pèlerinage à Jérusalem cl Antioche; a son retour en Saphène, son fils aîné vient d'avoir un enfant, qu'on appelle Marouta comme son grand-père. A l'âge dc cinq ans, l'enfant est confié pour son éducation au prêtre Marmara, a restituer mûr Man. Marouta devient évêque de Dzoph. il va en Perse pour guérir le fils de Yazdedjerd. guérit le roi lui-même d'une violente douleur de tête ct devient son ami. Marouta se rend auprès de Théodose II pour lui porter le message de paix du Roi des mis; renvoyé en Perse, il commence en passant la construction dc Mayphcrqat. etc. Cc récit, dont la rédaction parait tardive, est prolixe, surchargé de considérations édifiantes, moins vivant que la notice de Yâqout. Du moins, jl représente comme celle-ci la tradition de l'Église mésopotamienne, dont aucun témoignage syriaque ne nous est parvenu. Le synaxaire arménien contient au 21 marcri (» 28 mai), édit, de Constantinople, 1706, p. 777 sq., un éloge qui dépend de cette vie. t ne vie grecque sc trousv au 28 février dans un recueil de inénées de la bibliothèque synodale dc Moscou, n. *376,* fol. 132-135 v% ms. du xi· siècle orné de riches miniatures. Voir Archim. Madimir. *Description systématique de la Bibliothèque synodale de Moscou (en* russe), part. 1, Moscou. 1891. p. 561, déjà citée par Braun, *toc. cit.,* p. 11.

Le corps de saint Marouta. d'abord enterré a Mayphcrqat, avait été transfère en Égypte; J. S. Assémani vit au monastère dc Sainte-Mane-dcs-S\Ticns. dan*. le désert de Scété, le lieu où il reposait. *Bibt. orient.,* t. !, p. 179. On conservait aussi dans la bibliolluqiie de ce monastère des actes de saint Marouta qil'Assémani ne put acheter, *ibid.* ; cc ms. n'est arrivé ni au Vatican, ni au Musée Britannique.

11.Œuvres. — Marouta apparaît avant tout devant l'histoire comme le restaurateur de l'Église de Perse sous Yazdedjerd I«r. mais il n'est pas douteux qu'il eut aussi une certaine activité littéraire. 'Abdisô bar Bcrikhô, à la fin du xnr siècle, écrit au c. Lvn dc son catalogue des auteurs syriens : · Marouta. évêque dc Mayphcrqat ct médecin expérimenté, composa un livre dc passions (des martyrs), des hymnes el des chants en l'honneur des martyrs; il traduisit aussi les carions des 318 Pères ct composa une histoire dt ce saint concile (dc Nicéc). · *Bibt. orient.,* t. m*a.* p 73 sq. Il est assez naturel qu'un évêque, ami des martvn», dans la situation dc Marouta, ait recueilli avec un soin égal les restes dc leurs corps et les récits de leurs supplices; mais il est permis aussi de soupçonner des écrivains tardifs d'avoir étendu sans preuves certaines le champ dc son activité. Comment, en tout cas. distinguer parmi les passions en langue syriaque la collection de l'évêque de Mayphcrqat? J.-S. Assémani. qui avait rapporté du monastère de Samte-Mahe-des S>riens, au désert de Scéte, deux très anciens mss. hagiographiques, a délibérément revendiqué pour Marouta tous les actes postérieurs à Euscbe de Césarce jusqu'au récit du martyre dc saint Jacques l'Intercis inclusivement (t 27 novembre I2D. L'argumentation n'est pas concluante ct il vaut mieux avouer que, dans l'étal actuel de nos connaissances, on ne saurait affirmer avec certitude ni dans un sens ni dans l'autre. Il faudrait d'abord, pour étudier l'authenticité des collections, distinguer entre les deux mss. du Vatican, *160* et *161.* C'est ainsi, par exemple, que la passion dc saint Jacques l'Intercis, postérieure à la date proposée ci-dessus pour la mort de Marouta, ne figure pas dans le *Vatic, syr. 160.* Or les fol. 80-219 dc ce ms., qui for

ment la plus ancienne collection de passions connue, ont etc écrits dans la première moitié du v· siècle, car leur caractère est très proche de celui des mss. de l'Eusèbe syriaque, datés de H1 et 112; cf. *Anal. Holland.,* 1921, t. x.xxix, p. 338. Bien que mutilé de ses dernières pages, ce recueil nous prouve que, certainement dans la première moitié et probablement dans le premier quart du v· siècle, il y eut en Mésopotamie une ample collection d'actes de martyrs, orientaux et occidentaux. Il est tentant d'attribuer la composition de cette collection à celui dont l'activité â la recherche des corps saints fit donner à son siège le nom de Martyropohs: l'ambassadeur d'Arcadius n'ignorait évidemment pas le grec, il peut donc avoir été â la fo.s le collecteur des passions persanes et le traducteur des actes occidentaux.

D'autres que Marouta avaient aussi travaillé à recueillir les récits des supplices endures sous Sapor: d'après la chronique de Séert, *Pair. Orient..* t. iv, p. 289 (79| :< Marouta, évêque de Maypherqaf, et le patriarche Ahay écrivirent le martyrologe de ceux qui souffrirent le martyre au temps de Sapor. » Amr et Mari, *toc. cil.,* ne mentionnent même â ce sujet que le Catholicos Ahay.

Il semble impossible également de déterminer quels chants liturgiques ont été composés par Marouta : A. Baumstark propose de lui attribuer certaines pièces en l'honneur des martyrs, qui sont chantées par les nestoriens et chaldécns catholiques aux vêpres et aux matines des jours de semaine. *Gesch. dersyr. Literatur,* Bonn» 1922. p. 53.

Célèbre pour son amour envers les martyrs. Marouta ne le fut pas moins pour le zèle à faire appliquer en Perse les decisions de Nicée. Il est certain par les actes du concile de 110, *Synodicon orientale,* p. 20 sq.» trad., p. 258-260. que les membres de ce synode prirent connaissance d'une collection de canons « des 31 ‹8 Pères dont l'ambassadeur d'Arcadius leur apportait le texte, et jurèrent de s'y conformer. La chronique de Séert parle des canons provenant de la copie de Marouta. évêque de Maypherqat , *Pair, orient.,* t. iv, p. 280 |70| ; 'Abdjsd parle, comme il a été dit, d'une traduction des canons et d'une histoire du concile. .J.-S. Assémani n'en avait rien retrouvé cl se lamentait de ce que ccs précieux ouvrages devaient en quelque point de l'Oricnt servir de pâture à la vermine, *Bibl. orient.,* 1.1. p. 195: il semble bien cependant que nous en ayons récupéré quelque chose. Parmi les mss. copiés en Orient par les soins de Mgr Clément David, il en est deux, *Borgia syr. 81* et *82* (autrefois A'. V/. 3 et *I*) qui contiennent une série de textes canoniques. Le début du ms. *82* présente un aspect singulier : l'original sur lequel il fut copié, au monastère de Babban Hormizd, près Mossoul, avait scs premiers feuillets détériorés et déplacés; le copiste consciencieux, mais timide, les a transcrits bout â bout, laissant en blanc ia place des mots illisibles ou détruits. Les 115 premières pages se rapportent au concile de Nicée, et comme il s'v trouve une lettre de Marouta au catholicos Isaac, on est fondé â y chercher le *corpus* rédigé par Marouta en faveur des chrétientés pen ânes. M. Braun, qui a publié une traduction de tout cet ensemble flans l'ouvrage mentionne ci-dessus, *De sancta Marna synodo,* énumère comme suit la série des morceaux dont l'enchaînement est certain, p. 13 sq. : fragments des canons 15-20 de Nicée, liste fies évêques présents au concile, lettre de l'empereur Constantin donnant l'ordre de brûler les écrits d'Arius, lettre de Marouta au catholicos Isaac, enfin 73 canons. Les pièces qui font partie de la collection, mais dans un ordre indéterminé sont : le symbole de Nicéc-Constiuitinople avec commentaire, qui était probablement la dernière pièce du recueil, l'explication de certains termes grecs en usage dans l'Égllse, quelques développements historiques sur le monachisme, un catalogue fie treize hérésies, enfin une histoire de Constantin, d'Hélène et du concile. M. Braun pense que ces trois derniers morceaux appartiennent â la lettre de Marouta. Mais celte lettre est-elle bien authentique, dans toutes ses parties au moins? Les difficultés ont été parfaitement discernées par M. Braun : l'histoire de Constantin et de sa mère, qui devient originaire fies environs d'Édesse, est trop loin de la vérité pour qu'on puisse l'attribuer & un évêque à peine postérieur d'un demi-siècle aux événements <|ii'il rapporte et qui avait fréquenté la cour de Constantinople. Il est probable cependant qu'au fond du texte transmis par le ms. *Borgia syr. 82* il y a quelque chose de Marouta, mais les additions nous empêchent de retrouver l'état primitif. Quant â l'explication du symbole, elle ne peut remonter au début du v· siècle, car il y est fait allusion aux controverses entre monophysites et nestoriens.

Deux parties de la collection méritent une attention particulière : les 73 canons et le catalogue des hérésies. Si le contexte est seul dans le syriaque à établir une relation entre Marouta et les 73 canons, il est dit expressément dans le recueil canonique d'Abu'l-faradj *Abd Allah ibn af-Tibb (t 1013), ms. *Vatic, arab.* /<53, fol. 15, qu'ils furent traduits par Marouta, évêque de Mayyâfârlqîn, à la prière de mâr Isaac ». Leur fortune a été grande, car si on ne les trouve avec leur ordre primitif que dans les recueils nestoriens d'Ibn at-'J Ibb et d'Elias Djauhari (+ vers 900), ms. *Vatic, arab. 167,* fol. 31-52 v·, ils ont passe avec une autre distribution dans la plupart des collections canoniques de Syrie et d'Égypte, meikites ou coptes-jacobiles, formant une partie de ce qu'on a coutume d'appeler · canons arabes de Nicée ». Cf. Hefclc-Leclercq, *Histoire des conciles,* t. i *a,* p. 158 sq. et n. 3. Nous n'avons pas à nous étendre sur cette question; plusieurs canons ne peuvent remonter â l'époque de Marouta. M. Braun pense toutefois que, pour aider Isaac dans la réorganisation de 1*Eglise persane, l'évêque de Maypherqat avait composé un recueil de certains règlements en usage dans ('Église d'Antioche, et que ce recueil formerait le fond de la collection actuelle. Cette thèse est à retenir.

Le catalogue des hérésies, qui intéresse particulièrement les théologiens parait indiscutablement authentique : il ne contient aucune allusion aux controverses christologiques du v· siècle.cl les hérésies qu'on y trouve sont bien celles qui pouvaient être citées par un évêque de Mésopotamie aux environs de l'an 100. Ce catalogue avait été publié flans Mansi, *Concil.,* t. n (1759), col. 1056-1060, en une traduction d'Abraham Ecchcllensis. Mais on ne savait que penser de ce passage d'une préface au concile de Nicée tirée *ex arabids Orientalium codicibus,* sans aucune indication d'auteur. La publication de Braun, en replaçant ce texte dans son cadre historique, lui conféra une nouvelle valeur; ce fut l'occasion pour A. von Harnack d'en réimprimer les éléments connus, traduction du syriaque par Braun et de l'arabe, interpolé, par Ecchcllensis, avec un bref commentaire historique» *Der Kelzer-Katalog des Bischofs Manila von Maipherkat,* dans *Texte und Untcrsuch,,* N. 1·., t. iv, fasc. 1 *b,* Leipzig, 1899. L'édition du texte syriaque manquait toujours; Mgr Kahmânî l'a publiée d'après le ms. Borgia cl un autre non lacuneux d'Alqoch, avec une traduction latine cl d'intéressantes annotations d'après les écrivains syriaques, *Studia Syriaca,* fasc. I, *Documenta de antiquts haresibus,* Charfé, 1909, p. 98-103 de la pagination syriaque; introd.,p. 29-55, trad., p. 76-80. 11 y aurait peu à gagner sans doute pour rétablissement du texte dans l'examen des traductions arabes; il est bon cependant de signaler que le cat a-

loguc existe suns Interpolations dans le" recueil d'Elias Djauhari, *Vatic arab, 157,* fol. 19 v·-21 v·, et, sous une forme moins pure, dans la *Lampe* r/e-i 77-*nèbres,* c. i, § 18, *Vatic. arab 623,* fol. 17 v·-20 v*; cf. art. Kahar (.S'u/m *ar-Ri'dtah AbtYJ Burakâl),* t. vm. col. 2293.

Les hérétiques mentionnés sont les judéo-chrétiens désignés sous le nom de snbbatiens, les partisans de Simon le magicien ou simonlens, les marcionlie*. les disciples de Paul de Samo.ate, les manichéens, les audiens (texte syriaque de Hahmânl, traductions arabes d'Éllas Djauhari et d'Ibn Kabar; photinlcns dans Ecchcllensis, nom en blanc dans Braun-Harnack), les borboripns, les koukéens analogues aux samaritains, les bardesanites, les ariens, eunoméens et macédoniens, les montnnistcs, les timolliécns, qui ressemblent aux apostoliques ou apolactiques d'Épiphanc, *livres* I x i (Harnack), enfin les cathares ou novations.

J.-S. Assemani a revendiqué aussi pour l'évêque de Maypherqat, la composition d'une anaphore et d'un commentaire sur les évangiles, *Bibl. orient.,* t. i, p. 179, mais ces écrits appartiennent à un autre .Marouta, mort évêque de Takrit en 619. Les deux personnages ont été confondus et Takrit audacieusement identifiée à Maypherqat, *ibid.,* p. 171. Cette erreur a la vie dure, c'est ainsi qu'on la trouve dans la notice du *Dictionary* o/ *Christian biography,* 1882, I. m, p. 859; *Kirchcnlexikon,* 2· édit., 1893, t vm, col. 958-960. sous lasignalurc de Zingcrle; *The catholic Encyclopedia,* 1910, t. ix, p. 718; *Enciclopedia universal ilustrada Europeo-Americana,* Barcelone, t. xxxiii. p. GOG.

En plus des ouvrages mentionnés dans le cours de l'article, voir : \V. Wright, A *short history of a yriac httcriUurr,* Londres, 1894, p. 44-16; *Realencyclopadle fur protestan·ttsehe Théologie und Kirchc,* t. xn, Leipzig, 1903, p. 392 sq., art.de Nestlé; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* 3 éd., Paris, 1907, p. 122 sq., 159 sq.; A. Baumstnrk, *Gtsehldde der syrisehen Literatur, Bonn,* 1922, p. 53 sq.; O. Bardeiihcwer, *Geschichte der alkirchtichcn Literatur,* t. iv, Pribourg-‹ n-B., 1925, p. 380-385.

E. Tisserasr.

1. MARQUARD Léon d'Augsbourg. mort dans sa patrie le 30 janvier 1633, avait été un des religieux les plus éminents de la province observai! tine de Strasbourg, dont il fut deux fois provincial. Au chapitre général tenu à Rome le 9 juin 1612, le P. Léon était élu déflnitcur général, juste hommage rendu à sa science et ù scs nombreux mérites. Non seulement il enseigna ses confrères comme lecteur général, mais il s'appliqua encore avec zèle à la conversion des protestants et publia de nombreux ouvrages de controverse, tant en latin qu'en langue vulgaire. On cite de lui : *Conclusiones theologica* dr sacramentis in genere,* in-4·, Munich, 1597; *Theses de almo eucharistia? sacramento; de anima in communi et de vegetation:, sen·sitivæ ac rationalis quidditatibus et passionibus, ibid.; de ineffabili et augustissimo Verbi incarnati mysterio, ibid.,* 1599; *de supersubstantiali. secretissimaque divina Dei essentia, ibid.,* 1601; dr *substantia, proprietatibus et conditionibus spirituum angelicorum bonorum cl malorum, ibid.,* 1603; *\.riomata theologica de una, veru et sacrosancta Christi in terris Ecclesia militante, ibid.,* 1605; *Grtaullichc Erortirung und christliche Widerle·gung, dass Martin Luther in allen und jeden mit dem Rbmischcn Papslthum strritigen Puncten gelehrt und gcglaubt habe das jenige, was slracks nach der heiltgen Apostcl Zciten in den nachst/olgenden 600 Jahren of/entlich 1st gcglaubt und gelehrt worden : Von 1). Georg MOller, Wittenbergischen Prddicanten, anno 1606. ausgangen, anjezo uber, nach scinem Ablebcn, Jacob lieylbrunners unkatholischem Papstlhum, dem er sich, neben andern Pradicanten, unterschrieben, entgegen-gcxetzl,* Ingolstadt, 1607; *Enumeratio methodica el compendiosa sclccttssimorum et omni exceptione mafo-rum scriptorum totius occidentis, meridiei et orientit Ecclesiarum, quibus evidentissimum fiteertoque probatur non tantum europeeam. sed et a/rlcanam, alexandrinam. ferosolgmitanam, anfiochenam, constantInopohtanam, aslaticam et orientalem Ecclesias, ante mille annas romaiur Ecclesia* ut capiti suo perpetuo ad/unlsse, et olclssim Petri successorem ut pastorem aecume.nlcum cis invigilasse,..,* in-8·, *ibid.,* 1609; *Eoangelisches Examen und rechtmàtsige ftehorung der vermeinten christlichen Predigt, oom Be.ru/ der KirchendJener, M. Melchior Volcii Prtidicanlen bey St. Anna,* In-1% *ibid.,* 1609; *Katcchlsmus ivahrer Religion und Glaubens, darinn allex, was ein feder guterziger Christ bey diesen Religions-Streit zu bedenken, ab in eincr Summa begrifjen. Sampt angehtingten christlichen... Gebetten,* in-8·, *ibid.,* 1610; *Qualiter cum hxreticis disputandum sit, et ubi vera Dei Ecclesia sit,* iη-4·, Bamberg. 1610; *Katcchismus odcr wahrer christUch-und rechi evange·lischcr BegrifJ und Innhalt aller und jeder Puneien der allcin seltgmachendm ivahrcn Religion und Glaubens,* Dillingcn, 1618; Augsbourg. 1629; *Examen tractatus Joannis Jlenricl Hiemers prirconis lutherani de fraternitate B. Maria Virginis in Reith,* Dillingcn, 1619, titre donné par \\adding d un livre publié en allemand; *Demonstratio catholica et universalis sancta: romamt Ecclesiae et ejusdem fidei perpetua*,* in-foL, Lechhauscn, 1622.

Wndding-Sbaniglia, *Scriptores ord. minorum,* Rome, 1906-1921; Vrlth, *Bibliotheca Augustana,* Alphabetum X, Augsbourg, 1793; Hurter, *Xomcnclator,* 3· edit., t. m. coi. 744; Minge*. *Gcichichte drr Eranziskantr in Baijcm,* Munich, 1896.

P. Édouard d'Alençon.

2. MARQUARD Léon de Lindau en Bavière, est un des meilleurs représentants de la mystique franciscaine en Allemagne au xiv· siècle. — Il étudia à l'i nivcrsité de Paris. Le 26 octobre 1379, le pape Clément Vil ordonnait son légat en Rhénanie, Jean de Bâle, O. S. A., de lui conférer le grade de maître en théologie, ainsi qu'à Théobald d'Altkirch, O. P., *quia in pluribus et diversis studiis generalibus in theologia longis temporibus studuerunt et legerunt.* K. Eubcl, *Bullarium franctscanum,* Rome, 1904, t. vn. p. 219. Custode de Bodcnse, il fut élu en 1389. au chapitre de Strasbourg, provincial de ΓAllemagne supérieure. K. Eubcl, *Geschichte der oberdeutschen (Strassburger) Minoriten-Provlnz,* Wurzbourg, 1886, p. 161. En 1390, il tint un chapitre à Nuremberg, en 1391, à Essling, et le 21 juin 1392 ù Bâle. Peu .après, le 13 août, il mourut â Constance.

Outre les *Constitutions* qu'il rédigea pour sa province. Marquard de Lindau composa plusieurs opuscules mystiques en latin et en allemand. Glassberger, *Analecta franctscana.* Quaracchi. 1887, t. n. p. 218.219, en énumère 29, tout en omettant ceux qu'il n'a pas vu et qu'tl assure nombreux encore. Plusieurs de ces traités ont été conservés mss. : *De area Xoe,* Magdebourg, Bibl. d'Élat, cod. *12.* fol. 157; Munich, *lut. /S 729,* fol. 181. — *De per/ectionc humanitatis Christi,* Berlin. Bibl. d'Élat, cod. *lheol. lat. MS,* fol. 248, Munich, *lut. S134,* fol. 301, *lut. IS 729,* fol. 155. *lat. 9022,* fol. 83, Magdebourg. cod. *12.* — *De nobilitate creaturarum,* Munich, *lat. I î 17 7,* fol. 153, *lat. 1S 729,* fol. 161, *lat. S9S7,* fol 300; Berlin, cod. *theol. lat. 718,* fol. 255. — *De trono Salomonis.* Munich, *lat. 8937,* fol 188. – *De horto spirituali.* Munich, *lat. S434,* fol. 292. – *De horto paradisi.* Munich, *lat. 8987,* fol. 290. — *De filiorum Israel in .Egyptum descensione,* Munich, *lat. 13 325,* fol. 195, *lat. 9003,* fol. 97. — *De quinque sensibus,* Munich, *lat. 18 729,* fol. 334, *lat. 8987t* fol. 360. *De septem artibus,* Munich, *lat. 8987,*

fol. 206. – *De decern pnreeptis,* Munich, *lat. 9003,* fol. 149. — *De decern Ditiis eorumque rt mediis, ibid.,* fol. 125, ‹ t *lat. IS 729,* fol. 171; *De instinctibus,* Munich, *lat. 9003,* fol. 205; *De reparatione hominis,* Berlin, cod. *theol. tat. 36J,* fol. 129; Saint-Gall. cod. *773* et "S7; Engelbcrg, Bibl. des PP. bénédictins, cod. *321,* fol. 37 (écrit à Stains le 2 mai 1386). – *De panis damnatorum,* Berlin, cod. *theol. tat. 518,* fol. 238; Munich, *lat. 8987,* fol. 352, *lat. is .29,* fol. 145. — *De renumeratione clericorum.* Berlin, *ibid,* fol. 243. *De quadruplici homine,* Berlin, *ibid.,* fol. 259. — *De septem gradibus amoris,* Berlin, *ibid.,* fol. 267. — *De dignitate sacerdotis, ibid.,* fol. 230. — *Interrogationes quas Deus loquitur in anima nostra,* Munich, *lat. 8987,* fol. 259.

Quant aux autres opuscules dont Glassbcrgcr reproduit le titre et l'incipit, les catalogues des bibliothèques d'Allemagne ne donnent point de renseignements. Outre ces traités, le cod. *theol. lat. 518,* fol. 251, 255, 274-314 de Berlin et le ms. *lat. 8987,* fol. 197, 253, 287, de Munich, contiennent aussi plusieurs sermons de Marquard, dont un sur l'immaculée conception.

Hnsak. .V. *von I.indau. Ein Ephrukranz oder Erklorung der Ia Gtbt tc nath der Onglnalausgabe,* Augsbourg. 1889; K. Eubcl, *Geschichtc,* etc., p. 35, 164,228, 235,256. 341; I* Minges, O. F. M., *Geschiehte di r Franztskaner in Hayern,* Munich. 1896. p. 26.

E. LONGPRÉ.

1. MARSILE D'INGEN, philosophe et théologien du xiv· siècle (t 1396).— Originaire du bourg d'Ingen, dans la Gucldrc (Pays-Bas), il vint à Paris à une date que l'on ne saurait préciser; en 1362 il commence Λ · régenter › à la Faculté des Arts, où il acquerra bientôt une extrême considération. Λ deux reprises, en 1367 et 1371, il est élu recteur de ΓUniversité (à celte date la fonction était trimestrielle). De son côté la ‹ nation anglaise » à laquelle il appartenait le choisit comme procureur en 1362. 1373, 1374. 1375. Voir le *Liber /rocuratorum nationis anglicic,* dans Déni lle. *Auctari m chartularii I niversit. Paris.,* t i. Cette même ▮ nation » le députe en 1368 ù la cour pontificale (en Avignon) pour y porter le « rôle » de ses membres. En 1376 encore Marsile est élu comme représentant de la nation en curie. Parti pour Avignon et I Il alie (que Grégoire XI regagnait alors) en mai 1377, il se trouve en curie au moment de l'élection d'Urbain VI (avril 1378); en juillet 1378 il est à Tivoli, auprès du nouveau pape, au moment où sc produisent les réunions qui vont aboutir au Grand Schisme. La lettre qu'il écrit à l'Universllé de Paris, le 27 juillet, expose que jamais les menaces de schisme n'ont été plus graves; elle ne témoigne pas d'une bien grande chaleur pour la cause d'Urbain VI. Texte dans Du Boulay, *Hist. Unlversit. Paris.,* t. iv, p. 466, et dans Deni lle, *Chartularium I'niversit. Paris.,* t. m. n. 1608. On ignore ce que lit Marsile dans les années qui suivirent immédiatement; son nom ne se retrouve plus dans le *Liber procuratorum.* Best certainement revenu à Paris, mais d'après Déni île, *Auctarium,* t. i, p. 659, n. 5, il avait quitté avant 1382. sans doute à cause des dissensions qui déchirèrent alors l'Universilé. En 1386 il est à Heidelberg où vraisemblablement il séjournait depuis quelque temps. Le comte palatin venait de décider dans cette ville, peut-être sur les suggestions de Marsile, la fondation d'une univer ité à qui Urbain VI donna la bulle d'érection le 23 octobre 1385. Marsile devint l'un des membres les plus actifs de la nouvelle institution dont il est à bon droit considéré comme l'organisateur. 11 l'établit sur le meme plan que l'Universilé de Paris dont il ne pouvait oublier les leçons, cl lui infusa en même temps le ‹ nominalisme » qui régnait alors en maître sur les bords de la Seine. Professeur à la Faculté des Xrts, où il commença d'enseigner le 19 octobre 1386, il fut élu recteur le 17 novembre de la même année, et fut investi jusqu'à sept fois de cette charge. D'après un texte «pie l'on va lire, il est clair qu'il a finalement abandonné les Arts pour la Théologie. Home le revit en 1389 où il vint porter à Boniface IX le rôle de l'université. La date de sa mort, sur laquelle les critiques ont été en désaccord, est fixée par un texte sans ambiguïté : *Anno MCCCXCVJ, die 20* mensis augusti, obiit venerabilis Marsilius de tnghcn, canonicus Ecclesia· Sancti Andrea· Colonicnsis et thesaurarius, fundator hujus studii et initiator,* in sacra **THEOLOGIA DOCTOR EGREGIUS HIC PRIMUS FORM M I'S,** *qui mulla volumina in theologia et in artibus nostne universitati legavit. Acta Univers. Heidelb.,* t. i, p. 61, cité par Wundt, *Sklzse einer Gcschichtc...,* p. 309,310; voir aussi G. Tœpke, *Dic Matrikel,* t. i, p. 645. Cette notice indique clairement que Marsile ne prit qu'à Heidelberg le grade de docteur en théologie, n'ayant fait partie, à Paris, que de la Faculté des Arts, comme le marquent tous les textes qui parlent de son séjour en cette ville. Voir G. Tœpke, *loc. cit.,* 1.1, p. 3, n. 6.

Les livres composés par Marsile avaient été légués, comme le reste de sa bibliothèque, assez considérable pour l'époque, à l'Universilé de Heidelberg. Trithème, à cent ans de là, donne l'énumération des ouvrages du docteur qui s'y conservaient : *Quiestiones Sententiarum libri quatuor; Dialectica notabilis liber unus; Commentariorum in Aristotelem libri places et qinrdam alia.* Il est difficile de suivre le sort de ces inss. ; mais plusieurs de ces traités ont été imprimés à la fin du xv· et au début du xvi· siècle. — 1. Les *Quæsllones super IV libros Sententiarum,* ont paru à Strasbourg en 1501, 2 vol. petit in-fol. (un exemplaire complet se trouve à la Bibliothèque nationale de Strasbourg. *K, 2523;* contrairement aux indications de Copinger, *Supplement to Hain,* η. 3885, il contient des questions sur les 4 livres et non pas seulement sur les 2 premiers). I lauréau dit avoir connu une édition de la Haye, 1497, contenant les deux premiers livres. — 2. Les *Quiestiones cxqulsitœ in libros Aristotelis de generatione et corruptione* ont paru aussi a Strasbourg, 1501 (même Bibliothèque. *E, 11 680);* Hain. n 10 782, signale une édition parue a Venise, 1500, avec des corrections de M· Nicolel, docteur en médecine. — 3. *Λbbreviatlones libri Physicorum cditic a Marsilio Inguen doctore parisiensi,* signalées par Hain, n. 10 780, comme publiées s. l.n.d.; on trouve une mention, que je n'ai pu vérifier, d'une édition de 1482, et d'une édit, de Venise, 1521. - 4. *Quiestiones sublilissimic .Iohannis Marctlii Inguen super VIII libros Physicorum secundum nominalium viam,* Lyon. 1518. Get ouvrage, au témoignage de P. Duhcm, donne la même doctrine que le précédent : mêmes conclusions, soutenues par les mêmes arguments, presque dans les mêmes termes. 11 est donc très surprenant que, juste cent ans plus tard, le P. François de Petigianis, O. M., l'ait publié sous le nom de Duns Scot. J. *Duns Scoti, docturis subtilis in VIII lib. Physicorum Aristotelis quiestiones cl expositio,* Venise, 1617; dès lors ces *Quiestiones* passèrent dans l'édition des *Œuvres* de Scot, édit, de Lyon, 1639, t. n; toutefois Wadding, dans la préface, fit remarquer la difficulté d'attribuer cet ouvrage au Docteur subtil cl Indiqua Marsile comme l'un des auteurs probables. Sbaraglia dans le *Supplementum et castigatio ad Scriptores,* Home, 1806, p. 110-111, confirma que le nom de Marsile sc lisait sur d'anciens mss. et sur des éditions imprimées. Voir sur cette question, qui est définitivement réglée : P. Duhcm, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif,* dans *Hcvuc de Philosophie,* 1908, t. xn, p. 608 sq., reproduit et tiré à pari, Montligcon, 1909, p. 123; antérieurement le P. Daniels, O. S. B., a établi que. dans le traité en question, Thomas Bradwarden est cité : *Dte*

Unechtheit dcr dem Scotus zugeschrlebenen Schri/t Expositio.... dans *Quellenbellrdge und Untersuch. zur Gcschichtc dcr Gotlesbewrise* (fait partie de la collection : *Beilrage zur Gcsch. dcr Phil, des M. A.,* I. vnr, fasc. 1-2, p. 162-161); cf. aussi E. Longpré, dans *Hioista di fllosofla neo-scotaslira,* Milan, 1926, I. xvin, p. 31-35. 5. *Oratio complectens dictionis clausula* ct elegantias oratorias,* Heidelberg· 1199; cf. Hain, ŋ. 10 781. -- 6. Quant à la *Dialectica notabilis* dont parle Trilhcme, ct qui était une révision dans le sens nominaliste du célèbre manuel de Pierre d'Espagne, elle a été imprimée (mais avec de graves modifications) par les soins de Conrad Pschlacher, Vienne, 1507, 1512, à la suite dudit traité de Pierre d'Espagne* *Clarissimi philosophi Marsilil de Inguen textus dialecticus de suppositionibus, ampliationibus, appellationibus, restrictionibus, alienationibus et duobus consequentiarum partibus.* Des *quiestiones* sur les grands traités de logique sont attribuées aussi à Marsile par des traducteurs hébraïques. Le ms. *99J* de la Bibl. mit. de Paris contient ainsi une traduction en hébreu de questions sur les *Catégories* et le /¥n *Herménclas;* cf. *Histoire littéraire de la France,* 1893, t. xxxi, p 728; Ad. Jellineck a eu en main une traduction hébraïque de *Quiestiones* sur *V Isagogéde* Porphyre, les *Catégories* ct la *Rhétorique* d'Aristote.

Les pièces relatives au professorat de Marsile sc trouvent pour la période parisienne dans Dcniile ct Châtelain. *Chartularium Universitatis Parisiensis,* t. ni, ct dans l'Auctarlum, t.i; pour la période de Heidelberg, dans G. Tœpkr, *Die Matrikel der Univcrsität Heidelberg, von IJSC bis I66Z,* t. i, Heidelberg, 1884·

Notices littéraires dans Trithènir.Dc *scriptoribus cedesiasL,* édit, de Paris, 1512, fol. cxi.ui; J. Balo. *Illustrium Majoris Hritanniic scriptorum summarium,* VII Ont., c. v, (ait de Marsile un Anglais trompé par le fait qu'il appartenait A la • nation anglaise de ΓI nivcrsilé laquelle comprenait aussi des Flamands et des Allemands; Bcllarmin. *De script, ceci.,* édit., de Cologne, 1657, p. 230; Fabricius. *Ribl. lat. nied. tt in/im. ulatis,* édit, de Hambourg. 1735. t. v, p. 101. Le rôle de Marsile A Heidelberg est bien décrit dans D. L. Wundt, *Skizze eincr Gcschichtc dcr Hohcnschule zu Heidelberg,* panic dans le *Magasin fur die Pfalzischr Geschichtr,* 1.1. Heidelberg, 1793; le frère de ce dernier, Charles-Casimir Wundt, a consacré A Marsile une *Commentatio historica.* Programma d'université, Heidelberg 1775. — Les histoires générales consacrent quelques mots à Marsile : Brucker, *Historia critica philosophia,* t. m. IxIpzig, 1713, p. 855 sq.; rectifications au t. vi, 1767, p. 603-610; Hauréau, *Histoire de la philosophic scolastique,* t. 11, p. 4S3. — Les notices les plus récentes, et bien imparfaites, sont celles de A. Budinsky, *Die Universitat Paris und die Fremden an dcrsclbcn tnt Mitlelalllcr,* Berlin. 1876, p. 174; Béret, *La Faculté de théologie de Paris, au Moyen Age,* t. ni. Paris. 1896. p. 284-236; la très courte brochure de Ad. Jellineck. *Marsilius ab Inghen,* I.eiprig, 1859, signalée par les bibliographies, contient exactement 11 lignes sur Marsile, mais elle donne en hébreu lu préface d'un traducteur rabblnique des questions de Marsile sur *VIsagog* de Porphyre, 1rs *Catégories* et la *Rhétorique* d'Aristote (12 p.), In préface est d'ailleurs sans intérêt pour l'histoire même de Marsile.

É. Amann.

2. **MARSILE DE PADOUE** (t vers 1313), défenseur du parti Impérial dans te conflit survenu entre Louis de Bavière cl Jean XXII. I. Vie. 11 Œuvres. III. Doctrines. IV. Condamnation pur l'Église. V. Influence.

L Vie. — On est peu et mal renseigné sur les débuts de sa carrière. Les sources sont réunies ct discutées par N. Valois, dans *Histoire littéraire de ta France,* t. xxxni, p. 528 sq·

I· *Formation.* – Marsile naquit certainement à Padouc et, comme il était susceptible d'être élu recteur de l'Universilé de Paris en 1312-1313, il semble que sa naissance doive être reportée entre les années 1270 et 1280. Le nom de sa famille se présente sous deux formes di lièrent es, entre lesquelles les biographes se sont longtemps partagés. Son contemporain ct ami, Albertino Mussato, rappelle Ralmondini, et la plupart des historiens anciens ont retenu ce témoignage comme décisif. D'autre part, des mss. anciens de son œuvre le dénomment *Menardinus* ou *Mainardinus,* transformé parfois en *Mmandrinus,* ct cette version est confirmée par les bulles de provision qu'il reçut du pape Jean XXII fit ocl. 1316 ct 5 avr. 1318), où il est appelé *de Mainardino.* On connaît dès le xii· siècle une famille padouanc de ce nom; c'est A elle que les auteurs récents rattachent de préférence notre auteur. N. Valois, *loc, cit.,* p. 561. Quoi qu'il en soit, Marsile lit, A l'Universilé de sa ville natale, des éludes (pii durent être brillantes. Alb. Mussato l'appelle « la lumière · de son pays, « le flambeau de la terre », *Epist.,* xu. dans Græviuscl Burmann, *Thesaurus antiq. et hist. Italia,* La I laye, 1722. t. vi *b,* Suppl., col. 48-50, ct loue scs prodigieux succès. A la fin de son stage univcrdlairc. il hésitait entre l'exercice de la médecine ct la profession d'avocat. Encore incertain de ses voies maïs» au dire du même témoin, désireux d'argent ct de gloire, il erra quelque temps d'un endroit a l'autre. Durant l'été de 1311, il prit un instant du service dans les années germaniques qui occupaient le nord de l'Italie. C'est alors que son ami Mussato lui adressa l'épltrc qui nous fournit ccs renseignements pour le ramener aux « saintes études ·. Marsile se rendit â ces objurgations cl sc consacra désormais à la science médicale. Peut-être faut-il faire remonter a ce moment* là son entrée dans la cléricalure. Souvent contesté, le fait n'est plus contestable, puisque Marsile devaitK quelques années plus tard, être pourvu de bénéfices ecclésiastiques par le pape Jean XXH

2· *Enseignement à Paris,* — Un concours inconnu de circonstances dirigea vers la France les pas du jeune savant.

Aucune source ne garantit qu'il ait, comme on l'a souvent prétendu, passe d'abord par Orléans pour y étudier le droit. Il se rendit immédiatement à Paris, attiré sans doute par le renom de celte université. Scs talents durent s'y affirmer de bonne heure, puisqu'il y exerçait les fonctions de recteur pendant le premier trimestre de l'an 1313. Dcniile, *Chartularium Univ Paris.,* t. n. p. 158. Marsile séjourna quelque temps en. cour d'Avignon. Ce qui lui permettait plus tard d'invoquer son témoignage personnel quand il critiquait les abus de la curie. *Dejensor pacts,* ti. 21. En attendant, il sollicita et obtint du pape un des canonicals de l'Eglise de Padoue. Lettre de Jean XXII, en date du 11 octobre 1316, publiée d'abord par Ant. Thomas^ *Mélanges iVarchéologie et d'histoire,* t. il» p. 418; analysée dans *Vatikamschc Aktrn zur deulschen Geschichtc in der Zeil K. Ludwigs des Bayern,* Inspruck. 1891. p. 5, et G. Mollat, *Jean XXII : Lettres communes.* n. 1482,1.1, p. 1 12. Une nouvelle lettre du 5 avril 1318 lui accordait l'expectative du premier bénéfice à la collation de l'évêque de Padouc qui viendrait à vaquer dans cette Église. *Vatikanische Akten.* p. 66, et Mol lat. n. 6819. I. n. p. 123. Malgré les scrupules de Deni fle. *Chartularium,* t. n. p. 158. on admet commu nénient et il faut tenir pour certain que le Marsile qui fait l'objet de ces lettres est identique à notre personnage. « X'cst-il pas piquant, observe X. \ aloîs. *loc. cit.,* p. 567. de voir Marsile de Padoue. comme d'ailleurs son collaborateur ct ami Jean de Jandun, commencer par recevoir les faveurs du pontife qu'ils allaient bientôt combattre avec tant d'animosité ? »

Bien ne permet de dire quand cl comment ont débuté les relations qui unissent dans l'histoire les noms de ces deux maîtres. On a souvent présenté Jean de Jandun comme l'élève de Marsile: mais à tort, car Jean était déjà un philosophe célèbre quand celui-ci arriva de Padouc. Voir J».an de Jandvn\

t. vin. col. 76-1-765. Le seul amour des études les mit peut-être en rapport. Marsile put, en tout cas, lui procurer, à sa prande joie, la primeur du commentaire des *Problèmes* d'Aristote que venait de publier, en 1310, le médecin et alchimiste podouan, Pierre d'Abano. N. Valois, *toc. cit.,* p. 551-555. Toujours est-il qu'une collaboration s'ensuivit, qui allait les jeter l'un et l'autre dans les pires aventures de la pensée cl de Taction.

3· *Participation au conflit politico-ecclésiastique.* — Dopais l'avènement de Jean NX IL un nouveau et très grave conflit venait de mettre aux prises l Allemagne et le Saint-Siège.

Entre Frédéric d'Autriche et Louis de Bavière, qui se disputaient le trône impérial, le pape avait pris parti pour le premier. Le Bavarois maintint ses prétentions et parvint à se débarrasser de son adversaire par la victoire de .MDhldorf (28 septembre 1322). Il était d'ailleurs encourage à la résistance par un petit groupe de franciscains rebelles qu'il avait recueillis sa cour. Après diverses sommations infructueuses, Jean XXII finit par prononcer contre le prince la peine d'excommunication (23 mars 1321), puis la déchéance de 1'Empire (11 juillet). Contre quoi celui-ci riposta par l'appel do Sachsenhausen, où il accusait le pape d'hérésie (22 mai de la même année).

On conçoit que de tels événements aient profondément agité l'opinion, surtout dans les milieux universitaires où, vingt ans plus tôt, le conflit de Boniface VIII et de Philippe le Bel avait si vivement soulevé le problème de l'Églisc et de l'État. Nos deux maîtres voulurent trancher dans le vif de la question, en vue, non seulement de résoudre la crise présente, mais d'en éviter de semblables à l'avenir. A cette fin. ils conçurent un exposé de principes, où ils dénonceraient les usurpations de la papauté pour la ramener ù son véritable rôle et proclameraient la souveraineté de l'empereur dans l'Églisc.

De leurs méditations sortit le *Dc/ensor pacis,* qui semble avoir été composé en juin 1321. Seul pourtant Marsile mit son nom en tête de l'œuvre commune. *Antenorides ego quidam,* écrit-il, I, 1 : ce qui était l'équivalent d'une signature; car Padoue passait pour avoir été fondée par Antenor. Cette circonstance et l'incontestable unité du style inspirent encore ù des auteurs récents quelques doutes sur la collaboration de Jean de Jandun. E. Emerton, *The De/ensor pacis o/ Marsilio o/ Padua,* Cambridge, 1920, p. 13-19. .Mais ces doutes ne sauraient tenir devant le témoignage des contemporains. Toujours est-il que .Marsile fut. sans conteste, ‹ l'auteur principal G. Piovano, *// Dc/ensor pacis di Marsilio Patavino,* dans *La scuola cattotica,* 1922. t. xxn, p. 162. I.e même historien ramène toute la genèse de l'ouvrage, Mm/., p. 161, ù des calculs d'intérêt. Explication trop facile pour répondre adéquatement ù la réalité des faits cl qui ne doit pas faire méconnaître la part de conviction qui préside à l'œuvre des deux réformateurs.

Sans nul doute, le *De/ensor paris* fut dès lors adressé à Louis de Bavière, â qui il était pompeusement dédié pour l'illustration de sa race, l'éclat de scs vertus et son attachement ù la foi catholique. .Mais il resta quelque temps encore inconnu ù Paris, où, pendant plus de deux ans, les deux auteurs continuèrent en paix leurs fonctions professorales. C'est seulement au cours de l'été 1326 qu'ils disparurent subitement pour se réfugier auprès du Bavarois, tandis qu'éclatait dans la capitale le scandale de leur publication. Ils allaient mettre désormais une main active â l'application de leurs théories. Au premier abord. Louis de Bavière accueillit avec quelque défiance ccs alliés qu'il estimait sans doute compromettants et on parlait déjà, dans son entourage, de les envoyer au bûcher. Voir la suite de la chronique de Guillaume de Nangis, ad an. 1326, dans *Hecueil des hist, de la France,* t. xx, p. 612. Mail ils ne lardèrent pas a obtenir ses bonnes grâces et Marsile devint même son médecin. L'année suivante, on le retrouve aux côtés du prince dans sa campagne d'Italie : â Trente, où, de concert avec le parti gibelin, fut décidée la marche sur Home (janviermars 1327); ù .Milan, où Louis de Bavière ceignit ht couronne de fer (31 mai), pendant quo .Marsile faisait distribuer dans tout le pays des libelles diffamatoires contre le pape.

G'est dans ces circonstances que son ami Mussato lui adressait une nouvelle épilrc, *Epist.,* xvi, dans Gneviiis et Burmann, *op. cit.,* col. 51. pour célébrer sa puissance et inviter les Padouans ù se montrer fiers de leur compatriote. .Mais c'est aussi le moment où let deux docteurs sont assez en évidence pour être remarqués cl où commence contre eux cette série de condamnations pontificales qui sera détaillée plus bas. Pendant ce temps, les événements suivaient leur cours. Entré à Home en janvier 1328, Louis de Bavière s'y faisait décerner la dignité impériale, suivant la théorie démocratique de .Marsile, par une délégation populaire. Toujours en vertu des principes du *De/ensor,* la déchéance de Jean XXII était proclamée le 18 avril cl l'antipape Nicolas V élu Λ sa place le 12 mai. Marsile de Padoue avait reçu le titre de vicaire impérial de la ville, et il profitait de son autorité pour molester les clercs romains qui restaient fidèles au pape déchu. Bientôt il était lui-même promu par Nicolas V au siège archiépiscopal de .Milan. Mais les revers n'allaient pas se faire attendre. Car l'empereur dut précipitamment quitter Home devant le soulèvement du peuple, entraînant À sa suite toutes scs fragiles créatures. Jean de Jandun mourut au cours de la retraite (IO-15 septembre 1328). Quant à .Marsile, il n'eut sans doute pas le loisir d'occuper son archevêché et «lut rentrer en Allemagne avec son protecteur déconfit,

1° *Dernières années.* - Après cet éclat momentané, l'obscurité la plus complète retombe sur l'existence de Marsile. Par erreur, certaines chroniques l'ont fait mourir dès 1328. En réalité, il semble s'être retiré auprès de Louis de Bavière et avoir pris â lâche rie se faire oublier. Il sortit une dernière fois de son silence en 1312, pour soutenir la compétence de l'empereur en matière matrimoniale. Гη discours du pape Clément VI, en date du 10 avril 1313, fait allusion à sa mort. Son décès doit donc remonter aux premiers mois de celle année, ou, tout au plus, à la lin de 1312.

IL CEuvhes. — Toutes les œuvres de Marsile sont relatives à ce conflit politico ecclésiastique auquel il fut si intimement mêlé.

1· *De/ensor pacis.* - En tête, pour l'importance aussi bien que pour la date, se place le *Dc/ensor pacts,* dont on a raconté plus haut l'origine. C'est un gros traité, composé suivant toutes les règles de l'École» où sont longuement exposés et justi liés les principes des novateurs sur l'Églisc et l'État.

La date en est assez exactement déterminée par la critique interne. · Dans la rédaction définitive, le *De/ensor pacis* contient des allusions ù plusieurs événements connus, ù l'excommunication de Louis de Bavière, n, 21, prononcée par bulle du 23 mars 1321, et ù la circulaire adressée par le pape aux électeurs le 26 mai suivant, n, 26. D'autre part, il prévoit et annonce seulement comme possible, *ibid.,* l'acte par lequel Jean XXII déclara Louis de Bavière privé de scs droits Λ l'Empire. N. Valois» *lue. cit.,* p. 569. Cet auteur a pu aboutir ù ccs précisions importantes en rectifiant sur les mss. le texte defect lieux des éditions Imprimées. Ce dernier acte de Jean NX 11 étant daté du II juillet, on a ainsi les deux points limites entre lesquels se place la rédaction du *Dc/ensor.* Dans ccs

conditions, continue le même historien, il est difficile de récuser le témoignage de deux nus. du xiv· siècle, qui assignent précisément à l'achèvement de ce traité une date comprise entre ccs deux termes extrêmes : Je livre fut achevé le 21 juin 1321, lit-on dans le ms. *464* de la bibliothèque impériale de Vienne cl dans le ms. *///* de la bibliothèque du chapitre de Tortose. (.vite date nous parait extrêmement vraisemblable. - X. Valois, *loc. cit.,* p. 570. — On n objecté â cette conclusion que, dans le chapitre premier, Louis de Bavière est déjà qualifié de *Romanorum Imperator :* ce qui n'est vrai qu'à partir de 1328. Aussi a-t-on parfois supposé que l'ouvrage primitif fut un simple livret contenant tout juste les grandes lignes du système. L'auteur l'aurait repris dans la suite, sous la pression des événements, pour aboutir au traité actuel, qui serait postérieur au couronnement impérial. AL Kit 1er, dans *Theologisches I.iteruturblatt,* 1874, t. IX, col. 558-560; opinion défendue encore par l'auteur dans *Historische Zeitschrift,* 1879, I xi.ii, p. 302-303. Keprenant toute la question sur un examen complet des manuscrits, .L Sullivan relient la date de 1321, mais en émettant l'hypothèse très plausible que le premier chapitre fut ajouté après le 17 janvier 1328 ou. tout au moins, que le terme *imperator y* fut substitué au mol *rex* qu'on trouve partout ailleurs. *The cnglish historical Review,* 1905, I. XX, p. 299-300. Il n'y a donc aucune raison pour supposer l'existence de deux ouvrages successifs ou pour déplacer le *Defensor,* qui mérite de garder son rang à l'entrée de Marsile dans sa politique de sédition.

Conservé dans de nombreux mss., le *Dc/ensor pacis* fut Imprimé pour la première fois à Bâle, en 1522, par le protestant Valentin Curio, sous le pseudonyme de Licentius Evangelus, dont le texte a fait loi dans la suite. Il a trouvé place dans Goldast· *Monarchia,* 2· édit., Francfort. 1668. Lu, p. 151-312. Une édition abrégée en vue des exercices académiques en a été donnée par H. Scholz, Leipzig et Berlin, Teubner, 1911, dans la *Qucllcnsammlung zur deutschen Geschichtc* dirigée par E. Brandenburg et G. Scchgcr, I. ix. La direction des *Monumenta Germanie?* en annonce une édition critique qui n'a pas encore paru. Un très court chapitre final, négligé par les di fièrents éditeurs, a été publié d'après les mss. par K. Müller, dans *Gôttinyische yclehrte Anzeiycn,* 1883,1. n. p. 923-925

2· *De translatione Imperii Romani,* — Vers la fin du *De/ensor,* u. 30, Marsile a l'occasion de rencontrer le thème, alors classique, de In translation de l'Empire. Il y écarte en quelques mots l'idée que le pape et ses clercs l'auraient fait *auctoritate propria.* Puis il continue : *Hac enim translatione quantum dt facio processerit dicturi sumus in altero quodam ab hoc tractatu seorsum.* Goldast, p. 308.

Ce traité spécial fut rédige par lui quelque temps après. Il accompagne généralement le *Defensor* dans les mss. et dans les éditions. On le trouve dans Goldast, *Ibid.,* t. n, p. 1 17-153, mais avec la date visiblement erronée de 1313. En réalité, cet opuscule fut écrit, non pas avant, mais après le *Defensor,* qui s'y trouve rappelé dès les premières lignes et plusieurs fois dans la suite. On n conjecturé qu'il fut écrit en Mlemagne, à la demande spéciale do Louis de Bavière. S. Blezler, *Die htcrarischcn Widcrsachcr der Pùpsle,* Leipzig, 1871, p. 173, suivi par X. Valois, p. 60 L Celte hypothèse ne paraît guère fondée : puisqu'on écrivant son *Defensor* l'auteur promet déjà ce supplément. Il est assez vraisemblable d'admettre qu'il l'ait donné sans retard.

L'ouvrage se compose de douze petits chapitres, qui exposent la manière dont l'Empire est passé (les Humains aux Grecs, des Grecs aux Francs, puis des Francs aux Germains. < C'est une imitation, a-t-on avancé, X. Valois, p. 601, ou, pour mieux dire, une reproduction du traité composé sur le même sujet vers le commencement du xiv· siècle par Landolfo Colonna. · Voir ici t. vnr, col. 2557-2558. Seulement celui-ci présentait ccs diverses translations comme étant l'exercice des prérogatives souveraines du Saint-Siège. Marsile écrit justement pour le réfuter sur ce point. *Ejus scriptura in quibusdam nostra sententia dissonat, pnrsertim in quibus jura hrsit imperii secundum sententiam propriam absque demonstratione sufficienti.* Goldast, p. 118, Il emprunte donc a son prédécesseur son dossier de faits ou de légendes, souvent même son texte, mais en supprimant ou corrigeant ses interprétations favorables a la papauté. Pour lui. la translation de l'Empire fut toujours le fait des circonstances, quand elle ne donne pas lieu d'affirmer, au contraire, la subordination du pape a l empereur. • En somme, ouvrage de polémique, dont le mérite n'est, certes, pas celui de l'originalité », X. Valois, p. 605, mais qui reilète, en les appliquant à ce cas particulier, toutes les idées générales de l'auteur.

3· *Defensor minor.* — A ces deux ouvrages depuis longtemps connus les recherches de l'érudition moderne ont permis d'en ajouter un troisième non moins important : savoir le *Defensor minor,* qui, non seulement abrège le grand traité de même titre, mais le complète sur bien des points.

Il est contenu dans le ms. *Canon. Mise. ISS* de la Bodléicnnc, fol. 70 v··80 r·* où il a été découvert par X. Valois, *Comptes rendus de ΓAcadémie des inscriptions et bettes-lettres,* 1903, p. 601, puis, indépendamment de l'érudit français, par J. Sullivan, *The english historical Review,* p. 300 sq., qui n'en utilise d'ailleurs que le dernier chapitre. Pour l'étude intégrale et l'analyse de son contenu, voir X. Valois, *Hist. litt. de la France,* t. xxxin. p. 606-616. Ce traite est encore inédit Aucun doute n'existe sur son authenticité. Car. non seulement l'auteur renvoie de façon continue au *Defensor pacis,* mais il précise en terminant le rapport des deux œuvres *De quibus omnibus, supposilis vel probatis, et commemorata et etiam explicata sunt plura in hoc tractatu, ex majori* Pacis defi \-sohe *pro necessitate tam sequentia quam deducta. Propter quod* Def exsou minor *deinceps vocabitur tractatus iste.* — « 11 est evident qu'a un moment qu'il reste à préciser. Marsile de Padoue éprouva le besoin de compléter son grand ouvrage par un certain nombre d'éclaircissements sur plusieurs points particuliers. Les points sont les suivants : la juridiction ecclésiastique; la pénitence, les indulgences, les croisades et les pèlerinages ; les vœux; l'excommunication cl l'interdit; la primauté du pape; le pouvoir législateur suprême du peuple romain et de son prince; le concile général: le mariage cl le divorce. · X. Valois* *toc. cit.,* p. 607. On voit par cet aperçu qu'après le domaine de la politique les vues novatrices de Marsile ont gagné de plus en plus celui de la théologie.

Le *Defensor minor* est reporté par .1. Sullivan. *toc. cit.,* p. 305, à cause uniquement de son dernier chapitre que nous allons retrouver, â l'année 1312. Avec plus de raison. X. Valois, p. 615-616» fait observer que tout le contenu du livre suppose la pleine puissance intellectuelle et politique de son auteur. Il en fixe, en conséquence, la composition en 1328.

I· *De jurisdictione Imperatoris tn causa matrimoniali* — ' A quelques années de là, continue le même historien. Louis de Bavière, convoitant pour son fils Louis, margrave de Brandebourg, l'héritage du Tyrol, lui fit épouser la comtesse Marguerite à la Grande Bouche, dont le mariage avec Jean, fils du roi de Bohème, avait dû être préalablement annulé ou plutôt considéré comme nul (10 février 13-12). Ce fut l'occa-

sion de divers mémoires· dont l'un porte, notamment dans le ms. /, JJ, de Brême, antérieur à 1360. le nom de Marsile de Padoue. C'est une sorte d'apologie mise dans la bouche de l'empereur, établissant qu'à lui seul il appartient de statuer sur les causes matrimoniales. Elle est accompagnée de deux actes impériaux non datés, l'un prononçant le divorce entre la comtesse de Tyrol cl Jean.,... l'autre accordant dispense de consanguinité à Marguerite... ct à Louis... L'opinion la plus vraisemblable veut que ces actes soient de simples projets composés par Marsile de Padoue antérieurement au second mariage ct présentés par lui, en même temps que son mémoire, à Louis de Bavière. · X. Valois, p. 617. Los pièces, éditées pour la première fois par Frchcr en 1598, sont reproduites dans Goldast, *Monarchia,* t. n, p. 1286-1291.

Bien n'était plus conforme aux principes du vieux réformateur que d'aflhmcr la souveraine autorité de l'empereur en matière de mariage. H avait déjà traité cette question dans le dernier chapitre du *Defensor minor : il* lui suflit d'en reprendre les doctrines ct souvent meme les termes pour justifier l'acte de Louis de Bavière en faveur de son ills. Aucune raison décisive n'existe pour retarder jusqu'à cette époque le *Defensor minor* tout entier, que les données de la critique interne situent en toute vraisemblance quinze ans plus tôt. Mais on conçoit que rien n'ait été plus facile et plus agréable à l'auteur que d'y chercher des matériaux en vue des circonstances du moment.

5· En dehors de ces traités personnels, on a pu. non sans raison, supposer la main de Marsile dans la rédaction de certains actes émanés de la chancellerie impériale à cette époque agitée. Ce serait le cas pour le réquisitoire du 18 avril 1328 contre Jean XXII, N. Valois, p. 596, après K. Müller. *Der Kampf Ludwigs des Batern mit der romischen Kurie,* Tubingue· 1879-1880, t. i, p. 369, ct pour l'apologie impériale qui commence par les mots *Fidem catholicam,* publiée par Louis de Bavière le 6 août 1338. X. Valois, p. 618. après J. Sullivan, *loe. cit.,* p. 306-307.

III. Doctius es. — Engagé par toute sa vie et son œuvre dans le conflit renaissant du Sacerdoce et de l'Empirc, Marsile de Padoue a naturellement concentré scs réflexions sur le problème de l'Église, de l'État et de leurs mutuels rapports. .Mais sur ce point il a déployé une vigueur de critique et une hardiesse de vues qui dépassent de beaucoup tout ce que le Moyen Age avait produit dans ce genre de polémiques. Sur tout ce qui touche à la politique au sens le plus large, c'est-à-dire à la constitution interne de l'Église et à ses relations avec le pouvoir civil, Marsile ne fut pas seulement un novateur, mais un véritable révolutionnaire. Le programme très réfléchi et relativement méthodique de cette révolution est contenu dans le *Defensor pacis,* à propos duquel on a pu parler de • machine infernale ». G. Piovano, *loe. cit.,* p. 16 L 11 suffit d'analyser les principaux thèmes de l'ouvrage pour en reconnaître l'extrême gravité.

1· *Theorie de l'État.* —- Après une sorte de préface, où il annonce son intention de travailler à la pacification publique en rappelant les principes qui président au gouvernement de la cité terrestre, en dénonçant à mots couverts les nouveaux ennemis qui la menacent de son temps, l'auteur consacre toute sa première partie à développer la théorie de l'État Il en emprunte les éléments, comme tous les penseurs de l'époque, à la *Politique* d'Aristote : *Aristoteles philosophorum eximius, ı,* 3, Goldast. p. 157. En dehors de l'intérêt qu'ils présentent pour l'histoire des idées politiques au Moyen Age, ces développements posent les prémisses qui seront ensuite appliquées à la constitution et a la vie même de l'Église.

Mirvlr commence par exposer ''origine et la fin de la société. A côté de la fin temporelle, qui est évidemment la principale, il lui reconnaît aussi une fin spirituelle, savoir la poursuite du bonheur éternel promis à l'humanité par la révélation divine ct qui d'ailleurs réagit à tant d'égards sur les intérêts de la vie présente. Voir i, I et 5, p. 158 et 160. La réalisation de cette double fin est assurée par les grands corps sociaux, dont les trois plus essentiels sont le sacerdoce, l'armée et la justice. Cette incorporation des institutions religieuses dans l'organisme de la cité entraîne évidemment comme conséquence le droit pour le* dirigeants de celle-ci d'intervenir dans l'administration de celles-là. Tout le régalisme ultérieur de Marsile a son germe dans cette conception unitaire de l'État, où est entièrement méconnue la transformation introduite dans l'ordre politique par l'avènement du christianisme.

La distribution et l'ordre de ces parties constitutives du corps social appartient au pouvoir, que Marsile sc plaît à désigner sous le terme philosophique et indéterminé de · législateur ». Ce pouvoir vient de D eu. directement quelquefois comme dans le cas du peuple juif, mais, d'ordinaire, *a Deo tanquam a causa remota,* i, 9, p. 161, c'est-à-dire par l'intermédiaire des volontés humaines. Marsile accorde ses préférences à la monarchie tempérée, et pour en choisir le titulaire, au régime électif.

Du pouvoir ainsi conçu émane la loi. Elle a pour but de diriger les actes de l'homme vers le bien collectif et de suppléer aux défaillances individuelles, dont les chefs eux-mêmes ne sont pas exempts. Pour Marsile, c'est dans la volonté populaire que la loi trouve sa source et son autorité. *Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem, i,* 12, p. 169, ou du moins, ajoute-t-il aussitôt pour prévenir une dilllculté, *ejus valentiorcm partem per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam.* Ce qui ne laisse pas de donner une teinte sérieusement oligarchique à son esprit républicain N. Valois, p. 576. Et l'auteur de s'appliquer aussitôt à justifier la souveraine compétence de la démocratie en matière législative, i, 13, p. 171-176. Mais il faut observer que plus tard, dans le *Defensor minor,* il admet sans peine que cette volonté commune ne trouve nulle part de meilleure et plus sûre expression que dans la volonté de l'empereur, considéré comme l'incarnation du peuple romain, qui est lui-même le chef suprême de tous les autres. N. Valois, p. 613-614. La démocratie de Marsile ne s'oppose pas à l'autocratie. Cf. Piovano, *loc. cil.,* p. I L Au peuple également, comme interprète de l'intérêt collectif, appartient l'institution du chef de l'État ct, s'il en était besoin, sa correction ou sa destitution. Voir I, 15, p. 175-177. « Cette doctrine de la souveraineté populaire ne difière pas substantiellement de celle qu'ont enseignée saint Thomas, Suarez, et Bellarmin. » Bien, en tout cas. ne permet de voir en lui un précurseur de l'idéal révolutionnaire à la manière de J.-J. Rousseau. G. Piovano, *loc. cit.,* p. 166-167.

Tous ces principes assureraient largement la paix publique, si celle-ci n'était troublée par les empiétements de l'Église, spécialement de la papauté, que l'auteur dénonce violemment à la lin de sa première partie. Ce qui l'amène à s'expliquer sur la nature exacte de ses pouvoir·», à l'analyse desquels le reste de l'ouvrage est désormais consacré.

2e *Théorie générale du pouvoir ecclesiastique.* - · Marsile ne conteste pas l'institution divine de l'Église ni la juridiction qui lui revient de ce chef. Tout son efTort consiste à ramener celle-ci\ par delà toutes les déviations ct tous les abus, à ce qu'il estime être son

véritable concept. Dans celte œuvre il s'attend â la persécution de la papauté et de ses complices, a la résistance d'une opinion ignorante ou prévenue, a l'opposition sournoise fies jaloux. Mais il compte sur le secours de Dieu pour accomplir son devoir jusqu'au bout. Voir i, 19 et n, 1, p. 189, 190.

Son œuvre à cet égard est d'abord négative. H entend combattre la doctrine alors classique de la *plenitudo potestatis,* qu il expose en ces termes, ir, 3, p. 193 : *Romanum episcopum, vocatum papam, judicem esse supremum... super omnes mundi episcopos seu presbyteros ct ecclesiasticos ministros alios, super omnes quoque hujus su culi principautés, communitates, collegia d singulares personas, cujusque conditionis existant*

Témoignage précieux, pour le dire en passant, de la manière dont se posait alors Je problème du pouvoir pontifical, que ses apologistes étendaient volontiers, sans distinctions ni réserves, au double domaine spirituel ct temporel. Ce qui amène notre novateur a l'exclure, par une réaction non moins excessive, de l'un aussi bien que de l'autre. Il ne s'agit pas, en ellel, pour lui de disserter sur le pouvoir personnel du Christ, ni sur ceux qu'il aurait pu transmettre à scs Apôtres, mais de préciser ceux qu'il leur a transmis de fait. Son exemple est une première indication, n, I, p. 195 : *Christus ipse non venit in mundum dominari hominibus... nec principari temporaliter, sed magis subjici secundum statum et conditionem pnesentis sœculi.* Aussi bien peut-on établir par l'Écriture ct la tradition qu'il a interdit aux siens toute puissance temporelle, qu'il leur a enjoint, au contraire, de se soumettre à l'autorité des princes et que les Apôtres l'ont fidèlement imité sur ce double point. Les textes invoqués par les adversaires en faveur de la *plenitudo potestatis* sont discutés seulement à la fin du traité. Voir n, 27-28, p. 288-302.

D'où il suit, ir, 5, p. 201, qu'aucune juridiction extérieure n'appartient ù l'Église de droit divin, pas même au spirituel, et que celle dont elle peut jouir lui vient de l'État, qui garde toujours le droit de la lui retirer. .Ver *in quemquam.* phesüythrim sut non presbyteiium, *coactiuam in hoc sirculo jurisdictionem habere queinquam episcopum sine papam, nisi eadem sibi per humanum legislatorem concessa fuerit, in cujus potestate semper est hanc ab ipsis revocare.* Le croyant chez Marsile s'unit au politique pour subordonner entièrement l'Église à l'Etat. Exclue du temporel, la puissance ecclésiastique se trouve ramenée ù l'ordre spirituel proprement dit, savoir l'administration des sacrements et spécialement le pouvoir des clés. Ce dernier est d'ailleur.. fort réduit, parle fail que l'auteur sc rallie à l'ancienne doctrine qui réserve a Dieu seul la rémission du péché et de la peine étemelle, *absque opere sacerdotis privcedentr vel interveniente simul,* n, 6. p. 20«».

Au nom de ces prémisses, Marsile tranche résolument les principaux cas que soulevait la civilisation médiévale. H n'admet pas que l'excommunication, n, 6. p. 207, relève de la seule autorité ecclésiastique, mais d'un juge compétent pour représenter la communauté «les fidèles, lequel consultera le clergé comme une sorte de jury. Les clercs délinquants ne peuvent pas revendiquer le privilège du for, n. 5 et 7, p. 201 ct 208; cf. 8, p. 212 : c'est à l'autorité civile qu'il appartient de les punir. Bien plus, l'Église ne possède ici-bas aucune espèce d'autorité coercitive; elle peut seulement exhorter et reprendre ou faire entrevoir la menace des châtiments éternels, u, 7-10, p. 210-217. La répression des hérétiques est le fait du pouvoir sé-'ulie-. *Ibid.,* 10. p 216*219,

Pour son entretien, le clergé a droit à des subsides honorables de la part des fidèles; mais il reste soumis a la loi de la pauvreté. En conséquence, il ne saurait avoir la propriété d'aucun immeuble, n, 13, p. 225-231. Les biens rnis a la disposition de l'Église par la générosité des donateurs appartiennent, en réalité, a l'État; ce qui fait, n. 17, p. 251. qu'ils restent tournis de plein droit à tous les impôts. Chemin faisant, n, 11, p. 220-221, l'auteur s'est livré a une 1res vive charge contre les richesses excessives des clercsct les désordres de leur* mœurs.

3· *Applications : Théorie, de lu juridiction épiscopale*

• Non content de restreindre l'objet du pouvoir ecclésiastique, Marsile interprète en fonction de ton régalisine le concept même de la hiérarchie.

Du moment que le Christ n'a pas ni ne veut avoir de puissance temporelle, il y a lieu de se demander comment il peut être l'auteur du sacerdoce, qui représente, comme on l'a vu. col. 160. une fonction de la cité. Sa réponse est que le pouvoir d'ordre seul vient immédiatement de Dieu, encore qu'il l'accorde par l'intermédiaire de rites humains. A cet égard d'ailleurs, il n'y a pas de différence entre l'évêque de Borne ou tout autre ct le moindre prêtre, n, 15, p. 239.

L'inégalité qui existe entre les membres de la hiérarchie est une institution humaine, *humana institutio qua sacerdotum unus altis præfcrtur,* et tout autant leur attribution a tel ou tel territoire. Marsile s'appuie, en effet, sur saint Jérôme, u, 15, p. 239-210, pour établir que les évêques ct les prêtres étaient primitivement égaux : ce sont uniquement des raisons d'ordre social qui ont créé entre eux une distinction. Voir également, *i,* 19, p. 187. Comme pour les autorités civiles, le choix des uns ct des autres appartient à la communauté des fidèles ou au prince qui en est le légitime représentant. *Hujus institutionis seu determinationis prirsidis... causa /activa immediata sit el esse debeat universa ejus loci fidelium multitudo per suam electionem seu voluntatem expressam, aut ille vel illi cui vel quibus jam dicta multitudo harum institutionum auctoritatem concessit,* n. 17, p. 218. Ce qui comporte logiquement le pouvoir de les révoquer cl aussi, conséquence plus curieu e, celui de les contraindre, en cas de négligence, à l'exercice de leur ministère. Bien de plus normal dans un système qui fait du clergé un corps de fonctionnaires nationaux.

Il faut cependant prévoir le cas des communautés imparfaites, dont les dirigeants seraient encore infidèles. Alors seulement, *ibid.,* p. 250, l'accès aux fonctions sacrées dépendrait de l'autorité ecclésiastique, mais avec la participation obligatoire du peuple croyant. Dans celte conception étalistc. au lieu d'être la règle, l'autonomie du recrutement hiérarchique constitue l'exception.

I· *Applications : Théorie de la papauté.* — Tant qu'il parle du clergé ordinaire, Marsile sc montre encore respectueux ; évêques et prêtres entrent pour lui dans le cadre de la cité. Il en va autrement du pape : les conceptions révolutionnaires du novateur s'aggravent ici d'un ton franchement agressif.

Comme la question est de première importance cl fournil, à vrai dire, la clé de tout le problème posé par les relations de l'Église el de l'État. Marsile éprouve le besoin de préciser *ex professo* les principes de sa méthode, n. 19. p. 251-256. Il ne conteste pas l'existence d'un droit divin en matière d'organisation ecclésiastique; mais il ne consent à le demander qu'aux Ecritures canoniques et aux décisions des conciles généraux. Parce que ceux-ci représentent la succession des Apôtres et des premiers fidèles, il faut les tenir pour assistes du Saint-Esprit. Quant aux autres documents, y compris les décrétales des papes, ce sont des textes humains et qui restent comme tels sujets ù l'erreur.

Au nom de l'Écriture, Marsile afhrme I égalité primitive de tous les Xpôtres el conteste à Pierre toute

primauté sur eux. *Nullam poteslalem, raque minus coactioam jurisdictionem, habuit Petrus a Deo immediate super apostolos reliquos, neque instituendi eos in officio sacerdotali, neque segregandi cos seu mittendi ad officium prirdicationis.* Tout au plus peut-on lui reconnaître une prééminence au sens large, due à son Age, â la ferveur de sa foi, ou peut-être, encore que ΓÉcriture n'en fournisse aucune preuve, au libre choix de ses pair>. La conduite de Pierre confirme cette interprétation : *Quoniam beatus Petrus nullam sibi assumpsisse singulariter auctoritatem supra reliquos apostnlos invenimus ex Scriptura, sed magis cum ipsis irqualitalem servasse,* n, 16, p. 212. De même que Pierre s'est installe à \ntioche, les autres apôtres ont fixé à leur guise le centre de leur apostolat, sans recevoir de Pierre ni institution ni confirmation. El ce fait est un indice de la loi qui régit encore leurs successeurs. Par la s'écroulent, faute de base, toutes les prétentions du pape à une juridiction universelle. L'évêque de Home n'est d'ailleurs pas le successeur de saint Pierre. *Ibid.,* p. 211-216. Car il n'est pas sûr que celui-ci soit jamais venu à Home : il est curieux de retrouver a cet egard dès le xiv· siècle les objections historiques que devaient reprendre Baur et son école. En tout cas, il n'y est certainement pas venu avant saint Paul. C'est ce dernier qui fut *singulariler ct principaliter* l'évêque de Home ct c'est à lui, par conséquent, non à Pierre que le pape a succédé.

Il s'agit cependant d'expliquer l'origine de la papauté. Le fait générateur est ici, pour Marsilc. la *Donation de Constantin,* sur laquelle il ne se lasse pas de revenir. Voir *i,* 19. p. 187: n, 11, p. 221 ; 16, p. 213; 22, p. 265, ct surtout 18, p. 252-253. Tous les évôques, en effet, étaient primitivement égaux. Home néanmoins Jouissait d'un grand prestige à cause de sa situation dans l'Empirc, du nombre et de la science de scs clercs, du souvenir aussi des apôtres Pierre et Paul, (.'est pourquoi les autres Églises la consultaient volontiers ou lui demandaient de leur fournir de dignes évêques. Tout cela ne faisait qu'une sorte de droit coutumier, *consuetudinaria priorilas,* mais qui encourageait déjà les évêques de Home, avec le consentement plus ou moins tacite des autres, à des actes d'intervention de plus en plus caractérisés. Constantin acheva celte évolution en donnant au pape l'empire de tout l'Occidcnt, et le moindre doute ne vient évidemment pas à Marsilc sur l'authenticité d'un document qui est la justification idéale de son régalisme. De là procèdent tous les droits spirituels et temporels dont se prévaut depuis la papauté.

5· *Applications : Théorie du gouvernement central de ΓÉglise.* - Nc faut-il pourtant pas pourvoir aux intérêts généraux de la chrétienté en matière de foi et de discipline? Ses principes démocratiques conduisent tout naturellement Marsilc à charger le concile œcuménique de cette mission.

11 faut, en effet, pour ce gouvernement une compétence ct une autorité que la communauté des fidèles ou scs légitimes représentants sont seuls à détenir. *Huic consequenter ostendo quod hujus determinationis auctoritas principalis, mediata vel immediata, solius sil generalis concilii Christianorum aut valentioris partis ipsorum vel eorum quibus ab universitate fidelium ehristianorum auctoritas luvc concessa luerit,* n, 20, p. 256. — Dr ce concile non seulement les laïques ne sont pas exclus, mais ils en font obligatoirement partie en seconde ligne après le clergé: *Viros eligant fideles, presbyteros primum ct non presbyteros consequenter.* Les uns et les autres sont élus par les communautés, *secundum ipsorum proportionem in quantitate ac qualitate personarum.* C'est toujours au suprême législateur humain qu'il appartient de déterminer les modalités de l'élection. Marsilc reconnaît d'ailleurs que les anciens conciles étaient surtout composés de prêtres, encore qu'on y voie figurer *imperatores et imperatrices fideles cum suis officialibus.* L'ignorance croissante du clergé en matière religieuse lui parait exiger qu'une plus grande place soit assurée désormais à ('élément laïque. Sur les inévitables divergences des prélats ce sont les fidèles qui auront à se prononcer. La convocation du concile est réservée au suprême législateur humain *. Par où il faut évidemment entendre l'empereur. N. Valois, p. 582. Marsilc en trouve la preuve dans les conciles des premiers siècles : l'ancienne histoire ecclésiastique vient à l'appui de ses principes régaliens. Non seulement l'autorité civile a le droit d'inviter au concile, mais elle peut y contraindre toute personne idoine ct dûment élue à cette tin. En revanche, il lui appartient de faire les frais de l'assemblée.

Toutes les matières qui intéressent la vie de l'Église entrent dans la compétence du concile. Marsilc énumère nommément, avec preuves à l'appui, n, 20-21, p. 256-263, la détermination de la foi et de la discipline ecclésiastique, le prononcé «les excommunications, la répartition des bénéfices, les règles du culte cl la canonisation des saints. Il continue sa doctrine en montrant les inconvénients qu'il y aurait â ce «pic des points aussi graves fussent décidés par l'arbitraire d'un seul. La politique de Boniface VIII et surtout la bulle *Unam Sanctam* lui fournissent des exemples de ce despotisme personnel, que l'intervention tutélaire du concile a précisément pour but et aurait sûrement pour résultat d'éviter. Il conçoit néanmoins que soit institué une sorte de président de la fédération ecclésiastique, avec mission «le diriger les assemblées générales et d'en faire appliquer les décisions. Ce rôle devrait, en principe, être attribué au plus digne, qui serait d'ailleurs assisté par un sénat sacerdotal institué *ad hoc.* Marsilc ne voit aucun Inconvénient à ce que ce fût l'évêque de Home, en raison des titres historiques dont celte Église a joui dans le passé, mais à condition qu'on ne veuille pas étayer celte fonction sur un droit divin inexistant. Voir n, 22, p. 263-268. En dehors de là, tout le reste est abus, contraire tout à la fois aux plans de Dieu et aux intérêts de la société. Marsllr consacre ses derniers chapitres à une âpre critique des empiétements commis par les papes, au nom d'une prétendue *plenitudo potestatis,* dans le double domaine spirituel ct temporel, n, 23-26. p. 268-288, puis à la réfutation méthodique des arguments scripturaires, n, 27-29, p. 288-305, cl rationnels, n, 30, p. 305-308, invoqués en sa faveur.

Ccl exposé doctrinal, qui remplit les deux premiers livres du *Defensor,* se termine par une troisième partie, beaucoup plus comte, où l'auteur condense en quarante-deux conclusions ou thèses, m, 2, p. 309-312, d'une manière d'ailleurs passablement désordonnée, les principales positions philosophiques ct théologiques, théoriques ou pratiques, prises ct défendues par lui au cours de son traité. Partout s'affirme la volonté de soumettre le gouvernement de l'Église à la collectivité des fidèles ct, par celle-ci. au pouvoir civil qui en incarne les droits ct les pouvoirs. Il suffit de lire ce résumé dressé par l'auteur lui-même pour voir combien fut profonde, consciente et systématique, dans l'esprit de Marsilc, celte conception régalienne, cette étatisation de l'Église à laquelle son nom demeure attaché.

6· *Quelques cas particuliers de la juridiction ecclésiastique.* — A ce système fondamental, contenu dans le *Defensor pacts,* le *Defensor minor* apporte quelques précisions ou aggravations supplémentaires sur certains points particuliers, qu'il faut au moins indiquer en terminant, «i après le résumé qu'en donne N. Valois, p. 607-615.

Marsilc y professe In souveraineté absolue de In lui, soit divine, soit humaine. En conséquence, Γautorité ecclésiastique ne peut rien retrancher (le la première par voie de dispense, ni rien y ajouter par voie de commandement. La seconde relève tout entière, par définition, de l'autorité civile. Par rapport à l'une et à l'autre, l'Eglise ne peut jamais porter de sanction coactivo, fût-ce pour préserver le monde entier de l'hérésie. En revanche, le vœu, qui est une promesse sacrée, doit être sanctionné par une peine, même au civil s'il s'agit d'un vœu qui intéresse d'autres hommes. Dans l'ordre proprement spirituel, Marsilc n'admet pas que la confession soit, de droit divin, autre chose qu'un conseil; mais il faut s'y soumettre tant qu'elle est ordonnée par le droit ecclesiastique. Cette confession n'entratne pas pour le prêtre le droit d'imposer des pénitences. Les croisades et les pèlerinages sont d'ailleurs, en soi, des œuvres médiocrement méritoires et dont l'Église, en tout cas, nc saurait mesurer la valeur. Quant à l'excommunication et ù l'interdit, ces mesures ne se justifient pas au nom du droit divin. Sur la primauté du pape, Marsilc précise · que cette croyance peut être admise... comme une coutume ct une tradition, mais non comme un dogme nécessaire au salut éternel ». X. Valois, p. 612 Elle appartient â la catégorie de ces décisions prises par les conciles qui doivent être obélcs Jusqu'à révocation. 11 ne saurait d'ailleurs probablement y avoir de concile vraiment œcuménique si les Grecs n'y sont pas convoqués. Le *Defensor minor* s'achève sur la question du mariage, où l'Église peut bien statuer, en théorie, sur ce qui est ou non conforme ù la loi divine, mais où les solutions pratiques .sont réservées au pouvoir civil.

111. Condamnation par l'Église. On a pu remarquer, au cours de cette exposition, que Marsilc de Padouc entend toujours parler en chrétien cl en catholique, qu'il emprunte scs arguments à Γ Écriture ct aux saints Pères. Pour paradoxale que la chose nous puisse paraître, ce bouleversement de la constitution ecclésiastique, qui frappe à bon droit l'historien par son caractère d'audacieuse innovation, fut proposé par son auteur comme l'expression mémo de l'orthodoxie. Les pires hardiesses de l'intelligence s'abritaient encore, au Moyen Age, sous le vêlement de la foi et de la tradition. Ce sentiment éclate d'une manière particulièrement formelle dans les dernières lignes du *Defensor,* exhumées par K. Müller, *Gutting. gelehrtc \nzeigen,* 1883, p. 925, où l'on a la surprise de lire celte déclaration : *Supradictis a nobis omnibus adjiciatur quod, si quid in ipsis reperiri contingat difflnitum seu aliter quomodoUbct pronunciaturn vel scriptum minus catholice, id non pertinaciter dictum est, ipsumque corrigendum atque determinandum supponimus auctoritati Ecclcsur catholiciv scu generatis concilii fidelium Christianorum.* Il est vrai que, jusque dans cette profession de loyalisme catholique, on retrouve les positions caractéristiques de Marsilc : c'est à l'Église. c'csl-îi-dire au concile général, qu'il se soumet . A défaut du « concile de tous les chrétiens », c'est du moins le pape, par lui si nettement disqualifié, qui se chargea d'administrer au novateur, en vertu de la tradition catholique, la censure * qu'il déclarait souhaiter.

1· *Premières interventions du Saint Siège.* – Aussitôt que le *Defensor pads* se fut divulgué et que ses auteurs se furent publiquement découverts en se réfugiant auprès d'un empereur déjà condamné pour hérésie, l'attention du Saint-Siège se porta sur les deux docteurs parisiens et diverses mesures préparèrent la condamnation qui n'allait pas tarder.

Une première bulle contre les deux hérésiarques fut lancée par Jean XXII au cours de l'été 1326. Elle ne s'est pas conservée; mais il ressort d'extraits des archives vaticancs publiées par W. Pregcr, dans les *Abhandl. der histar. Classe der k. bayer. Akademie der Wise.,* Munich, 1886, t. xvn, p. 199. que l'évêque Albert de Passau rendit compte au Saint-Siège pour la seconde fois, a la date du 6 septembre, de la promulgation de ce document dans son diocèse. L'année suivante, une bulle fulminée contre Louis de Bavière, en date du 3 avril 1327, signale auprès de lui ces *duos viros nequam, perditionis filios et maledictionis alumnos, quorum unus .Martitium de Padua et aller Johannem de Janduno se jaciunt nominari.* Elle dénonce également leur ouvrage : *librum quemdam erroribus projecto non vacuum sed plenum lurresibus vanis.* on ajoutant que plusieurs bons catholiques l'ont déjà examiné. Ce qui suggère que le Saint-Siège n'en a pas encore pris directement connaissance, puisque le pape n'en parle que par ouï-dire : *sicut fide dignorum multorum catholicorum habet assertio.* Bulle *Quia juxta doctrinam,* dans Martènc-Durand, *Thes. nov. anecdot.,* Paris, 1717, t. n, coi. 683. Quelques jours plus tord, le 9 avril, par la bulle *Dudum propter notorios,* le pape frappait nos deux novateurs d'excommunication et de suspense, en même temps que les autres principaux partisans ecclésiastiques de l'empereur rebelle. Jean ct Marsilc étaient, en outre, sommés de comparaître personnellement devant le Saint-Siège dans un délai de quatre mots pour se justifier de leurs doctrines, sous peine d'être déchus de leurs bénéfices et dignités, sans préjudice des autres sanctions Jugées opportunes, *eorum absentia non obstante.* Marlène-Durand, *ibid.,* col. 696-698. Faute de pouvoir signifier cette citation aux intéressés, le pape faisait afficher aux portes de Notre-Dame des Doms la bulle et les autres pièces du procès, *quiv processum ipsum suo quasi sonoro prrreomo ct patulo indicio publicabunt.* 11 va sans dire que les deux Inculpés se gardèrent bien d'obtempérer â cette citation. C'est donc en dehors d'eux que le pape fit procéder à l'examen du *Defensor pacis.* 11 semble d'ailleurs que cette afialre ait été conduite avec un soin tout particulier.

La bulle définitive de Jean XXII. que nous retrouverons tout à l'heure, fait allu· ion aux premières argumentations que *nonnulli viri catholici se pro defensione fidei opponentes* lirent d'abord valoir pour réfuter les erreurs des deux hérétiques. De guerre lasse, ces interventions privées ne suffisant pas, on se tourna vers le Saint-Siège pour solliciter son jugement sur une 'éric d'articles extraits de l'ouvrage incriminé. *Tandem turn pnrfati quam plurts protuli neenon ct alii vin catholici... nobis certos articulos de libro pnrdicto curaverant nonnulli mittere ac per setpsos aliqui pnrscntare.* De cctlc liste quelques propositions furent spécialement retenues, sur lesquelles le pape voulut conférer, en de sérieuses délibérations, non seulement avec les cardinaux et plusieurs évêques ou prélats, mais avec des spécialistes de la théologie et du droit canonique. L'érudition moderne a retrouvé le nom de quelques-uns au moins de ces consulteurs, que le pape ne nomme pas, ct le texte meme de leurs mémoires. Voir H. Scholz, *I nbrkannte kirchenpolitische Streitschri/ten aus der Zeit Ludwigs des Bayern,* Home, t. j, 1911. p. 1-27, ct t. π, 1911, p. 3-63. D'aucuns furent officiellement saisis de la question, tels que le carme Sybert de Beck et le général des augustins, Guillaume de Crémone – - ordinairement appelé Guillaume Amidani, mais dont le nom exact semble être Guillaume *de Villanu* — qui déclarent répondre par ordre du pape. Mais Je cas passionnait suffisamment les docteurs présents à la Curie pour que d'autres s'y soient intéressés *motu proprio,* tels que le prémontré Pierre do Lutra. Il résulte de la consultation des deux premiers que les propositions examinées étaient primitivement au nombre de six. Aux cinq qui allaient être condamnées,

el que hos auteurs citent déjà dans un texte ct un ordre à peu pré·· identiques à celui que nous connaissons s'en ajoutait une autre, ainsi conçue chez Syberl : *Quilibet presbyter ita plene potest absolvere ab omni crimine, ab omni injuria, a quocumque periculoso statu quem homo incurrat modo quocumque, sicut papa.* B. Scholz, t. n» p. L Cf. p. 17 le texte tout à fait semblable donné par Guillaume de Crémone. Pour des motifs que nous ignorons, cette proposition fut écartée au dernier moment ct les cinq autres seules furent censurées dans le document définitif.

2· *Huile de condamnation.* — Au terme de ces études et consultations, .lean XXII se résolut à publier sa bulle *Licet juxta doctrinam,* en date du 23 octobre 1327, où il portait une solennelle condamnation contre les deux hérésiarques et leurs principales erreurs. Texte complet dans Martène-Durand, *Thésaurus,* t. ir, col. 701-716; Baynaldl, *Annales eccl.,* ad an. 1327, n. 28-35, et Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum.* Paris. 1728, 1.l *a,* p. 301-311.

Le prologue rappelle l'obligation qui incombe à l'Église d'arrêter dès le début la propagande des doctrines erronées, puis les multiples dénonciations qui ont été faites au Saint-Siège contre Marsile dc Padouc cl son complice Jean de Jandun. Des nombreux articles tirés dc leur livre le pape se décide à condamner seulement quelques-uns. Bien que les erreurs en soient tellement manifestes que ce soit presque vouloir éclairer le soleil au moyen d'un flambeau, il y veut néanmoins ajouter quelques considérations propres à en montrer le vice.

(.'est ainsi que le pape rapporte successivement, pour les dénoncer à l'Eglise, cinq propositions des novateurs, qu'il fait suivre chacune d'une longue réfutation. Elles sont encore une fois reprises d'affilée à la lin dc la bulle, sous une forme à peu près identique, el frappées à nouveau d'une réprobation collective. On les trouve dans Denzingcr-Bannwart, n. 195-500, soi-disant d'apres Duplessis d'Argentré, mais, en réalité, avec quelques modifications qui ne correspondent pas toujours exactement ni à l'une ni à l'autre des deux recensions fournies par les exemplaires imprimés du document pontifical. Nous reproduirons d'abord le texte de DcnzJnger, comme plus usuel, mais en ayant soin de marquer, à l'occasion, les petites différences qu'il présente avec celui des premiers éditeurs, dont la lecture coïncide à quelques détails près.

L Quod illud quod dc Christo legitur in Evungello bcati Maltha*) quod Ipso solvit tributum Caesari quando staterem sumptum c.\ ore piscis illi» qui petebant didrachma ju&slt dari, hoc facit non condcscensive c libcrnlitatc sive plctntr *e<l necessitate coactus.	Que ce qui se lit du Christ dans l'Evangile de saint Matthieu, à savoir qu'il paya le tribut à César lorsqu'il prit une pièce d'argent dans la bouche d'un poisson ct ordonna de la remettre à ceux qui réclamaient le didrnehme, il le lit non par condescendance, poussé par *a libéralité ou sa piété, mais contraint par la nécessité.

Le second texte de la bulle porte ici *jussit dare* au lieu de *jussit dari,* et les deux sont d'accord sur la verdon plus plausible : *libcralitate susr pietatis.* Mais ces deux minces variantes n'ont auc une importance pour le sens.

il s'agit dc la scène rapportée, Matth., xvn, 24-27. Elle était déjà discutée au temps de Philippe le Bel, soir J Rivière, *Le problème de l'Église el de t'Étal,* Louvain, 1926, p. 170 et 312. pour savoir' si, en payant l'impôt, Jésus avait ou non reconnu la suprématie du pouvoir impérial. Tous les régaliens, bien entendu, l'exploitaient dans le sens affirmatif; cette exégèse devait recueillir l'adhésion de Marsile dc Padouc, qui l'utilise» en effet, longuement, n. 4, p. 197-198, pour astreindre les clercs à la soumission envers l'Etat. A quoi la bulle oppose que ce fut la un acte de pure condescendance, comme il ressort du contexte où l'on voit quo Jésus se déclare libre il accepte seulement dc payer le didrachmc pour ne pas causer dc scandale.

Cet acte du Sauveur, et c'est ce qui cri faisait la gravite, prenait alors les proportions d'un symbole, qui semblait accréditer le droit absolu du pouvoir civil sur les biens ecclésiastiques. En même temps qui le principe le pape lient à désavouer expressément celle conséquence.

Quod omnia temporalia Ecclcsi» subsunt imperatori el va potest acci|M*rc sua.	Que tous les biens tempo· rels de l'Eglise sont soumh velut ù l'empereur et qu'il jm-u l les prendre comme sien».

Marsile est bien responsable de celle déduction. Non seulement il remarque, avec saint Bernard, qu'en acquittant l'impôt le Christ, bien qu'il pût en être dispensé par sa dignité royale, voulut accomplir son devoir de bon citoyen, *exhibuisse debitam reverentiam, non ergo coactam, quoniam hujusmodi census et tributum debetur principibus a quocumque,* i, 4. p. 198. mais il aime voir dans ce fait un exemple de plus vaste porlée. Loin de requérir aucune sorte d'immunité, le Maître dictait par là leur conduite aux prêtres ses successeurs et montrait en acte qu'il ne lui répugnait pas d'admettre *ipsorum temporalia subjecta fore principibus sweuli. Ibid.,* p. 197. Quelques lignes plus haut, Marsile reprenait à son compte une parole d'Origènc. aux termes de laquelle les exactions, même injustes, des princes à l'égard de l'Eglise ne font que les remettre en possession de ce qui leur appartient : *ut exigant a nobis quir sunt ipsorum.* La bulle sc contente d'appliquer à l'empereur au singulier ce que le *Dcjenwr* disait au pluriel des princes en général.

Le pape s'attache spécialement à réfuter cette conclusion, en faisant observer qu'elle pèche par la base, du moment que le Christ s'affirme, en droit, exempt de l'impôt. Quand bien même il l'eût acquitté c.r *debito,* la conséquence ne serait pas légitime; car il s'agissait d'un impôt personnel ct non pas d'un impôt réel. *I nde non sequitur quod ex co quod persona est tributaria, sunt et bona.*

De celte censure cxégético-juridique il ressort que le pape entend sauvegarder l'indépendance de la propriété ecclésiastique à l'égard dc l'Etat.

2. Quod beatus Petrus apostolus non plus auctoritntis habuit quam alii apostoli Imbuerunt, nec aliorum apostolorum fid! caput,	Que le bienheureux apôlrr Pierre n'a pas eu plus d'autorité que n'en avaient 1rs autres apôtres et ne fut pas leur tête.
Item quod Christus nullum caput dimisit Ecclesi.v nec aliquem suum vicarium fecit.	Dc même, que lr Chrbt n'a laissé aucune tête à son Eglise et n'a fait de personne son vicaire.

Cette formule suit exactement lu première recension de la bulle. La seconde la fait, en outre, précéder de celle proposition du même ordre : *Quod beatus Petrus Apostolus non fuit plus caput Ecclesia' quam quilibet aliorum Apostolorum,* En revanche, elle ne porte pas hi phrase complémentaire : *nec aliorum apostolorum fuit caput.* De toutes façons, il s'agit de l'autorité de Pierre par rapport au corps apostolique, puis à l'ensemble dc l'Eglise. Et cette autorité, soit avant, soit après le mol abstrait, est désignée subsidiairement soils l'image classique de la · tête » Il s'agit donc, en tonnes théologiques, dc la primauté personnelle de Pierre cl de sa perpétuité dans l'Eglise. Marsile de Padouc prenait à cet égard une position délibérément négative La proposition condamnée résumé assez bien les conceptions développées dans le *Dc/ensor,* n, 16-17, p. 241-247. Cf. *ibid.,* 22, p. 263-264 ; in, coud. 17, p. 310.

Naturellement son extrême importance lui mérite

une réfutation très étendue, où Je pape établit que le Christ a fait dc Pierre son vicaire par les paroles : *Pasce oves incas, pasce agnos meos.* Ce qui revient à faire de lui, suivant une métaphore familière à Γ Ecriture. la tête ·, c'est-à-dire le chef de l'Eglise, sans préjudice, bien entendu, pour l'autorité prédominante du Christ, (pii en demeure toujours la tête » principale. A l'appui dc celte vérité, par une évidente méthode d'argumentation *ad hominem,* le pape se plaît à invoquer le témoignage des empereurs chrétiens. Il s'ensuit (pic ce privilège était exclusivement propre à Pierre, comme le montrent les textes évangéliques où l'on voit (pie des pouvoirs lui sont accordés que les autres n'ont pas reçus. Mais la bulle ne démontre pas directement la perpétuité obligatoire de cette fonction dans l'Eglise. Nul doute (pie, dans la pensée de .Iran XXII, la primauté personnelle de Pierre n'emporle suffisamment celle du pape son successeur, dont les deux censures (pii suivent vont revendiquer les droits suprêmes, en alllrimint son autonomie par rapport nu pouvoir civil, son autorité supérieure par rapport aux autres membres du clergé.

3. Quod nd Imperatorem s|x*ctnt paparn corrigere, Instituere et destituere ne punire.	Qu'il appartient à i'cinpcrcur de corriger le pape, de l'instituer, de le destituer et dc le punir.

Cette proposition présente dans la bulle deux rédactions légèrement différentes. La première omet le verbe *corrigere ;* la seconde porte bien les quatre verbes, mais dans un ordre (pii parait plus satisfaisant au regard de la logique : *quod ad imperatorem spectat corrigere papam et punire, ac instituere et destituere.* Il s'agit de la suprématie que Marsile, en tenues à peu près équivalents, 11. 22, p. 265-266. cf. î, 15, p. 177, et m. concl. 11. p. 312, reconnaissait au pouvoir civil .sur le pape, suprématie (pii comportait le droit de le réprimander et dc le punir en cas de faute, plus encore le pouvoir normal de l'investir de son siège ct, au besoin, de l'en retirer, c'est-à-dire tous les droits du supérieur sur son inférieur. La bulle, ici ct dans la suite, a seulement traduit en clair par Γ « empereur ce que le *De/ensor* désignait par le terme générique de suprême législateur humain /. N. Valois, p. 582 et 593, cf. p. 581. el détaché le cas particulier du pape d'une théorie qui visait tous les clercs.

On conçoit sans peine (pie Jean XXII n'ait pas voulu laisser se répandre sans le censurer un tel programme d'assujettissement. La question cependant soulevait bien des points dc droit cl dc fait. Car la discipline canonique en ces matières avait toujours été complexe et l'histoire, aggravée d'ailleurs plus d'une fois par la légende, attestait sur ce chapitre de multiples et très graves interventions du pouvoir civil (pic personne ne pouvait ignorer. Aussi la discussion est-elle ici particulièrement longue et serrée. Le premier pape, note la bulle, fut institué par le Christ vn la personne de Pierre, et ce ne sont pas les empereurs qui ont pu nommer ses successeurs puisqu'ils étaient païens. Constantin n'a pas davantage acquis ce droit; car, en se convertissant, il devint *papa' filius ac disci·putus et subjectus.* Il n'a donc pas pu le transmettre aux souverains (pii l'ont remplacé, soit en Orient, soit en Occident. Si quelques-uns ont participé à l'élection du pape, ce fut *ex concessione postea ipsis jacta per summum pontificem.* D'ailleurs, ce droit consistait seulement a être les témoins de l'élection, ct encore les bons empereurs y ont-ils renoncé.

N'ayant pas le droit d'institution, l'empereur ne saurait avoir celui de destitution, (pii lui est juridiquement corrélatif. Ainsi en ont jugé les princes chrétiens, (pii ont soustrait aux laïques le jugement des évêques. Le sont, au contraire, les souverains pontifes qui ont excommunié cl déposé les souverains ; Jean XXII rappelle ici les précédents dejainvoqués par Grégoire VIL Il conteste surtout qu'on puisse tirer argument pour la thèse adverse du jugement porté par Pilate contre le Sauveur. Tandis (pic la censure de la proposition ne tend qu'ù mettre *in Into* l'indépendance du pape, on voit que le commentaire en développe expressément la contre-partie, savoir la pleine supériorité, au eus médiéval, du pape sur l'empereur.

I. Quod omnes sacrr-dotes, sivc *it pnpa. <iw nrchicpiscopus, sive sacerdos simplex, sunt ex institutione Chrlsti auctoritatis ct juris-dictionis a'qualis.	Que tou* les prêtres, qu'il s'agisse du pape, d'un arciw-vèque ou d'un simple prêtre, sont, en vertu de l'institu-lion du Christ. égaux en nu-torité ct en juridiction.

Ce texte coïncide exactement avec le premier énoncé de la bulle. Le second ajoute d'abord le pronom indéterminé *quicumque* après *sacerdos simplex;* mais surtout il double cette formule d'une autre qm la précise en la complétant. Elle se trouve d'ailleurs dan-» le corps dc la bulle, mais séparée dc la première, tandis qu'a la fin toutes deux sont juxtaposées. *Sedquod unus habet plus alto, hoc est secundum quod imperator concessit plus vel minus, et sicut concessit revocare potest.* Ainsi la proposition entière, au lieu de se mouvoir dans le domaine d'une théologie abstraite, prend la nuance très concrète du régalisme dont Marsile poursuivait partout l'application.

Là-contre, le pape cherche tout d'abord une indication de l'inégalité hiérarchique des prêtres dans Γ Aη-cien Testament. Il en voit surtout la preuve dans le Nouveau, avec l'institution séparée des apôtres el des soixante-douze disciples, qui leur Ont inférieurs pour le rang ct les pouvoirs. Le droit ecclésiastique a précise sur ce point le droit divin, en établissant des évêques, archevêques et patriarches. Institution qui remonte au Christ, dès là qu'elle est le fait de son vicaire : */lle enim cujus auctoritate fit aliquid vclut jecisse videtur.* En tous cas, elle ne relève pas de l'empereur: les règlements de Justinien en la matière se réfèrent à la tradition apostolique. La thèse des novateurs aboutirait à dire que l'Eglise n'eut pas de pasteurs légitimes avant Constantin : ce qui serait la néga lion dc sa sainteté.

Quant au pouvoir d'ordre, il y a lieu de distinguer entre la dignité et la puissance. Sous le premier rapport, tous les prêtres sont égaux, en raison du caractère sacerdotal qui leur est commun. Mais la puissance du simple prêtre est inférieure, puisqu'elle peut être suspendue par le pape, au moins pour la licéité de son exercice. A cela près, les pouvoirs sacramentels produisent chez les uns et les autres les mêmes résultats.

• Dans sa teneur absolue, écrit N. Valois. p. 593, (la quatrième proposition) dépasse peut-être un peu la pensée de nos auteurs... Jean XXII généralise ici ce que Marsile de Padouc et Jean de Jandun disent des évêques. Dc plus, là où la bulle ne fait allusion qu'a la volonté impériale, nos auteurs font aussi intervenir le consentement des Eglises ou même le vole d'un concile général. · Même sous celte forme discrète, ces réserves du savant historien ne sont pas justifiées. 11 est certain, en effet, que Marsile professait, comme le note la deuxième proposition, l'égalité de tous les évêques et ramenait au droit humain la dillérencv dc leurs pouvoirs. Mais il allait plus loin ct complétait sa concept ion canonique de la hiérarchie par une vue théologique dc l'ordre en lui-même. Avec saint Jérôme il se plaisait a admettre, au sens le plus littéral, l'identité primitive des évêques et des prêtres. D'où il concluait à l'égalité du caractère sacerdotal entre ses divers détenteurs : *//une siquidem sacerdotalem characterem., probabiliter mihi videtur quod omnes sacerdotes habent eumdem specie, nec ampliorem habet hunc Homanus episcopus aut ulter aliquis quam simplex dictus sacerdos qui·*

cu/nçue. Ce qui vaut également pour leurs pouvoirs de juridiction : *Ideoque mirandum est cur contendant aliqui . Humanum pontificem reliquis sacerdotibus ampliorem clavium a Christo potestatem habere,* n. 15, p, 239; cf. p. 210 et 241 *: Xon plus sacerdotalis auctoritatis essentialis habet Itonumus episcopus quam alter sacerdos quilibet... In auctoritate prima... omnes sacerdotes trqualcs sunt merito atque sacerdotio.*

Le même sytème est encore repris plus loin, n, 22, p. 261 *: Omnes episcopi sive sacerdotes a qualis sunt auctoritatis et meriti a Deo dati.* Toute la différence de leurs pouvoirs relève d'une institution positive, qui prend toujours chez Marsile un caractère régalien, *ibid.,* p. 263 : ... *Neque* (aliquis episcopus) *auctoritatis plus habet in alterum aut sibi commissum populum quam c converso. nisi per generale concilium aut fidelem legislatorem humanum super altum aut alios auctoritas sive potestas hire concessa /oret.* El il n'y pas a lieu de s'arrêter à cette mention du concile général ou a ce qui est dit ailleurs, *ibid.,* 17, p. 250, du consentement occasionnel des Églises, parce que ces deux formes de la démocratie ecclésiastique sont toujours soumises a l'arbitraire du pouvoir suprême, qui est censé, par hypothèse, en être la meilleure expression. Celle quatrième proposition ne fait donc pas tort à la pensée de Marsile. En la condamnant, Jean XXII veut évidemment maintenir que la hiérarchie catholique, dans ses degrés essentiels, est à base de droit divin.

5. Quod tota Ecclesia simul juncta nullum hoininem punire potest punitione coactiva nisi concedat hoc imperntor.

Que toute Γ Église ensemble· ne peut inlllger *i aucun homine une punition de contrainte, sinon pur concession de l'empereur.

Tel est bien le texte qui ligure dans le corps de la bulle; mais la formule qui revient dans lu conclusion parle aussi du pape en mémo temps «pie de /'Église : *Quod* papa *vel tota Ecclesia simul sumpta nullum hominem, quantumcumque sceleratum, potest punire punitione coactiva nisi imperator daret eis auctoritatem.* Il est assez logique, en effet, que le pape, qui est en quelque sorte le centre des trois propositions précédentes, ne soit pas absent de la dernière.

Elle est relative au pouvoir coercitif. Jean XXII en fait remonter le principe au pouvoir de lier et de délier concédé â Pierre, avec cette nuance intéressante : *In persona Petri Ecclesite potestas coactiva concessa,* vel saltim permissa, *exstitit.* La même formule revient encore à propos de l'excommunication, que le Christ, dans Matth.» xvm. 17, fait également entrer dans les droits (lel'Église. Ce pouvoir coercitif, ainsi fondé sur l'Évangile, fut déjà exercé par Pierre sur Ananle et Saphjre. et cela, bien entendu, *sine imperiali concessione aliqua.* Le pape rappelle ensuite les sanctions appliquées par saint Paul, et montre combien il est absurde d'imaginer que le droit de coercition soit venu n l'Église des princes qui furent si longtemps ses persécuteurs.

On remarquera que Jean XXII ne parle jamais que du droit de coercition en général, sans préciser, ni dans son exposé doctrinal, ni dans les exemples invoqués a l'appui, aucune modalité d'application. Les sanctions spirituelles présentent, elles aussi, le caractère de punitions coactives ». Marsile était d'ailleurs oppose à celles-ci non moins qu'aux peines temporelles, puisqu'il remettait tout l'exercice de la justice â la vie future, a moins que l'État, de son côté, n'en décidât autrement pour le bien publie. Ici-bas, déclare-t-il formellement. *sacerdotum judicium coactivum nec est nec esse debet,* II, 9, p. 21 I. La discipline contraire, inconnue aux premiers siècles, est venue â l'Eglisc *occasionaliter ex quibusdam concessionibus principaux sibi jadis* u, 10, p. 219. Même pour Γexcommunication. Marsile réclamait le consentement des fidèles. n, 6, p. 207, c'est-à-dire, en pratique, du pouvoir civil. L'Église ne pouvait, â coup sûr, laisser mettre en cause une des formes normales, et malheureusement toujours nécessaires, de sa juridiction.

Toutes ces propositions sont reprises à la lin delà bulle et globalement réprouvées dans 1rs termes lts plus graves : *Articulos pnrdictos... ndut sacra· Scriptura* contrarios cl fidei catholica· mimicos, hirrdicos seu hivrcticalcs et erroneos... sententialiter declaramus.* Il va de soi que la garantie du magistère pontifical ne porte que sur la censure même des propositions condamnées, et pas du tout sur les réfutations qui les accompagnent dans le corps du document. Celles-ci n'en sont pa* moins précieuses pour faire connaître la théologie du temps cl aussi pour préciser, comme en une sorte dr commentaire officiel, le sens dans lequel il faut prendre la condamnation dont les erreurs île .Marsile furent l'objet.

3° *Actes postérieurs.* lin même temps que les doctrines, la bulle dénonçait avec une égale solennité leurs fauteurs et, après avoir rappelé leur obstination notoire, les déclarait hérétiques cl les mettait publiquement au ban de lu chrétienté, avec ordre à tous le fidèles de les éviter et, a l'occasion, de les livrer a la justice de l'Eglisc. H

Jean XXII ne cessa plus, en effet, de les poursuive par tous les moyens en son pouvoir. Voir ses lettres du 23 janvier et du 15 avril 1328, dans *Vatikanbchr Aktrn,* n. 967 et 999; du 31 mars 1328, du 5 mai et du 25 juin 1329. du 22 juillet et du 6 septembre 1330, du ·1 janvier 1331, dans Martène-Durand, *Thesaurus,* t. n. col. 711. 773, 778. 813, 817. Sous scs successeurs Benoît XII et Clément VI. le désaveu des deux hérétiques entrait encore dans les conditions exigées par la curie pour la réconciliation de Louis de Bavière. Voir les lettres impériales du 28 octobre 1336 et du 18 septembre 1313, dans *Valikanische Aktcn.xx.* 1811 cl 2167. j». 612 et 781.

Il y aurait même eu, à la cour d'Avignon, dans les années immédiatement suivantes, des projets de condamnation plus complète. « Benoit XII jugea insuffisante la censure du livre de Marsile et de Jean de Jandun faite par son prédécesseur. Il chargea de l'examiner à nouveau le cardinal Pierre Roger, le futur Clément VI, qui réussit à y relever plus de deux cent quarante erreurs. L'affaire en resta la: mais « plus tard, devenu pape, ce même Clément VI déclarait qu'il n'avait jamais, dans ses lectures, rencontré de pire hérétique que Marsile de Padouc ». N. Valois, p. 629-621. d'après C. Holler, *Aus Avignon,* dans *Abhandl. der k. bôinischcn Gescllscha/t tier Wiss.,* VP série, t. n, 1869. p. 20, qui rapporte un souvenir rappelé par Clément VI le 10 avril 1343. Voir de même le témoignage d'un autre contemporain, Conrad de Megenberg. *Tract, contra* IV. *Occam,* 6. édité par H. Scholz. *I nbckannlc .. Strcitschri/tcn,* t. n, p. 364;

Ces projets n'ayant pas eu de suite, c'est la bulle *Lied juxta doctrinam* de Jean XXII qui fixe oflkidlcment les positions prises par l'Église à l'égard de ce régalismc qui avait si souvent inspiré la politique des souverains médiévaux, et dont Marsile de Padouc a fait la théorie avec une vigueur de dialectique cl unr audace de pensée qui n'avaient jamais été atteintes jusque-là et qui n'ont peut-être jamais été dépassée depuis lors.

IV. Ixi i.vi En dépit cl parfois en raison même de sa hardiesse, le système expose par Xlnrsllr de Padouc eut une très grande influence dans la suite. Les censures de l'Église le désignèrent à la critique des théologiens orthodoxes, qui ne faillirent pas à cette tâche, sans d'ailleurs l'empêcher d'avoir toujours de fidèles partisans. De toutes façons, le nom cl la pensée

de Marsile se retrouvent mêlés aux grandes crises religieuses des siècles suivants, a celles surtout qui ranimèrent le vieux conflit, jamais éteint, de l'Église et de l'État. Ml· en doute par les historiens anciens, par exemple Ém. lùhdbcrg, *Die M. A. Lrhren Ciber Staut und hirche,* Leipzig. 1874, t. f, p. 27, et 19-50, le fait est de plus en plus attesté parles decouvertes de l'érudition. Voir J. Sullivan, *The american historical lirait u>.* 1897« L n· P 593 610·

1· *Controverses IhMagico·politiques.* — Violemment pose sous Philippe le Bel. rouvert cl aggravé sous Louis de Bavière, le problème théorique de l'Église et de l'État ne cessa plus d'alimenter, a travers le xiv· siècle et plus lard, la pensée des spéculatifs. Il est naturel qu'on y ait cherché la part qui peut revenir dans ccs controverses à Marsile de Padouc.

Sur la foi d'un mol du pape Clément VI, rapporté dans 11611er, *op. cit.,* p.20,ct déjà connu par Conrad de Megenbcrg, *loc. cit..duns* Scholz, t. n. p. 361, on a souvent répété que Marsile devait le principe de scs erreurs à Guillaume Occam. IJ l'on a cherché a établir des liens historiques entre les deux maîtres, soit a Paris, soit ailleurs. Voir S. Biczlcr, *Die litcrarischcn Widersacher der Pùpste,* Leipzig. 1874, p. 35-36 et 241-242. Mais l'entière originalité de Marsile est aujourd'hui reconnue. N. Valois, p. 619. Bien ne prouve, en effet, qu'il ait jamais connu Occam et la critique interne, au .surplus, révèle entre leur pensée des divergences considérables. Voir l'analyse faite par J. Sullivan, dans *The american historical Jleoiew,* 1897. t. n. p. 417-426. On pourrait plutôt se demander si Marsile n'a pas influencé le système d'Occam. Le maître parisien s'est, en effet, mêlé aux franciscains révoltés qui remplissaient la cour du Bavarois et. parmi les erreurs de ceux-ci, Jean XXII signalait de bonne heure qu'ils soutiennent « l'hérésie qui affirme qu'il appartient à l'empereur de déposer le pape et de lui en substituer un autre ». Lettre du I janvier 1331, dans Marlène, *Thés.,* t. n, col. 831. Cependant cette idée n'est peut-être pas assez précise ni assez caractéristique pour signifier un emprunt, et les divergences déjà signalées ne permettent pas de conclure à une action directe de Marsile sur Occam. Il reste qu'ils ont travaillé tous deux à la même œuvre, mais avec des moyens différents. « Comme Marsile s'inspirait d'Aristote, Occam s'inspirait de In Bible. » J. Sullivan, *loc. cil.,* p. 125. Voir déjà Silbernagl, *Ockam* Ansichtcn ùber Kirche und Staat,* dans *Uistorisches Jahrbuch.* 1896, t. vit, p. 123133.

lin tout cas. le prestige de Marsile était assez grand pour retenir spécialement l'attention des gardiens de l'orthodoxie. Déjà le fait, assez rare sinon inouï dans les annales du magistère ecclésiastique, que le pape ait voulu accompagner d'une discussion en règle chacune des propositions du novateur qu'il condamnait sufllt à prouver le crédit dont celui-ci devait jouir et combien le besoin s'imposait de lui faire contrepoids. La tradition manuscrite atteste, au demeurant, que les réfutations ducs a la plume des premiers théologiens pontificaux, voir plus haut. col. 16 :, se répandirent en divers milieux dès le Xiv· siècle.

Pour les apologistes subséquents de la papauté. Marsile reste pareillement le grand adversaire, dont la critique vient d ordinaire soutenir leurs thèses sur le droit pontifical. C'est ainsi que le franciscain Alvarez Pelayo, vers 1330» s'occupe longuement pour le réfuter de *Vhieresiareha novellus.* Voir *De planctu Ecclesta·.* ı. 68. édition de Lyon, 1517, fol. i.xxiv-lxxv. Il y revient plus tard, sers 1315, dans son *Collirium ado. horescs nouas,* édité par B. Scholz, *op. rit.,* t. n. p.512-511. On trouve de même la critique du novateur dans Alexandre de Saint Elpide. vers 1334 ; plus tard encore, chez Conrad de Megcnberg. *(Economic".* vers 1352-1362, et Thomas de Strasbourg, avant 1353. Voir N. Valois, p. 620, et N Paulus, *Thomas von Strapsburg und Ludolph uon Sachsen,* dans *Distor. Jahrbuch.* 1892, t. xiu. p. 10. H en est de même, en plein xv siècle, chez Jean de Torquemada. *Sum. de Ecclesia.* L IV. pars n, c 37.

Malgré ccs réfutations. Marsile trouvait et gardait des lecteurs. On cri peut juger par le nombre assez considérable des mss. du *Defensor* qui nous sont parvenus et « *dont* la plupart remontent au xiv siècle ». Voir N. Valois, p. 573. qui en énumère une vingtaine, cl l'élude méthodique de .1. Sullivan, dans *The engllsh historical Hrvieiv.* 1905. t. xx, p. 29.3-307 En même temps, des traductions en langue vulgaire mettaient l'ouvrage à la portée du grand public. I ne traduction italienne date de 1363. qui est faite elle meme sur une version française plus ancienne. Lorsque celle-ci prit quelque notoriété, le pape Grégoire XI %'en plaignit amèrement à la Faculté de théologie de Paris, qui ouvrit une enquête officielle, du 1° septembre au 31 décembre 1375, sans succès du reste, pour en découvrir l'auteur. Voir *Chartularium Univ. Part* ,* t. πι. ρ. 223 l·.·?. rt X. \ alols. p ‹ 21 -<·22 Vers la mime époque, on signale de nombreux cm prunts au *Defensor* dans le célèbre *Songe du Vergier* (1376-1377) cl le pape Grégoire XI en dénonçait l'inspiration dans les premiers écrits de Wvclit Cf. Sullivan. *loc. cit..* p. 598-599. Justement suspect aux théoriciens du droit pontifical, Marsile devenait l'allié de tous ceux qui s'attachaient a établir ou a défendre la prépondérance religieuse du pouvoir civil.

2· *Période du Grand Schisme.* — En affirmant les droits de l'État sur l'Église, Marsile avait été conduit à transposer dans un sens démocratique la constitution de l'Église elle-même. Le concile général lient, à ce titre, une grande place dans son système. Il était â prévoir qu'on ne manquerait pas d'alléguer ce précédent lorsque la division persistante du Grand schisme amena tant d'esprits à chercher dans le système conciliaire un remède à la carence de la papauté.

Beaucoup d'historiens ont été surpris de n'y pas trouver une influence très sensible de Marsile. Voir Sullivan, fer. *rit.»* p. 593 et 599. L'est sans doute que ses théories étaient trop visiblement contraires â fa tradition ou que les censures de l'Église l'avaient trop discrédité auprès des théologiens. On en retrouve cependant des traces assez nettes pour en rcvélir incontestablement la réalité, et le fait est d'autant plus frappant quand H s'agit d'une doctrine notoirement aussi peu catholique.

L'action de Marsile s'exerça tout d'abord d une manière indirecte et lointaine, par l'inter mediane d'ouvrages nés de son inspiration, tels que le *Songe du \tr<;:tr,* dont l'ien<- d'AIU) faisait usage. Voir Tschaclierl. *Piter von Ailli.* Gotha, 1877, p. 12-13. D'autres fois aussi elle fut directe. 'Ihiern de Nlcm. par exemple, au cours de son *De modis uniendi ai reformandi Ecclesiam.* 14. dans IL von dvr Hardt, *Cone. Const.. Li,* col. 1C0-101, cite Marsile. bien que sans le nommer, comme un *alter modernus magnus theologus.* Il lui emprunte tout un passage dans son *De necessitate reformationis Ecclesia* (vers 1417). dans H. Finkc, *Eorschungen und Quellen des Konstanzer Konzils,* Paderborn. 1889, p. 276-277. Voir sur l'emprunt la note de l'auteur dans *llumischc (juartuhchrift.* 1893. t. Ml. p. 221-227.

I'n peu plus tard, dans les remous que suscita le concile de Bâle, on a pu soupçonner envoie quelque utilisation du *Defensor paris* chez Grégoire de Helmburg. Voir P. Joachlmsohn. *Gregor Heimburg,* Bamberg. 1891, p. 233. Nicolas de (.use le mentionne expressément dans son *De concordantia catholica,* ıî. 34 (entre 1 131 et 1 134). et. bien que ce soit pour le

refuter, on a pu signaler dans toute sa théologie de l'ÉgUsc l'esprit mémo du *Defensor.* E. \ ansteen-bcrghe. /.r *cardinal Xténias dr Eues,* Paris, 1920» p. II. Il va moins dc réserve encore chez Mathias During* dont la *Confutatio primatus papæ,* écrite en 1113, est pour une bonne part tissée d'extraits de Marsilc. Pour la preuve détaillée, voir P. Albert. *Dit Confutatio primatus papir,* dans *Distor. Jahr-buch.* 1890. t. xi. p. 160-178.

On voit que l'œuvre de Marsilc commençait a ra-vitailler les réformateurs ecclesiastiques du pou-voir spirituel comme elle avait soutenu les adver-saires politiques du pouvoir temporel.

3· *Période dc la Déforme.* ~ Tout naturellement, on devait être tenté dc chercher un rapport entre la doctrine de Marsilc et la grande révolution religieuse du xvr siècle.

De bonne heure, les premiers adversaires de la Réforme crurent pouvoir dénoncer chez Lut her une réminiscence des erreurs du *Defensor.* Ce fut, en tout cas. pour Albert Pighius» *Dicrarehiw ecclesiastica assertio,* Cologne, 1538. v, 1. dans RoccabertL *Biblioth. maxima pontificia,* t. π. p. 122. l'occasion de caracté-riser en termes très heureux l'esprit qui animait le novateur du xiv* siècle : · C'était, dit-il, un aristotéli-cien plutôt qu'un chrétien... S'il cite ('Écriture et les sentences des saints Pères, c'est en les comprenant à sa manière... Il est d'ailleurs si âpre à l'égard des pontifes romains que, n'était la distance des temps, on pourrait se demander si c'est lui qui emprunte à Luther ses invectives ou inversement L'un ct l'autre font assaut pour se surpasser Suit une longue et véhémente réfutation, *ibid.,* 1-16, p. 122-265. Chez, des historiens modernes également, on retrouve l'opinion que J'ecclésiologic de Marsilc coïncide avec celle de Luther. Voir Silbernagl. *loc. cit.,* p. 127, et surtout B. Labanca, *Marsilio da Padova r Martino Lutero,* dans *Xuova Antologia.* 1887. t. lxxi, p. 209-227, qui veut, en outre, voir dans son héros un ancêtre de la Révolution. Ces coïncidences ne sont évidemment pas des preuves de dépendance. La vérité est que Marsilc dc Padoue a été parfaitement ignoré des réformateurs religieux du xvr siècle et des écrivains politiques qui, de près ou de loin, ont préparé la Révolution. Ad. Franck, dans *Journal des Savants,* 1883. p. 129.

Si les initiateurs de la Réforme n'ont pas utilisé l'œuvre de Marsilc. leurs disciples ne tarriérent pas à voir le parti qu'ils pouvaient en tirer. Dès 1522, le *Defensor* eluit édité à Bâle par Licentius Evangelus. qui ne manquait pas de signaler dans cet ouvrage *expressissimam horum temporum imaginem,* l'image en particulier des vexations que, dès cette époque, la tyrannie romaine faisait subir aux meilleurs des Cé-sars. *Ad lectorem...,* p. 363. reproduit dans Goldast. p. 312. A partir de ce moment, les éditions se succé-dèrent rapidement. N. Valois, p. 623, n'en signale pas moins de huit jusqu'en 1692. Comme au xiv· siècle, aux éditions s'ajoutaient les traductions, Une tra-duction anglaise par W. Marshall parut à Londres en 1535 Dix ans plus tard. 1515. Max Müller en publiait en allemand une traduction abrégée, qu'il dédiait à Olhon Henri, comte Palatin. La Réforme a toujours poursuivi parallèlement un double but, savoir: l'oppo-sition a lu hiérarchie catholique et l'assujettissement dr l'Eglise au pouvoir civil. Pour atteindre l'un et l'autre, elle trouvait en Marsilc de Padoue un excellent auxiliaire.

Rien d étonnant a ce que la même sympathie per-siste chez les protestants actuels, comme en témoigne le grand nombre des thèses que lui consacrent les jeunes bacheliers et le lyrisme de leurs appréciations. ‹ Marsilc, aflirme l'un d'entre eux. en mettant l'auto-rité des Écritures au-dessus de l'autorité de l'Église, délivrait la conscience humaine de l'asservissement où la tenait plongée l'Église romaine... Par sa haine implacable contre le système catholique et en parti-culier contre la papauté, et aussi par ce besoin d'af-franchissement qui était en lui. il avait tout ce qu'il fallait pour être un réformateur complet. » L. Jourdan. *Étude sur Marsilc de Padoue.* Montauban, 1892, p. 79-80. - Marsilc» écrit de mime A. Ihiniut, *Étude sur Marsilc de Padoue,* Paris, 1892. p. 53-55. a été un réformateur religieux et c'est là le point qui nous inté-resse le plus. Ce qu'il a combattu dans l'Église, c'est l'organisation hiérarchique,.. Et c'est pour lui un grand titre de gloire d'avoir vu la hardiesse de dire ce qu'aucun autre avant lui n'avait osé proclamer. Pour tous il reste un précurseur , art. *Marsilc de Padoue,* dans Γ*Encyclopédie des sciences religieuses,* t. xii (supplément), p. 693. ct son œuvre ne parait pas moins digne d'attention aujourd'hui qu'autrefois pour la solution dc ce problème toujours pendant que sont les relations de l'Église et de l'Élat. Sander, art. *Marsilius,* dans *Prot. Itcalenc.,* t. xn, p. 371.

Il y aurait fort adiré, du point dc vue théologique, sur la singulière affinité qui pousse les tenants du pur Évangile vers un système où s'accuse de toutes parts la mainmise du pouvoir laïque sur l'ordre religieux. Ces éloges n'en sont pas moins à retenir, à titre dc témoignage historique, pour montrer combien pro-fondément la pensée de Marsilc est en opposition avec le catholicisme traditionnel. A eux seuls ils seraient une suffisante condamnation pour la doctrine qui mérita de les recevoir.

(luire les histoires générales de l'Église ct de In littérature médiévales, ou Marsile dc Padoue trouve naturellement sa place, de nombreux travaux lui ont été consacrés chez les historiens, les juristes et les théologiens. Nous ne signale-rons ici que les plus utiles et les plus importants.

P *Afiliru historique cl thMogique.* — K. Muller, *thr Kanipf Ludwigs des Bayern mit der romischcn Kurit,* Tubingue, 1897; XV. Preger, *Der kirchcnpotitischc Kampl tinter Ludwig drm Bmjcrn,* dans *Abhandlungcn der hislo· rischcn Classe der k. baycrischcn Akadcmie der* IVîmc/i-scliupcn, t. xiv, Munich. 1879, p. 5-70; *Valikanischc Akten :iir dcutschcn Grschichtc m dtr Zut Kaiser Ludwigs* dc% *Bayera,* Inspmck, 1891 : J. Rivière, *Le problème de Γ Église et dc l'État au temps de Philippe le Bel,* Louvain. 1926; R. Scholz. *Unbckannlc kirchenpolitischc Streitschn/ten aus der Zeil Ludinigs des Bayern,* Rome, t. 1, 1911; I. !1, 1911; G. Mollat, *L(\ papes d*Avignon,* Paris, 1912.

2 *Éludes générales sur Marsite de Padoue.* Ad. I tnnek. *Ht/armateurs et publicistes de Γ Europe : Moyen Age et B<naissance,* Paris, 186-1; E. Friedberg, *Die mittel· altcrllchen Lchnn ùber das Vcrhallnis von Staat und Kirehe,* Leipzig, 1871; S. Riezler, *Die literarischen Wider· sachcrder PdpSte zur Zeil Ludwigs des Bayern,* Leipzig, 1871; B. Ijibanca. *Marsilio da Pado: a riformatorc politico c religioso del sccolo XIV,* Padoue, 1883; I-'r. Scaduto, *Stalo t Chicsa negli scrilti politici dalla fine della lolta per le investiture sino alla rnorh di Ludovico il Bavaro,* Florence. 1882; importante recension de ces deux ouvrages par K. Muller, dans *Gollingischr gtlchrlc Anzeigen,* 1883, t. n. p. 901-926; Noël Valois, *Jean de Jandun ct Manib dc Padoue ailleurs du Defensor pacis,* dans *Histoire littéraire dr la I rance,* t. xxxm, Paris, 1906, p. 528-623; Lphmitn Emcrton, *The Defensor Pacis o/ Marsiy'iu o/ Padua,* Cambridge, 1920, dans *Harvard theological .Studies,* t. mu; G. Piovano, *H Defensor Pads di Marsilio Patavino,* dans *^uoda calhtdica.* t. xxn, 1922, p. 161-178, 342-350«

3· *Études spéciales.*— Aug. Nimis, *Marsilius* non *Paduu rtpublikanisdw Slaatshhre,* Mannheim, 1898; M. Guggen-heim, *Marsilius* i»on *Padua uml dir Staatslchre des Arista* teles,* dans *Historische Vitrleljahrscl.rift,* t. vn, 1904, p. 343-362; R. Scholz, *Marsilius von Padua und die Idee der Demv kratic,* dans *Zeitschrift fur Polilik,* t. I, 1908, p. 61-84; Ant. Thomas, *Extraits des archives du Vatican pour servir ά rtiistoirc littéraire du Moyen Age,* xn : *Marsilc dc Padoue,* dans *Mélanges d'archéologie cl d'histoire* (publiés par l'École française de Rome), t. n. 184-2. p. 147-150; James Sullivan, *Marsiglio of Patina tind* U *Hltain of Ockam,* dans *The amt·*

ricun historical Review, I. ii, 1897* |>- 109-120, 593-610; *The manuscripts anil date <>/ Mandglio of Padua's Depnsor Pacis,* dans *The cnglish historical Review,* t, xx, 1005, I». 293-307; Max Birk, *Mar*itius turn Padua und Aloom Pelayo,* dans *Jahresberlcht der hohrren Burgm'hu'i zu Millheim,* 1868; B. luibancn, *Marsilio da Pailava r Mar·lino I.ultra,* dans *Nuova Anlnlogla,* I xi.i, 1883, p. 209-227; Ad. Franck' *Mursilt de Padoue* (ii propos th· loin rage dr B. ludmnca), dans *Journal des Savants,* 1883, p. 117-130; II. Finke, */.u Dietrich von Siem and Manillas von Padua,* thins *Rom Ische fjuarlalschrift,* I. vn, 1803, p. 224-227; II. .1. Wurm, Zu *Mars Itus van Padua,* dans *Historischcs Jahrbueh,* t« xiv, 1893, p. 68-69; I·'. Battaglia, *Iai duttrina conciliare di Marsi* lo *da l'adora,* dans *Rtcrrdir religiose,* t. n, 1926, p. 236-249,

I· *Pelites notices universitaires.* Paul Meyer, *Marsilc dr Padoue jurisconsulte rI théologien du XIVe siècle,* thèse de baccalauréat en théologie, Strasbourg, 1870; A, Ihiniut, *Étude sur Marsilc dr Padoue,* thèse tir baccalauréat en théologie, Paris. 1892; L. Jourdan, *Étude sur Marsilc de* Padoue, thèse dc baccalaureat en théologie* Montauban, 1892; Br. Schockcl. *Ueber Marsilius von Padua,* discours prononcé nu gymnase (le Bouxwilier, Strasbourg. 1877.

J. KiviLm·:.

MARSOLLIER Jacques (1617-1721), naquit à Paris en 1617, devint chanoine régulier dc Sainle-Genevière, puis prévôt cl archidiacre d'üzès ct fut envoyé par les supérieurs de la congrégation pour rétablir le bon ordre dans le chapitre de celle ville. Marsollicr se fixa à I'zès oit il mourut le 30 août 1721.

Les écrits de Mar.ollier sont très variés, la plupart se rapportent à l'histoire ecclésiastique cl indirectement à la théologie. Son premier travail est *VHistoire dc l'origine des dimes, des bénéfices ct mitres biens temporels de t*Église,* in-12. Lyon. 1689. ouvrage curieux et très rare, dans lequel l'auteur s'est inspiré de Era Paolo *(Le traité des bénéfices);* il fut mis â l'index par décret du 5 juillet 1691 Puis parut Γ*Histoire du cardinal Ximénès, archevêque dr Tolède il régent d'Espagne,* in-12, Toulouse. 1693. réédité en 1701 et en 1739. *(Journal des Savants* des 22 ct 29 juin 1693. p. 221-238 cl du 31 mars 1701. p. 163-165: *Mémoires dc Trévoux,* avril ct mai 1701. p. 507-521. 673-691 ct février 1710, p. 231-250). L'écrit de Marsollicr fut attaqué dans un ouvrage anonyme intitulé : *Marsollicr découvert cl confondu dans scs contradictions.* - En 1693. Marsollicr publia *VHistoire de ΓInquisition et de son origine,* in-8% Cologne. 1693; dans cet écrit, l'auteur étudie la conduite dc l'Église â l'egard des hérétiques, l'origine et l'établissement des lois ct des procédures de ΓInquisition qui remonte au temps où les catholiques se croisèrent contre les Albigeois; il raconte l'histoire particulière de l'inquisition d'Élal de Venise cl enfin les sentiments de l'Église touchant l'excommunication et la déposition des souverains en cas d'hérésie et d'apostasie; sur ce point, Marsollicr prétend que l'Église ne peut ni excommunier ni déposer les souverains, cl les sujets ne doivent pas tenir compte de l'interdit porté dans ccs conditions par un Juge ecclésiastique. L'ouvrage fut mis Λ l'Index le 19 mai 1691 *(Journal des Savants* des 26 avril cl 3 mai 1691, p. 183-199). L'abbé Goujel dans son *Histoire des Inquisitions,* 2 vol. in-12. Cologne, 1759, n'a fait (pie reproduire, dans son t. ι·Γ, l'écrit dc Marsollicr, ct, au t. ir, Goujct raconte rétablissement de ΓInquisition en Portugal cl une relation dc l'inquisition de Goa, d'après un récit du Sieur Dclhm.

L *Histoire d'Henri VU, roi d'Angleterre,* 2 vol. in-12, Paris, 1697, cl 1721, est le chef-d'œuvre de Marsollicr, qui \ raconte l'histoire dc l'Angleterre jusqu'à la mort de ce roi, le 22 avril 150 › *(Journal des Savants,* 21 mars et 7 avril 1697, p. 139-150). - *La vie de saint François de Suies,* in-1· ou 2 vol. in-12, Paris, 1700. a été 1res souvent rééditée à Paris. Lyon cl Tours au cours du xvin· ct du xix* siècle, et elle mérite ce succès. - *La vie de dom Armand Jean Le lioiithilllcr de Huncé. abbé et réformateur de la Trappe,* 2 vol. in-12, Paris, 1703. 1758, souleva quelques polémiques *(Mémoires de Trévoux,* mai 1703. p. 767-791) Elle fut très vivement attaquée par dom Gervalsc, dans un écrit intitulé : *Jugement critique, mais équitable, des vies de feu M l'abbé de Hancé, réformateur de l'abbaye de la Trappe, écrites par les sieurs Manollier et dr Maupéou.* in-12. Londres, 1712. La *Vie dr Hancé* publiée par Marsollicr fut traduite en italien par Burlamaqui, In-1·, Lacques, 1706.

Marsollicr désormais s'inspire plus ou moins directement d'Érasme, en particulier, dans le traité *Du mépris du monde et de la pureté de l'Eglise chrétienne,* avec un discours de ΓEnfant-Jésus cl une lettre aux religieuses de Cambridge dc l'Ordre dc saint Prançois. qui contient un excellent éloge dc la solitude, in-12. Paris, 1713; c'est une traduction d'Érasme dans laquelle Marsollicr n'a fait que substituer un c. xn et ajouter dans la Préface un éloge d'Érasme Im-inéme *(Journal des Saiumts,* 20 novembre 1713. p. 616-620». Puis il publia *VApologie ou la justification d'Érasme,* in-12, Paris, 1713 *(Journal des Savants,* II mai 171 L p. 311-317 cl *Mémoires dc Trévoux,* juin 1711, p. 935-953). Cette Apologie fut très fortement attaquée dans le *Journal de Trévoux* dc juin 171 I, p. 951-972 cl mars 1723, p. 507-526. ct dans un article des *Mémoires littéraires,* attribué au P. Le Courraycr. Il parut aussi une *Critique de l Apologie d'Érasme de M. l'abbé Marsollier,* in-12, Paris, 1720, dans laquelle on soutient qu'Erasme est un ‹ apostat précurseur dc Luther, qui attaque le célibat des prêtres, la divinité de Jésus-Christ ct qui a tronqué les Pères dont il a publié les œuvres *(Journal des Savants,* 15 janvier 1720. p 33-37). Dans *Les entretiens sur tes devoirs dc la vie civile ct sur plusieurs points de morale,* in-12. Pans. 171 I cl 1715, Marsollicr prend Érasme pour modèle cl veut ressusciter le véritable esprit de la conversation; ce sont des dialogues entre divers personnages *(Journal des Savants,* 30 juillet 1711, p. 193-495 et *Mémoire* dc 'lTévoux,* mai 1714, p. 788-798). — £a *vie de la bienheureuse Mère de Chantal, fondatrice, première religieuse rt supérieure de l'Ordre dc la Visitation Sainte-Marie,* 2 vol. in-12. Paris, 1715, a été très souvent rééditée ct clic a été abrégée par un anonyme en 1752 *(Mémoire de Trévoux,* octobre 1717, p. 1563-1587). Enfin il faut ajouter l'*Histoire de La Tour d'Auvergne, dm de Pouillon,* in-P, Paris, 1719 et 3 vol. in-12, Amsterdam, 1726; on y trouve racontes les faits importants des règnes de l'rançois II, Charles IX, Henri HL Henri IV, la minorité cl les premières années du règne de Louis XIII *(Journal des Savante* du 22 mai 1719, p. 321-325 ct *Mémoires de Trévoux* de mar> cl avril 1723, p. 463-480, 557-575).

Michaud, *Biographie universelle,* t. xxvn, p. 82-83; Ihefcr, *Nouvelle biographie générale,* t. xxxm, col 982-983;Quèrard· *La France liltèrairr,* t. v, p. 562-563; Ecllcr. *Hiogruphir universelle,* édit. Pèrcnnè*, 1812, I. vin, p. 212-213; Morérl, Le *grand dictionnaire,* édit, de 1759, t. vu» p. 281-285 et Suppl., t. n, p. 77; Bichurd et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* t. \vi, p. 217-218; Cliaudon et Belundine. *IHclionnaire universel historique, critique (t bibliographique,* 5r édit., 1810, t. xi, p. 229-230; Ihirnd, *Dictionnaire imloriquc, UUèraire cl critique,* 4 I. en 6 vol. in-S-, tvignon, 1758-1762. t. ni, p. 369-370; Nicvrou, *Mémoire* pour servir d l'histoire des hommes illustrées,* t. vu, p. 61 67; Dupin, *Biblioth que des écrivains cccUsla*liques du X\'IP siècle,* t. vn, p. 15-47; Goujct, *Bibliolhèqiu du Λ I /1P siècle pour servir de continuation ‹i celle dr Dupin,* t. il. p. 170-171; Dcscssarts, *Les siècles littéraires de la France,* 7 vol. in-12. lùiris, 18(81-1803, t. iv, p. 302-303; *Dictionnaire des ailleurs ecclésiastiques,* I vol. in-S·, Lyon. 1767, I. m, p. 167-168; Hurter, *Nomenclator,* 3' édil . t. is.col. 1259; *Encyclopédie des sciences religieuses,* t. vin. p. 711-742.

.L Cviuu y iu .

MARTÈNE Edmond, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur(1654* 1739). – I. Vfe et œuvres. II. La théologie dans son œuvre.

L Vif. et œuvres. — Edmond Marlène naquit à Saint-Jean-dc-Losnc (actuellement du diocèse de Dijon), le 22 décembre 1651. Scs éludes achevées, il alla s'enfermer dans la retraite et fit profession â Saint-Remy de Reims, abbaye de l'ordre bénédictin, le 8 septembre 1672. La lecture du commentaire de Trilhème sur la règle de saint Benoît lui donna l'idée d'écrire lui-même un commentaire de cette même règle, et. dans ce but, il lut les anciens auteurs ascétiques, les anciennes règles, les Actes des saints de l'ordre de saint Benoît, les ouvrages de saint Bernard, les anciennes coutumes de Cluny. Appelé à Salnt-Germain-dcs-Prés pour travailler aux éditions des Pères de l'Églisc, il fut dirigé dans ses études par dom Luc d'Achéry : lâ, il découvrit parmi les mss. de Pabbayc quelques anciens commentaires sur la Règle el commença â rédiger son propre travail.

Encouragé par dom Mabillon qui avait examiné scs premiers cahiers, il publia en 1690 son Commentaire latin, compilation de cc que ses devanciers ont dit de meilleur sur la règle de saint Benoît. *Commentarius in regulam S, /*. Ar. *Benedicti litteratis, moralis, historicus,* in-4®, Paris, 1690. — 11 travailla ensuite sur les rites monastiques, et publia : *De antiquis monachorum ritibus libri quinque,* 2 in-4®, Lyon, 1690. —Aussitôt après la mort de dom Claude Martin (9 août 1696), dom Martène s'empressa d'écrire la vie de celui qui avait été son maître. Les supérieurs ayant fait (les difficultés pour l'impression, la Mère Marie de Γ Incarnation de Québec, qui en avait une copie, lit paraître l'œuvre sous ce titre : *La vie du Vénérable P. dom Claude Martin, religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, écrite par un de ses disciples,* in-8®. Tours, 1697. L'incident amena l'exil de dom Marlène à Évron dans le Bas-Maine et la défense d'acheter son ouvrage dans les monastères de la congrégation. Cependant dom Martène ne demeura pas longtemps à Evron : il fut mandé â Rouen pour aider dom de Sainte-Marthe dans son édition des Œuvres de saint Grégoire le Grand, lit réimprimer la Vie *du vénérable Claude Martin,* in-12, Rouen, 1698. publia les *Maximes spirituelles du même vénérable P, dom Claude Martin.., tirées de scs ouvrages cl confirmées par les sentiments des Saints Pères,* in-12, Rouen, 1698. — U lit imprimer dans la même ville le *De antiquis Ecclesiw ritibus libri quatuor,* 2 In-1®, 1700; puis deux ans après *De antiquis Ecclesia·, ritibus tomus tertius,* in-4®, Rouen, 1702. On peut regarder comme faisant suite ù cet ouvrage le *Tractatus de antiqua Ecclesiiv disciplina in divinis celebrandis officiis,* in-4", Lyon, 1706, à la suite duquel dom Martène a placé trois petits traites : *VOrdo Bornain de Paris de Crassis,* les *Statuts de TÉglise de Strasbourg,* un *livre de prières* tiré d'un manuscrit de l'abbave de Saint-Benolt-sur-Loire. Enfin il donna au public un recueil d'écrivains et de monuments moraux, historiques et dogmatiques sous le litre : *Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum, dogmaticorum ad res ecclesiasticas, monasticas (t politicas illustrandas collectio nova,* In-4®, Rouen. 1700.

Chargé de recueillir des documents pour la *Gallia Christiana* entreprise par dom Denis de Sainte-Marthe, il lit dix ers voyages avec dom I rsin Durand et en collaboration avec ce dernier donna les trois ouvrages : *Thesaurus novus anccdotorum,* 5 in-fol., Paris, 1717; *Veterum scriptorum et monumentorum ecclesiasticarum amplissima collectio,* 9 In-ful., Paris, 1724-1733; *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de (a Congrégation de Saint-Maur,* 2 in-4·, Paris, 1717-1724. — Contre les attaques de l'élection du supérieur général par compromis, dom Edm. Marlène composa un *Mémoire pour faire voir que les élections du supérieur Général de la congrégation faites par compromis ne sont pas contraires aux usages du royaume,* - Ce travail se trouve au I. m de l'*Histoire manuscrite de la Congrégation de Saint-Maur,* Chargé d'années et privé de son compagnon, dom Martène n'interrompit point ses travaux : il donna une seconde édition de son *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* I in-fol.. Anvers, 1736; il publia les écrits laissés par les PP. Ma·billon. Ruinart el Massuct pour les *Annales* de l'ordre, sous le litre: *Annales ordinis S. Benedicti, tomus textus,* in-fol., Pans, 1739. De plus on a de lui : *Lettre an* P. *Lebrun de TOratoire sur l'usagi de réciter en silence une partie de la messe* (manuscrite); *Histoire manuscrite de Γ Abbaye de Marmoutier avec les preuves* (elle a *été* publiée au xixr siècle par M. Chevalier, 2 in-8·, s. l., 1874-1875); *Histoire de lu Congrégation de Saint-Maur continuée de 17d9 à 1717 par dom Fortet* (manuscrite); une *Vie des saints* pour opposer à celle de M. Baillel (mention n'en est pas faite dans le détail des manuscrits de dom Marlène). Par contre dans la Bibliothèque des munir crits de Saint-Gerinain-dcs-Prés, on trouve un manuscrit de dom Martène ayant pour litre ; *La vie des justes de la Congrégation dr Saint-Maur.* Dom Heurtebize vient de la publier dans les *Archives de la France monastique,* t. xxvn. xxviiHI xxx. Ligugé, 1921-1926.

Infatigable, notre religieux préparait deux tomes pour faire suite aux *Acta Sanctorum O. S. Benedicti* de Mabillon, quand il mourut à Sainl-Germain-des-Prés, d'une attaque d'apoplexie le 20 juin 1739. Il était âgé de 85 ans, laissant la réputation d'un grand savant et d'un saint religieux.

IL La théologie dans son œüvre.— Elle n'y occupe pas à beaucoup près une aussi large place que la liturgie el le droit canonique. Cependant on trouve dans le *De antiquis Ecclesia: ritibus* ce que la tradition donne sur l'administration des sacrements, les dispositions dans lesquelles on doit les recevoir, sur les ministres, la matière, la forme, etc. Dans la préface du t. itr du *Thesaurus novus anccdotorum,* les auteur* (Martène el Durand) se déclarent hautement pour la nécessité de l'amour de Dieu dans le sacrement de pénitence : ils invoquent sur cc point l'autorité d'Adam de Perscigne, d'après lequel c'était depuis plus de six cents ans la doctrine commune. La préface du I. v du même *Thésaurus* est en grande partie consacrée â l'examen de la théologie d'Abélard : le*» auteurs y défendent saint Bernard contre ceux qui l'ont accusé d'avoir condamné à la légère le moine infortuné. H

Le 1.1 du *Voyage littéraire* rapporte un fait singulier: A la bibliothèque des Pères minimes de Dijon, on montra aux voyageurs quelques traités de théologie positive du cardinal A. Oregius. d'où le P. l'étau. S. J., aurait tiré ses dogmes Ihcologitpies. Le récit qu'en a fait dom Martène a été vivement combattu par le Jésuite Fr. Oudin, dans son *Mémoire concernant les traités théologiques du card. A, Oregius,* où l'on examine si le P. Pétau en a tiré ses dogmes. Ce mémoire se trouve dans le *Journal des Savants* de mai 1719. — La préface du t. iv des *Veterum scriptorum.,, amplissima collectio,* laquelle doit \ervir également pour le I. v, contient des observations sur le relâchement de l'al>s-tinence en carême. La longue préface du t. vu présente une histoire du Grand Schisme d'Occident tirée des meilleurs auteurs du temps.

Dom Tassin : *Ili.\toir< littéraire de ta Congrégation dr Saint-Maur,* in-4®, Bruxelles, Paris, 1770, p. 542-563; 1·'. Lcccrf de la Vr'ville ; */hbliot/ièqur historiqur r(critiqtir «1rs auteurs dr lu Congrégation dr Saint-Maur,* in-12, lui Haye, 1726, p. 298-307; Moréri, *(irand Dictionnaire hixlnriqur,*

nu mot Λ/oran; Ilcrfrr, Xouw/fo *biographie universelle,* I. xxxm, r ›1. 1002; *Bulletin* «r/ifaftii/v *bénédictine,* nipplêment Λ la ft'car *lénédidinr,* ŋ.682, 042, 1170, 1172» etc.; *Revue Mabillon,* v, µ. 377, 115, 162; M. Va!· ry. Correspondance *inédite dt Mabillon ri dr Montfaucnn avec l'Italie,* 3 In-8% Paris, 1840, t. il, p. 17.

J. Baudot,

MARTIAL DE SAINT-JEAN-BAPTISTE, dmis le si» ch· Jean Lacombe, naquit vcr.i 1666 à Tulle (Corrèze, France) et prit l'habit des cannes déchaussés au couvent de Limoges. Homme de talent cl de vie Intègre, il remplit plusieurs charges dans son ordre. Il fut professeur, prieur ù plusieurs reprises, délinlteur provincial de sa province d'Aquitaine quatre ou cinq fols, provincial de cette même province et visiteur des provinces de Paris el de Bretagne. Il mourut septuagénaire au couvent de Bo - dcaux le 1·» juin 1736. Il rendit un grand service non seulement à son Ordre, mais aussi à l'histoire ecclésiastique et littéraire, en publiant sa *Bibliotheca scrip·iorum utriiisque congregationis et sexus Carmrlitaram excalceatorum,* in-4% Bordeaux 1730, laquelle, malgré ses lacunes, constitue une œuvre importante.

Cosmo do Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. n, col. 378-379, n. 71 ; Barthélemy de Saint-Ange cl Henri M. du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum Ordinis Carmelitarum excalceatorum.* Sas one, 1884, t. ŋ, p. 27, ŋ. 43; Hurler, *Nomenclator,* 3r éd., I. iv. col. 1263-1261; *Études corm IHaims,* t. sin, 1923, p. 252.

P. Anastasi, de Saint-Paul,

MARTIANAY Joan, bénédictin de la congregation de Saint-Maur (1617-1717). — Jean Martianay naquit à Sainl-Scvcr-Cap, diocèse d'Airc, le 30 décembre 1617. A vingt ans, il entra au monastère de Notre-Dame de la Daurade à Toulouse et y Ht profession le 5 août 1668. Après ses éludes, il apprit le grec cl l'hébreu, se consacra tout entier à ΓÉcriture sainte sur laquelle il donna des leçons dans les monastères de Monlmajour, de Saint-André d'Avignon, de Sainte-Croix de Bordeaux, de Notre-Dame de la Grasse au diocèse de Carcassonne, En 1687, il commença à combattre le système du P. Pezron, cistercien, qui, dans son livre de *VAntiquité des temps rétablie,* attaquait le texte hébreu. Peu de temps après, Marlianay était appelé à Paris pour y travailler à une nouvelle édition de saint Jérôme. Il donna une idée de cc que devait cire celte édition dans un *Prodrome* publié en 1690. Malgré les difficultés (pie lui firent MM. Simon et Leclercq, en dépit de la maladie de la pierre dont il soutirait, dom Martianay passa toute sa vie â composer des ouvrages, auxquels il ne manquerait que peu de chose, s'il avait su modérer sa plume mordante et réprimer une trop grande vivacité. Il mourut d'apoplexie dans l'abbaye de Salnt-Gennain-dcs-Prvs le 16 juin 1717. Il avait vécu soixante-dix ans. dont cinquante passés dans la pratique des observances religieuses.

La plupart des ouvrages de dom Marlianay se rattachent Λ ΓÉcriture sainte : F. Vigouroux, *Dicltonn. de la Bible,* t. iv, roi. 827. Disons seulement ici que sa polémique avec le P. Pezron aurait continué longtemps sans une défense de l'archevêque de Paris, motivée sur celte considération (pie des libertins et des protestants se servaient des arguments de Pezron pour attaquer des vérité'* essentielles de la foi catholique. On convient que, grâce à sa connaissance des langues, dont Marlianay savait à fond l'Écriture sainte et possédait bien son saint Jérôme, mais il le possédait selon son esprit particulier ; l'édition qu'il a publiée est la plus défectueuse de celles qu'ont données les bénédictins, de l'aveu même de F. Le Cerf, *Bibliothèque,* p. 320. · On peut dire qu'il n'a point mérité toutes les louanges que lui ont prodiguées les journalistes de Paris et de Trévoux, ni tout le mal qu'en ont dit MM. Leclercq, Simon cl autres savants scs adversaires. Il semblait avoir hérité du zèle qu'avait saint Jérome pour la religion, de sa vivarii é à défendre scs sentiments, et du mépris qu'il faisait de ceux qui n'avaient pas la faculté de sc laisser persuader par ses raisons. › Dans un tout récent ouvrage, F. Cavalière. *Saint Jérôme, sa Die, soncruvre,* 2 in-8·, 1922. estime que la vie de saint Jérôm · par Marlianay est riche en citations, mais trop peu critique (t. n, p. 118). — t'n autre ouvrage de notre bénédictin : *La vif de soeur Magdeleine du Saint-Sarre·ment, religieuse carmélite du voile blanc... avec réflexions sur l'excellence de ses vertus,* in-12, Paris, 1712, est apprécié, non sans quelque humour, par IL Bremond *Hist, htlér. du sentiment religieux en France,* t. ni, *Conquête mystique,* p. 558.

Dom Fassin : *Histoire littéraire de la Congregatum dr Saint-Maur,* in-4·; Bruxelles, Paris, 1770, p. 3x2-397; F. lx» Cerf de la Vlévllle : *BibliotMqut historique et critique des auteurs dr la Congrégation dt Saint-Maur,* in-12, I-u Haye, 1726, p. 320; ! (œfer, *Nouvelle biographie universelle,*\ xxxrv, col. 1 ; J. B. Vanrl, *Nécrotoge des religieux dr ta Congrégation de Saint-Maur, décédés* <i *Saint-Grrinain-dr*-Prti,* in-4 , Paris, 1896, p. 112-115; *Journal des Savant»,* août 1717.

J. Baudot.

1. MARTIN I r (Saint), pape dr 6I9 a 65Λ — 1. Biographie. IL Le concile du Lalran de 6-19.

L Biographie. — La notice du *Liber pontificali*,* contemporaine des événements, le fait originaire de Todi *(Tuderli)* dans la province de Toscane, mais ne dit rien de son *curriculum vita-* antérieurement à sa désignation comme pape. Pur un mot de l'empereur Gonstant II, nous savons que Martin avait été quelque temps apocrisialrc à Constantinople. S'il était démontré que l'inscription funéraire anonyme publiée par De Rossi dans les *Inscriptiones Christian#,* t. n. p. 83, cl reproduite par Duchesne, *Le Liber Pontificalis,* 1.1, p. 209. est bien celle de Martin Ier, comme l'a conjecturé 1·'. N. Funk, el non celle de Libère, comme beaucoup l'ont soutenu, on aurait sur le pape du vu· siècle les quelques renseignements suivants : né d'une famille pieuse, il aurait été tout jeune admis au nombre des lecteurs, après une adolescence très pure cl très retirée il aurait été promu au diaconat; ses vertus l'auraient désigné au siège pontifical, où il aura l'occasion, nous allons le dire, de défendre énergiquement la foi catholique. Sur cette inscription, voir ci-dessus, I ix.col. 658. Quoi qu'il en soit, à la mort du pape Théodore. 14 mai 619. Martin fut élu pour remplacer le défunt Si, comme le dit le *Liber pontificalis,* il n'y eut entre la mort de Théodore el la consécration de Martin qu'une vacance de 52 jour», il faudra conclure que le nouvel élu, avant de se faire consacrer, n'atlendit pas l'avis de Byzance. On verra plus tard que le basllcus ne semble pas le reconnaître comme pape régulier. Au point de vue canonique d'ailleurs» cette reconnaissance n'était pas nécessaire. Par ailleurs le Siège apostolique venait de prendre, en ce qui concernait le monolhélisine, ouvertement patronné par la cour impériale, une attitude très décidée; les relations ecclésiastiques étaient rompues entre le pape et le patriarche de Constantinople, voir Julie, *Begcsta.* n. 2051 el 2055; il est compréhensible que Martin ait voulu donner, en se passant de la confirmai ion du basileus. une preuve de son indépendance.

Le plus pressant, au point de vue doctrinal, était de préciser avec toute la netteté désirable la position du Siège apostolique par rapport a la nouvelle hérésie. Sur les premiers développements du nionolhélisinc, voir l'art, spécial et pour les compromissions plus ou moins dangereuses où s'était laissé entraîner le pape Honorius, voir t. vu, col. 96. - En octobre 619, trois mois après sa consecration, le pape réunissait au

Latrail un grand concile, veritable représentation de l’épiscopat occidental, où fut condamnée l'hérésie monothélite avec scs auteurs el fauteurs; *VEcthhe* Impie d Hérnclius, el le *Type* « très impie » de t (instant II. le I asileus régnant, étaient également anathémntisés. Voir ci-dessous, col Lsr. Quelques précautions que l’on eût prises pour distinguer entre les souverains ct leurs conseillers ecclésiastiques, â qui seuls était imputée la responsabilité des mesures impériales, il était inévitable que Constant 11 ne réagit très vivement contre une attitude aussi indépendante La cour avait eu vent de la réunion du concile, cl n’eut pas besoin d’attendre, pour en connaître les décisions, les lettres expédiées par le pape aussitôt après la clôture de l’assemblée. Jaffé, n. 2062. Dans les premiers jours de novembre, peut-être le concile étant encore réuni, l’exarque Olympius arriva à Home porteur d’instructions du ! asileus, rédigées, semble-t-il, ù la suggestion du patriarche Paul. On lui prescrivait dc faire pression sur les évêques et les clercs de I Italie byzantine pour leur faire signer le *Type.* Dc Martin jadis apocrislairc dans la ville impériale (on affectait de ne pas lui donner le litre de pape), l’exarque ne s'occuperait que pour le faire arrêter, si l’armée de Home était disposée à laisser faire. Peut-être y aurait-il lieu de ne rien brusquer, et dc gagner peu à peu la confiance de l’armée, dc même que lentement on détacherait du pape l’épiscopat italien. Mais Olympius sc heurta à une résistance plus vive que celle que l’on avait supposée; ne pouvant, continue le *Liber pontificalis,* agir contre le pape à visage découvert, il tenta dc le faire assassiner au cours de l’office de Noël; la protection divine sauva Martin cl il semble que l’exarque soit revenu lui aussi à dc meilleurs .sentiments, mi. peut-être, à une plus saine appréciation des choses. Il est certain, en tout cas, que de bonnes relations s’établirent entre lui cl le pape, ct celui-ci sera plus lard accusé d’avoir favorisé les desseins ambitieux d’Olympius. De toutes façons une trêve s’établit entre le pontife el le représentant de Byzance.

Nous ignorons le détail des gestes de Martin durant le temps qui s’écoule entre la fln de 649 et le milieu de 653. Mais il reste une assez abondante correspondance de l’époque qui suivit immédiatement le concile. Il s’agissait de faire connaître â l’ensemble de la chrétienté la réprobation prononcée contre le monothélisme par l’Église romaine. Voir Jaffé, n. 2058-2072. Mais une autre préoccupation se fait jour, en même temps, dans les lettres adressées aux Églises des patriarcats d’Antioche cl de Jérusalem. Après avoir été ravagées par la grande invasion perse des années 61 I cl suivantes, ces régions avaient été conquises par les Arabes musulmans; Damas avait été prise en 631. Antioche el Jérusalem en 638. Entre temps, ct comme si ce n’était pas assez dc l’invasion étrangère, les discordes religieuses étaient montées au diapason le plus élevé : entre les monothélites appuyés par l'autorité impériale et les dyolhélilcs, animés par Sophronc. devenu finalement patriarche de Jérusalem. des luttes violentes avaient eu lieu. Tout ceci avait amené, dans la Syrie ct la Palestine, une Incroyable décadence du christianisme. Pour remédier a tous ccs troubles, le Saint-Siège, puisque le patriarche Sophronc n’avait pas été remplacé sur le siège de la Ville sainte·avait désigné comme vicaire apostolique Etienne, évêque dc Dora. Cette nomination avait dû être faite par l’un des prédécesseurs dc Martin. mais Étienne, loin dc pouvoir rétablir le calme, avait suscité de nouvelles discussions. Les lettres pontificales l'instituant représentant du Saint-Siège usaient été interceptée^, l'inalement un certain Panthéon Γavait expédie â Home, tous le coup dc diverses accusations. Jaffé, n. 2068. (/était l'anarchie dans tout le patriarcat de Jérusalem. Au concile du Lalran Étienne de Dora avait été réhabilité, mais il y avait intérêt à confier à un personnage moins compromis la mission de représenter là-bas le Saint-Siège. Martin Pr s’adressa à Jean, évêque de Philadelphie (sous la métropole de Bosra) Lue lettre pontificale le constitua vicaire apostolique en Orient : il y remplirait le rôle du pape lui-même dans toutes les fonctions ct offices ecclé'iasliques, mais principalement en rétablissant la hiérarchie dans toute l’étendue des patriarcats dc Jérusalem ct d’Antioche : *Ut ea qiur desunt corrigas et constituas per omnem civitatem rorum (pin sedi tum Jerosotymitanie tum Antiochena' subsunt episcopos et presbyteros et diaconos.* Ce rôle, Martin le lui confiait en vertu de l’autorité apostolique qui nous n été donnée par le Seigneur par l’intermédiaire de saint Pierre, ex *apostotica auctoritate qua· data est nobis a Domino per Petrum sanctissimum.* Le pape ne se dissimule pas qu’il y aura des résistances de la part de ceux qui ont mérité d’être déposés, pour cause d’hérésie, mais il compte que Jean finira par en triompher. Les ecclésiastiques qui ont signé les formulaires monothélites pourront être rétablis s’ils viennent à résipiscence; quant à ceux qui se sont introduits sur les sièges épiscopaux sans mission régulière, il y a lieu de distinguer le cas des intrus qui sc •ont installés du vivant de Sophronc el malgré lui. cl dc ceux qui ont été élus pendant la vacance du patriarcal, soit avant, soit après Sophronc. Les premiers ne sauraient être reconnus, les seconds, au contraire, pourront, moyennant les garanties convenables, être reçus à la communion de l’Église romaine. Pour Macedonius. patriarche (melkitc) d’Antioche, il n’y a a s’inquiéter ni dc ses lettres, ni dc scs protestations. Élevé à celle dignité en terre étrangère (Macédonius avait été élu et consacré à Constantinople) et par des hérétiques, il ne saurait être considéré par le Saint-Siège comme titulaire régulier du siège d'Antioche. De même en est-il de Pierre, élevé dans des conditions analogues au siège patriarcal d’Alexandrie. Jaffé, n. 2061; voir le texte dc celte lettre très importante pour l'histoire de la juridiction pontificale en Orient, dans *P. L.,* t. i.xxxvn, col. 151-163. Le même courrier emportait une série de lettres analogues adressées a divers évêques ou archimandrites d’Oricnt, ct leur signifiant la désignation de Jean de Philadelphie comme vicaire du Saint-Siège. Jaffé, n. 2065-2669; non moins importante était la missive adressée aux deux Églises de Jérusalem et d’Antioche pour leur signaler l’hérésie monothélite el les avertir des pouvoirs conférés au représentant du pape. Jaffé, n. 2070. On notera cette sollicitude du Saint-Siège à rétablir, dans les difficiles conjonctures que traversait l’Orient, la paix religieuse en même temps (pic l’orthodoxie.

A Constantinople il n’y avait plus rien à faire, tant que le monothélisme y serait officiellement patronné parle I asileus. Maison pouvait essayer quelque chose à Thessalonlquc, moins immédiatement soumis à l’arbitraire impérial el relevant toujours, en théorie, du patriarcat romain L’archevêque Jean, (pii avait souscrit et *VEclhise* el le *Type,* avait tenté néanmoins de sc maintenir en communion avec Borne. Des négociations avaient eu lieu, où les envoyés du Saint-Siège, s’étalent laissé berner. Martin les désavoua, condamna ct déposa l’archevêque Paul, t ne lettre pontificale lui communiqua celte sentence, tandis qu'une autre en avertissait les habitants dc Thessalonlquc. En attendant que l'évêque fût revenu à résipiscence ou qu’il eût été pourvu d’un successeur, les prêtres cl diacres pourvoiraient à l’administration des sacrements, *synaxis ministerium perficiant vobis qui ibi sunt presbyteri et diaconi.* Jaffé, n 2071 et 2072. On voit

si le pape .Martin entendait laisser prescrire 1rs droits traditionnels du Siège apostolique.

Cette rigoureuse contre-Offensive de l'Églisc romaine ne laissait pas d'inquiéter Byzance, ou l'on sc cramponnait à la politique de *VEcthésc* ct du *Type.* La manière forte avait échoué en 649 lors de l'arrivée à Home de l'exarque Olympius; on y recourut de nouveau en G53. Le 15 juin arrivait de Itavcnnc à Itomc l'exarque t.alliopas, A lin d'éviter une émeute dc la population, il évita de soulever aucune question doctrinale, mais sous prétexte que Martin s'était mêlé à des intrigues politiques soit avec Olympius, en révolte contre le I.asileus, soit avec les Arabes qui commençaient à envahir la Sicile, il se saisit de la personne du pape et prononça contre lui une sentence de déposition. Pour empêcher d'inutiles brutalités, Martin se livra sans résistance; il espérait du moins que le clergé ct le peuple romains lui demeureraient fidèles. Sur le moment, il est vrai, on lui prodigua les plus grandes marques d'attachement et nombre dc clercs s'offrirent à l'accompagner à Constantinople où l'exarque avait ordre de l'emmener. Pendant plus d'un an l'Église de Home demeura sans évêque ; ct puis <m s'y résigna à l'inévitable, ct en août 654, Eugène était nommé au tronc pontifical laissé vide par l'enlèvement de saint Martin.

Celui-ci, pendant cc temps, montait les pentes d'un douloureux calvaire. Emmené dc Home le 19 juin 653, il avait clé embarqué ù destination dc la capitale. Le voyage se lit très lentement. d'lle en lie, sans doute a cause des croisières sarrasines qui déjà infestaient la Méditerranée; nulle part cependant le prisonnier n'eut la satisfaction dc pouvoir prendre à terre quelque repos, sauf à Naxos ou on le laissa près d'un an. A l'annonce de son arrivée aux diverses escales, prêtres ct fidèles s'empressaient de venir lui apporter quelque soulagement, mais ils étaient brutalement écartés par la garde. Le 17 septembre 654, enfin, on atteignait Constantinople; montée contre le pontife la populace l'injuria; il fut conduit en prison où on le laissa jusqu'au *20 décembre. Cc jour-là il fut amené devant un tribunal exclusivement composédc fonctionnaires impériaux. Comme il entreprenait de se défendre en mettant en avant ses devoirs de pape, chargé dc protéger la foi, on lui coupa brutalement la parole:

Il ne s'agit point ici. lui (lit le président, de questions relatives à la foi; c'est sur la guerre (que vous avez faite à l'empereur) (pic l'on vous interroge, *de duello nunc scrutaris.* Même sur cette accusation de haute trahison, Martin répondit avec précision et de manière â convaincre des juges moins prévenus. Mais la sentence était dictée d'avance. Publiquement il fut dégrade, on lui enleva ses ornements sacerdotaux, on lui fendit sa tunique du haut en bas et, l'ayant chargé dc chaînes, on le conduisit au cachot des condamnés â mort, en lui laissant entendre qu'il allait être exécuté. Le basileus toutefois n'osa pas aller jusqu'à ce dernier excès; on lit donc savoir nu prisonnier qu'il lui était fait grâce dc la vie. On espérait sans doute (pie, maté par le cachot, par les douloureuses infirmités qu'il endurait depuis longtemps, il consentirait à entrer en rapports ecclésiastiques avec les autorités religieuses de Constantinople. Sur ces entrefaites le patriarche Paul était mort; Pyrrhu-, évincé en 611, était remonté sur le trône patriarcal; des tentatives furent faites pour amener Martin â se rangera sa communion. Il demeura inflexible : Quand on me couperait en morceaux, répondit-il. je ne communiquerais pas avec l'Église de Constantinople : *Utique si membradm inciditis carnes meus non communico Ecclesiic Constantino/tolt(unie.* De guerre las.se, on se décida à l'expédier en exil. Le 26 mars 655, jour du jeudi saint, il était embarqué â destination dc la Crimée. C'est dc Cherson (Sébastopol) qu'il écrivit ses deux dernières lettres à un ami de Constantinople, à la mi-juin el au début de septembre. Doucement il se plaignait de manquer dc tout, il souffrait dc l'abandon où le laissaient ct ses amis, ct l'Église dc Borne; pour celte dernière il priait Dieu, malgré tout, dc la conserver dans la foi orthodoxe, avec le nouveau pape qui maintenant la gouvernait. *Deux eos immobiles custodiat; præclpue pastorem qui eis nunc prsreise monstratur;* il ne lui restait plus à lui-même qu'à attendre de la main du Sauveur la couronne de la foi orthodoxe. C'est, en effet, une quinzaine de jours plus tard que le Sauveur vint couronner son martyr, le 16 septembre 655. Le corps de saint Martin fut enterre dans une église dédiée à la sainte Vierge, aux portes de la ville de Cherson; il y fut longtemps vénéré. L'Église romaine honore aujourd'hui Martin I·' comme martvr a la date du 12 novembre.

IL Le concile ne Latwax DE 619. Pour le théologien, le nom du pape Martin br reste surtout lié aux décisions promulguées par lui dans h· concile réuni au Lutran en octobre 619. Ces décisions en effet établissent la doctrine de l'Église romaine dans la question monolhélitc.

1· *Occasion du concile.* — On sait, en bref, comment *VEcthèse* d'iléracllus (638) avait prescrit le silence sur les expressions d'une ou de plusieurs *opérations* (ἐνεργε'.αι) dans le Christ, mais avait imposé l'expression : *une seule volonté.* Le *Type* de Constant (618) marquait un recul par rapport à *VEclhtse.* puisqu'il défendait, en vue de ramener la paix, dc parler ni d'une ni de deux volontés dans le Christ. L'Église romaine avait déjà pris position ; en 640, le pape Sévérin, sans faire mention dc *VEcthèse.* avait affirmé la doctrine dyothélilc. Jalfé, n. 2039. Jean IV, en 611, avait tenté de retirer au monothélisme affirmé par *VEcthèse* l'appui que semblaient lui donner les lettres du pape Honorius. Jalfé, n. 2012; voir art. Jean IV, I. vm, col. 598. Le pape Théodore avait manifeste sa réprobation en condamnant le patriarche Pyrrhus, puis en sommant, sans résultat d'ailleurs, le patriarche Paul de n·venir à l'orthodoxie. Jalfé, n. 2051 -2055. Mais, on le voit, nulle décision publique n'avait encore été prise relativement aux deux actes impériaux; ni Sévérin. ni Jean IV n'avaient explicitement condamne *VEdhèse;* Theodore n'avait point réprouvé le *Type,* que pourtant il avait encore dû connaître. L'Orient était de plus en plus troublé par les discussions sur 1'uniquc volonté du Christ; si dans les limites du patriarcal dc Constantinople, a peine entamé par la conquête arabe, la poigne du badlcu* imposait partout l'adhésion au *Type,* dan › les autres régions où l'Islam venait dc détruire l'autorité impériale les discussions continuaient, ct l'on avait vu récemment arriver à Home, avec Etienne dc Dora, un certain nombre d'archimandrites el de moines palestiniens demandant au Saint-Siège de terminer la controverse. L'Afrique byzantine était travaillée par les émissaires de Constantinople, mais sa foi chalcédoniemic ne se laissai pas ébranler; en Italie, dc même, ou l'on se remettait à peine des ébranlements causés par l'affaire des *Trois chapitres.* De toutes manières il était indispensable que l'Église romaine affirmât, et son droit de définir la doctrine, ct sa doctrine elle-même. Le pape Martin, dès le lendemain de son election. a dû y songer, car les *Actes* du concile tenu trois mois plus tard laissent l'impression que toute la procédure a clé préparée dc très près cl que rien n'a été laissé à l'improvisation.

2· Les *actes emeiliaires.* Par uneh vitreuse fortune, les *Actes* dc ce concile nous uni été entièrement conservés et dans une double rédaction, latine cl grecque. Texte dans Mansf, *Concil.,* t x, col. 863 1170 Nous

savons que, sitôt le concile terminé, les *Actes* ont été envoies en Orient; la traduction grecque qui en reste est. selon toute vraisemblance, la version originale faite pendant le concile même et expédiée aux ayants cause. Nous ne voudrions pas garantir que le texte latin, tri qu'il est actuellement publié par les grandes collections conciliaires, représente le procès verbal original des sessions. A plus d'un endroit le texte, en fort mauvais état, n'est intelligible que par comparaison avec le grec. On a parfois la sensation que le latin est une traduction du grec, qui n'a pas toujours été parfaitement compris. Ce phénomène n'est pas unique dans l histoire littéraire. Voir ce qui a été dit du texte latm des lettres d'Honorius, ci-dessus, t. vu, col I"L

3· *Sessions conciliaires, — Le* concile tint sa première session le 5 octobre; apres quoi il y en eut quatre autres, les 8, 17, 19 et 31 du même mois. Toutes les séances furent présidées par le pape, qui dirigeait lui-même toutes les délibérations; il n'y eut guère de discussions d'ailleurs, 'fout se passa comme si le protocole avait été soigneusement préparé à l'avance, sans doute en des réunions particulières, et l'on n'assiste ù aucun incident de séance. Le pape, à chaque session, prend la parole le premier, expose le point spécial qui va être traité, fait lire les documents tout préparés qui s'y rapportent ; les deux autres dignitaires du clergé d'Italie, l'archevêque d'Aquiléc et celui <le Kavenne (ce dernier par l'intermédiaire de ses représentants) s'associent par des discours plus ou moins longs aux paroles pontificales. A plusieurs reprises, sous la rubrique *Synodus dixit,* s'intercalent des approbations assez longues de motions faites par le pape. Il ne peut s'agir que de paroles prononcées par quelque membre de l'assemblée, trop obscur, sans doute, pour que l'on ait fait figurer son nom au procès-verbal. Nous avons ici le type d'un de ccs innombrables synodes que les papes réunirent au Latran, en leur qualité de métropolitain de l'Italie, et qui n'ont souvent laissé que des traces fugitives. Celui-ci pourtant était plus nombreux que les conciles habituels; il comprit cent cinq évêques, presque tous originaires d'Italie, de Sicile et de Sardaigne; mais il y avait aussi quelques prélats venus d'Afrique.

1. La première session fut presque entièrement occupée par un discours du pape, exposant les débuts et les progrès de l'erreur monothélitc; la responsabilité première retombait sur Cyrus évêque d'Alexandrie, sur Sergius de Constantinople et scs deux successeurs. Tous auraient dû être arrêtés par l'exposé si clair de la double opération contenu dans le *Tome* de Léon, par les textes si nets de l'Evangile qui parlent des deux volontés dans le Christ. Au lieu de cela, Sergius a fait lancer par l'empereur Heraclius *VEcthèse* impie; quant à Paul il a persuadé au très clément empereur de publier un *Type* destructeur du dogme catholique. Pis encore! Paul, au lieu de se rendre aux observations du Siège apostolique, a maltraité les apocrisiaires envoyés par lui. Contre la tyrannie qu'il a exercée en divers lieux de ('Orient des plaintes en règle sont venues Jusqu'au Saint-Siège. Le pape a donc cru nécessaire de réunir le concile pour aviser aux mesures à prendre tant contre la personne des coupables que contre les nouveautés doctrinales professées par eux.

2. On sait que. se conformant sur ce point aux coutumes di s tribunaux séculiers, les anciens conciles, où d«s jugements d'ordre personnel avaient d'ordinaire leur place, avaient adopté la procédure accusatoire. C'est a entendre les accusations portées soit contre l'actuel patriarche de Constantinople, soit contre scs prédécesseurs que fut consacrée la deuxieme session. Successivement dénièrent Etienne, évêque de Dora, portant plainte contre le patriarche Paul, divers moines et archimandrites palestiniens demandant la condamnation personnelle de Sergius, Pyrrhusjel Paul, réclamant aussi le rejet du *Type* extorqué par Paul au très pieux empereur. — Le métropolitain de Chypre, Sergius, avait, sept uns auparavant, écrit au pape Théodore, suppliant en toit bons termes le Siège apostolique, fondement de la vérité, de dire le droit en toute celte affaire et de condamner le mono·thélismc. Sa lettre fut jointe au dossier de l'accusation, comme aussi celle du concile d'Afrique, rappelant le vains efforts faits par les Africains pour retirer Paid de l'hérésie, celle enfin de l'évêque élu de Carthage, Victor, demandant la condamnation des nouveautés dogmatiques. Après lecture de la synodique de Victor, le pape lit observer la correction de ce prélat : tout en réprouvant les erreurs de Paul, il a continué à tenir celui-ci pour évêque légitime, *donee judicium de eo nostrsr apostoliac auctoritatis hoc est principis apostolorum Petri cognoscat.* Mansi, col. 950D. Du reste tous les autres plaignants avaient rendu témoignage, d'une façon aussi peu equivoque, au droit du Saint-Siège. fl

3. L'accusation ayant déposé sa plainte, il restait à entendre la défense. Celle-ci était représentée, en l'espèce, par les écrits mêmes des personnages incriminés; mais l'audition des accusés révélerait qu'ils étaient bien réellement coupables des nouveautés doctrinales qu'on leur reprochait. La troisième session tout entière leur fut réservée; c'est, de beaucoup, la plus importante pour l'histoire du monothéllsme, puisque l'on s'y efforça, sans y réussir toujours parfaitement, de mettre en évidence les origines de l'hérésie. L'essentiel était de montrer que le monothéllsme n'était en somme qu'un avatar du monophysisme. Divers textes de Théodore de Pharan, considéré comme le premier auteur de l'hérésie, furent versés au débat; ils témoignaient que ses affirmations relatives à une volonté unique dans le Sauveur dérivaient en dernière analyse d'un docétisme plus ou moins larvé sur lequel le pape attira l'attention du concile. Voir surtout col. 961-963. On continua par l'examen des textes de Cyrus el de Sergius relatifs à < l'unique opération théandrique . Ce fut l'occasion pour le concile de tenter, sans grand succès d'ailleurs, une exégèse orthodoxe du célèbre texte dionysien. Nul ne soupçonnant la fraude qui avait uns sous le nom de !)cnys„ disciple de Paul, les doctrines plus ou moins sujettes à caution que l'on sait, il convenait d'établir que la pensée de Sergius et de Cyrus djltérait complètement de celle de l'Aréopagitc. On le montra, et l'on fil même remarquer que, pour arriver à leurs lins, les deux comparses avaient dû maquiller le texte original de \'βpitre *à Gains.* Voir cette très curieuse exégèse dans Mansi, col. 971-97« et 983-986. l'n troisième document devait être, dans la pensée de Martin, plus accablant encore pour les deux patriarches monothélltcs; ('était une lettre de Themisi jus, monophysite fameux, auteur do la secte des agnoèles, où s'exprimait clairement l'unité d'opération. Se réclamant do Sévère, lu grande autorité de l'Églisc jacobite, Thémistius avait écrit : « Confessons donc une seule opération théandriipie et non pas une seule opération divine. » Voilà bien, fait alors remarquer le pape, voilà bien la source où Cyrus a puisé son 7· canon; et même il convient d'ajouter que Cyrus et Sergius sont allés plus loin que l'agnoele dans la voie de l'erreur, puisque finalement ils ont supprime le mot *thrandriyue,* qui implique quelque dualité, pour ne conserver plus que l'opération unique. — Il ne restait, pour compléter la démonstration de la culpabilité qu'à faire lire au concile et *VEdhèse* que Sergius avail dictée au basileus, et les textes de Sergius et de Pyrrhus prescrivant à leur

clergé de souscrire le document imperial. On remarqucni que. dans celle recherche des responsabilités, il ne fut (ait aucune allusion, si fugitive fût elle, aux faits et gestes du pape Honorius.

1. La session dont nous venons de parler un peu longuement n'avait pas épuise toute la question des responsabilités. A côté de Cyrus, l'auteur des fameux *capitula* d'Alexandrie, à côté de Sergius, l'instigateur de l'Ed/ièsr, ne fallait-il pas faire une place à Paul, considéré comme ayant provoqué le *Type.* C'est ù mettre le concile devant cette dernière question que fut consacré le début de la quatrième séance. On louchait ici â un point bien délicat, puisqu'on s'élevait directement contre un acte du souverain en exercice. L'habileté serait de loucher le moins possible Λ la personne sacrée du bastions et a réserver pour son conseiller ecclésiastique toutes les sévérités. Ainsi fut (ail. L'intention de l'empereur était bonne, ht remarquer un des membres de l'assemblée; l'idée de faire cesser les divisions entre chrétiens ne pouvait qu'être approuvée; mais fl n'aurait pas fallu mettre sur le même pied l'erreur et la vérité, ni surtout englober dans les mêmes peines les défenseurs de l'orthodoxie et les (auteurs de l'hérésie. Mansi, col. 1031-1031. On avait été. antérieurement, plus sévère à l'endroit du *Type.* Avec une dialectique toute verbale, on avait fait observer qu'il semblait renchérir sur *VEclhèsc.* Défendant de parler ni d'une ni de deux volontés, il semblait retirer au Christ toute activité, et dès lors toute réalité! Exagération évidente que l'on se garda de renouveler.

5. Les responsabilités étant ainsi établies, il ne restait plus qu'à comparer la perversité monothélitc tant avec les règles de la doctrine ecclésiastique qu'avec l'enseignement des Pères; c'est ce qui lut fait dans la seconde partie de la ıv· session et au début de la v·. Lecture fut donc faite des définitions antérieures de Nicée, Constantinople, Éphèse (sous la forme des douze analhématismcs cyrillicns). Chalcédoine, et du II» concile de Constantinople (les quatorze canons). L'archevêque d'Aquilée lit la remarque que ces définitions .confirmaient la doctrine «les deux volontés et condamnaient le nionothélisme. Comme l'on demeurait toujours sous l'impression de la réaction antinestorienne de l'affaire des Trois-Chapilres, il essaya de montrer, à l'aide de la même dialectique toute verbale que nous avons signalée déjà, qu'au fond le monothélismc avait dans le nestorianisme son lointain et bien inattendu précurseur. Mansi, col. 1058 UC, et cf. dans la v· session, col. 1118 sq. Bien meilleure fut la première partie «le la v· session, où furent alignés les textes patrisliques exposant la doctrine «les deux opérations et des deux volontés, et la présentant comme une conséquence du dogme des deux natures. S'il comprend quelques textes apocryphes (ceux par exemple attribués à Justin), d'autres douteux, le dossier constitué par la chancellerie pontificale témoigne pourtant de réelles connaisanccs thcologiques et d'une grande application Λ scruter l'ancienne littérature. De la comparaison «le ccs textes avec l'enseignement des monolhéliles ressortait «le façon très claire la nouveauté des opinions récemment avancées. D'après les Pères, cl cela était évident, de même que le Christ avait eu les deux natures, «le même il avait eu deux volontés naturelles, l'une divine, l'autre humaine et deux (sortes «^opérations, *ita et naturales veraciter esse voluntates, id est divinam et humanam et duas essentiales operationes, divinam et humanam.* Cette doctrine 1rs Pères ne l'avaient pas seulement affirmée en passant cl sans y attacher d'importance, comme le prétendaient les novateurs, mais de manière fort réfléchie : *Ecceenim non solum definitive sed et dogmatice et syllogistice ac naturaliter demonstrative et secundum scrip taras agonistice et per erernpla.* etc. Mansi, col. H 10 sq. Il convenait donc de confirmer l'enseignement des Pères et des cinq conciles,et «le réprouver les doctrines perverses «les novateurs.

Novateurs même, ils ne l'étaient point, ne faisant en somme que reprendre de vieilles hérésies déjà condamnées. Après la comparaison de la doctrine monothélitc avec l'enseignement patriotique venait, redoutable contre-épreuve, sa mise en parallèle avec les citations des hérétiques. Tour â tour Lucius (l'évêque arien d'Alexandrie), les Apollinaires, Polemon (un de leurs disciples). Sévère «l'Antioche, Thémistius (le chef des agnoètes), Colluthus, Julien d'Halicamasse, cl, ce qui est plus surprenant. Théodore «le Mopsucste et Ncstorius eux-mêmes vinrent témoigner de leur accord, sur le point en litige, avec Sergius et Cyrus La conclusion s'imposait; elle fut tirée par le pape : comme les vieux hérétiques, les novateurs de l'heure présente devaient être rigoureusement frappés. — (’ne question pourtant mentait encore d'être soulevée. Dix ans plus tôt le pape Honorius s'était laissé hypnotiser par cette objection de Sergius : Admettre dan.·» le Christ deux volontés n'est-co pas admettre la possibilité en lui d'une contradiction entre les vouloirs humains cl le vouloir divin? Ce n'était pas le lieu de relever l'imprudence commise par le pontife défunt. Le nom d'Honorius n'a été prononcé qu'une fois durant tout le concile, c'est dans la lettre où le patriarche Paul fanait état, pour justifier son altitude, de la lettre adressée par ce pape à Sergius, Mansi, col. 1026 C; nul ne pensa à soulever d'incident sur ce point. 11 importait néanmoins de dégager, au moins indirectement, l'Églisc romaine; et c'est pourquoi, nous semble-t-il, Maxime d'Aquilée prononça pour terminer un important discours, où il s'élevait surtout contre l'idée qu'admettre deux volontés, c'était introduire la contradiction dans la personne du Christ. Si nous comprenons bien l'argumentation de cet évêque, dont la pensée reste bien confuse et l'expression terriblement embrouillée, Maxime désirait prouver que la volonté humaine n'est pas naturellement mauvaise, que la possibilité de vouloir le mal n'est pas de l'essence même «le la liberte, qu'il n'est donc point a craindre que la volonté divine trouve jamais une résistance dans la volonté toute sainte de la nature humaine. Mansi, côl. 1130 Sq>

P *Les définitions.* — Restait a dire en termes précis la doctrine «le (’Église romaine sur la question si imprudemment soulevée par les courtisans d'Héraclins. Cette doctrine s'exprimait d'une manière positive par un symbole de foi, négativement en vingt anathèmes condamnant les dix ers aspects de l'hérésie.

L *Le Symbole* n'est autre que celui de Chalcédoine» ci. ci-dessus, t. n, col. 2191-2195. traduit en latin et complété par une addition importante. Le texte de Chalcédoine «lisait :

...nusquam subluta dllïcrcn- lia naturarum propter unitionem, iimgtsque. Milva proletotc utriusqiic nntunr et in unnm personam atque subidstcntinm concurrente (conhtcmur) non in duns personas partitum aut divisum, sed unum cumdemque l'ilium et unlgriiitum, Dcurn verbum. Dominum Jcsum Christum...

... la dilTércnec des deux natures n'est nullement supprimée par leur union; au contraire les attribuis de chaque nature sont sauvegardés cl concourent (Λ former) une seule personne on hypostase; (nous confessons donc) non pas un Fils partagé ou divisé rn deux |mt-sonnes, mnis bien un seul et même Fils. Fils unique et Dieu Verbe, Xotre-Scîgncur Jésus-Christ...

A la suite de celle phrase, le concile de 619 intercalait celle-ci :

rt duas ejusdem sicuti naturas unita* inconfuse, itn et «tua* naturale* voluntates divinam rt humanam, et dun* naturale* operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et in-Jiminuta rumdem veraciter »**c perfectum Deum ct hominem perfectum secundum veritatem *(ici en pius dans le grec ;* µZηη cr/x τή àpx&uac) eiimdem atque unum Dominum nostrum rt Deum Jesuin Christum, iitpotc solentem et operantem divine et humane nostram salutem.

et de même que nous coufesson* se* deux natures unies san* confusion, de même nous confessons (en lui› deux volontés naturelles, ladivincet rhumaine.et deux opérations naturelle*, la divine et l'humaine, qui prouvent. de façon parfaite et complète, qu'il est vraiment Dieu parfait et homme parfait en toute vérité (ft l'exception seulement du péché), ce seul et unique Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, lequel voulut et opéra divinement et humainement notre salut.

La formule se terminait par la finale de Chalcédoine : *sicut ante prophetic de eo et ipse nos Jesus Christus erudivit ct patrum nobis symbolum tradidit*

2. *Les vingt canons* qui suivent ne se contentent pas de stigmatiser l'enseignement spécial du ntonothélismc, ils reprennent, pour les condamner, les diverses erreurs trinitaires et christologiques qu'à tort ou à raison l'on avait rapprochées de la nouvelle hérésie. En les transposant en positif, l'on obtiendrait un remarquable exposé de la doctrine romaine sur la Trinité ct l'incarnation. Nous ne pouvons songer à donner le texte intégral des canons, dont quelques-uns sont fort longs; le voir dans Mansi, col. 1151 sq.;Hahn, *HiblMhck der Symbole,* 3· édit., p. 238 sq., ct aussi dans Denzingcr-Bannwarl. *Enchiridion,* n. 254-27·!.

Le can. 1 rappelle la doctrine tnnitaire : un seul Dieu en trois hypostases *(subsistentiis)* consubstantiellrs, n'ayant qu'une seule volonté, qu'une seule opération. -- I n de la Trinité, le Dieu Verbe s'est incarne, a souffert volontairement pour nous *(propter nos sponti passum);* ressuscité, il reviendra juger les hommes avec la chair qu'il a prise. Can. 2. — Marie, la Vierge immaculée, est proprement et en toute vérité Mère de Dieu. (am. 3. Il faut confesser une double naissance de Jésus-Christ, l'une éternelle, l'autre dans le temps; selon la divinité. Xolre-Seigneur est consubstantiel au Père, suivant l'humanité,consubstantiel à *a mère *(consubstantialem homini ct matri};* il est passible par la chair, impassible par la divinité, circonscrit à cause de son corps, incirconscnt par la divinité: bref, en lui s'unissent des attributs contraires. Can. I.

Bien plus curieux est le can. 5 qui donne une interprétation Officielle et orthodoxe de la formule cyrilltienne : *unique est la nature incarnée du Verbe.*

Can. 3. Si qui* secundum Minctos Pain * non confitetur *proprie et secundum verttalem unam naturam Dti Verbi incarnatam,* per hoc, quod incarnata dicitur nostra substantia perfecte in Christo Den rt indeminute absque tantummodo iwccalo -igmlicntn, condrmnntus *it.

Si quelqu'un ne confesse pas selon les saints Pères que *proprement rt en toute oérttr. unique est hi nature incarnée du Dieu Verbe,* dnn* ce tens que le Christ, en s'incarnant, a pris notre substance parfaitement ct sans aucune diminution, ft part, bien entendu, le péché : <pi'll so t cnndamnê.

Le* canons suivant* expriment les conséquences <le la doctrine de l'incarnation ; Jésus-Christ est de deux natures ct en deux natures, can. 6; la différence substantielle de ces natures persiste sans confusion, cnn. 7; mais elles sont substantiellement unies sans division, ni confusion, can. 8; cl dès lors les propriété* naturelle* de la divinité ct de l'humanité persistent en Jésus sans aucune diminution. Can. 8. On arrivait ainsi aux enseignements relatifs aux deux volontés rt aux deux opérations :

<jin. 10. Si quis secundum nanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem dun* unius ejusdem Christi Dei nostri operatione* coha renter unita*. divinam et humnniim, ab eo quod, per utramque ejus naturam operator mituraliter idem cxisllt nostra* salutis, cond.

Si quelqu'un ne confv**c point avec le* *:ilnt* Pères proprement et en toute* érilê, h» deux volontés étroitement unies de cet unique Jésus-Christ, notre Dieu, la divine et l'hunudnr, puisque c'est par l'une et l'autre de ses natures qu'il n voulu naturellement opérer notre salut, qu'il soit condamné

Can. 11. Si qui* secundum sancto* , Paire* non confitetur proprie ct secundum veritatem duas unius ejusdem Christi Dei nostri operatione* coha renter unita*. divinam et humnniim, ab eo quod, per utramque ejus naturam operator mituraliter idem cxisllt nostra* salutis, cond.

Si quelqu'un ne confv*M point avec les saints Père*, proprement et en toute vérité, le* deux opTation* étroitement unie* de cet unique J<*ii*-Chri*t, notre Dieu, la divine et l'humaine. puisque, c'est par l'une et l'autre «l« se* natures qu'il n naturellement opéré notre salut, qu'il soit condamné.

Can. 12. Si quis secundum scelerosos lucret ico* unum Christi Dei nostri voluntatem confitetur ct unam operationem, in peremptionem sanctorum Patrum confessionis ct abncgntloncni ejusdem Salvatori* nostri dispensationis, cond. *.

Si quelqu'un confesse, avec le* criminel* hérétique*· une seule volonté, une seule opération du Christ notre Dieu. Λ In destruction de la doctrine de* Pères, et au grand dam <le l'incarnation de notre Sauveur, qu'il soit condamné.

Les deux canons suivants ne font guère progresser la pensée; la seule chose quelque peu nouvelle, c'est l'insistance sur les expressions qui assurent, malgré la double volonté et la double opération, l'unité personnelle (substantielle) du Christ; pour le reste, les deux canons 13 et 11 ne font que retourner les deux canons précédents : défense de parler d'une seule volonté, d'une seule opération; défense de faire échec, par cette doctrine, à la doctrine patriotique de la double opération. Le can. 15 donne l'interprétation de la formule dionysienne de l'opération *théandrique.*

Cnn. 15. Si qui* secundum scelerosos hæreticos dciviriIcm operationem, (pont (ira·-ei dicunt *h Tibur?,* unam operationem insipienter *u*-scrplt. non autem duplicem esse confitetur secundum Mincto* Patres, hoc est, divinam rt humanam, aut ipsam deivirilis. qtitc posita est, novam vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirillca* ct gloriosa· unitioni* drmonstnitixam. comi. *.

Si quelqu'un, avec les criminel* hérétiques, traduit follement l'expression grecque *(^opération théandrique* par opération *unique* ct ne confesse pu*, avec le* saint* Pères, que cette opération (théandrique) est double, ft savoir divine ct humaine; s'il dit que dans la formule en question le mot NCiuvrxiÆ (opération) doit se traduire par unique, qu'il ne désigne pa* la merveilleuse et glorieuse union, qu'il soit condamné.

Le canon H> a pour but do montrer que l'admission de la double opération n'introduit pas de division dans la personne du Christ; que, des lors, le dyothéllsinc ne va pas contre le I· analhématismc cyrillien. On se rappellera que. depuis le \ · concile, on considérait les · analhématismcs comme étant la définition promulguée à fiphèse en 13 L

Can. If». Si qui* secundum sceleroso* lucre tien* in |K-remptionrm, salvati* m Christo Deo essentialiter in unitione ct Minctis Pati ibus pir prædientis duobus voluntatibus ct dunbu* ojicrntinnlbus, hoc est divina ct humana, dissensione* ei dix lslonr* insipienter mysterio <ii*pen*atiom* eju* innectit, ct propterva cvangelica* et npostollcas de eodem Salvatore xocc* non uni cidrm-

Si. quelqu'un, avec les criminels hérétique* ct pour sa perte, prétend, |>ar la sauvegarde dnn* le Chrid Dieu des deux volonté* ct des «leux opération*, divine et humaine, essent tellement unies et telle* que le* saint* Pères les ont pieusement prôchèc*. introduire follement des discorde* et de* divisions dan* le mystère de l'incarnation, ct, dès lon. ne veut pa*, ft rencontre de

«pic iKFsonm cl essentialiter tribuit eidem Ipsl Domino ct Deo nostro Jceu Christo sc-eundum beatum Cyrilhim. ut obtendatur Deux csic et homo idem niitundller.cond. s.

l'enseignement du blcnheu-mix Cyrille,rapporterCMtn-Bellement ft une seule ct mémo personne, ft Notre-Seigneur et Dieu Jésu»-Christ les expressions de !'!·> niigilc ou «les npûtres, pour montrer que h' môme est naturellement Dieu et homme, qu'il soit condamné.

Le canon 17 confirme les doctrines antérieurement enseignées par les Pères et les cinq conciles. A In liste déjà considérable des hérétiques déjà condamnés. Sabellius, Arius, EUnomius, Macédonius. Apollinaire. Polémon. Eutychès, üioscore, Timothée Ælurc, Sévère. Théodosc (patriarche monophysite d'Alexandrie en 535), Collulhus, Thémlstius, Paul deSamosalc. Diodore (de Tarse), Théodore (de Afopsueste), Nestorius, Théodule le Perse. Origène. Djdyme. Evagrius. le canon 1«. extrêmement long, joint les novateurs inonothéliles : Théodore de Pharan. Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople ct scs deux successeurs Pyrrhus et Paid, avec leurs écrits impies et les personnes qui, à leur ressemblance, professeraient une seule volonté cl une seule opération; semblablement *VEdhèse* très impie, rédigée par le feu empereur Héraclius à la suggestion de Sergius, les écrits que l'on a faits pour la défendre, les personnes qui la reçoivent; de même encore le *Type* criminel, *scelerosum Typum,* publié récemment, sur les conseils de Paul.par le sérénissime prince, l'empereur Constant (le texte dit ici et ailleurs Constantin, par erreur), puisqu'il met sur le même pied et veut ensevelir dans le même silence la doctrine catholique de la double volonté ct de la double opération, ct d'autre part la doctrine hérétique ct impie de l'unique volonté, de l'unique opération. Quiconque n'analhémalise pas ces dogmes très impies de l'hérésie, k\s écrits composés pour les défendre, et les hérétiques sus-mentionnés, Théodore, Cyrus, Sergius, Pyrrhus et Paul, rebelles à l'Églisc catholique, quiconque condamne ceux qui. par ces gens ou leurs pareils, ont été déposés ou condamnés. régulièrement ou non. pour n'avoir pas voulu participer à leurs erreurs et pour s'être tenus à la doctrine des Pères, celui-là mérite le même anathème. Encourent la même peine ceux qui voudraient démontrer que ces enseignements des hérétiques sont conformes à la tradition Can. 19 D'une manière générale enfin, quiconque va contre les enseignements ecclésiastiques et prétend détruire la très pure croyance, s'il persévère en ces dispositions jusqu'à sa mort, sans se repentir, qu'il soit condamné pour les siècles des siècles : .S'i *quis, usque in flnem sine puni·(entia permanet luce impie ageiis, hujusmodi in sucula wculorum condemnatus sit, rt dicat omnis populus ; fiat, liat.*

5· *Communication des décrets.* Ces documents furent signés par tous les membres du concile, I ue lettre encyclique fut aussi rédigée, résumant l'ensemble des débats et des décisions. Jaffé, n. 2058; P. /... t. i xxxvn, col. 119. Actes et encyclique furent expédiés, à de très nombreux exemplaires, non seulement en Orient, mais encore en Occident. La lettre d'envoi à saint Aimmd. évêque de Maastricht s'est conservée, Jaffé, n. 2059; le pape lui prescrivait de rassembler en synode les évêques de sa région (sans doute de tout le royaume d'Auslrasie), afin de leur communiquer les décisions romaines; après quoi \mand devrait encore obtenir du roi Sigcbcrt III (saint Sjgisbcrl), l'envoi à Rome de quelques évêques francs, qui, joints à d'autres prélats, partiraient ensuite pour Constantinople. Ainsi le basileus pourrait constater l'accord de tout l'Occidcnl contre le inonothélisme, Nous ne pouvons dire ce qu'il advint de cette suggestion du pape, ni d'une demande analogue adressée à Clovis 11, roi de Neustrie.

L'intention de Martin était de garder avec la cour de Byzance des rapports amicaux; seul le patriarche avait été anathérnatisé, la lettre, au contraire, par laquelle le pape rend compte au basileus des décisions conciliaires, est cordiale ct respectueuse. Jaffé, n. 2062. Le Siège apostolique a rempli son devoir en condamnant les vrais responsables des décrets impériaux, ces patriarches qui ont, en definitive, fait endosser leurs hérésies par les souverains : *Nefarie subrepentes.., ut culpam callide aliis aspergerent.* En possession des *Actes* conciliaires, le basileus pourra juger de l'équité de la sentence rendue, et le pape ne doute pas qu'il ne se décide à condamner lui-même les hérétiques. Généreuse illusion et dont le pape Martin eut bientôt l'occasion de revenir!

Sans avoir jamais été admis par l'Églfse comme un concile œcuménique, le concile du Latran de 619 n'a pas laissé d'être considéré comme jouissant d'une particulière autorité. Lors de la solution de la crise monothélite, le pape Agathon, sur le point d'envoyer à Constantinople des légats qui le représentent au VI· concile, renouvelle, dans un synode du Latran. l'exposé de la doctrine romaine telle que l'avait formulée le concile de 619. Voir ce symbole du concile de 680 dans Denzinger-Bannwart, n. 288.

1° *Sources.* — Notice contemporaine *ur Martin Lr «tans le *Liber pontificalis,* édit. L. Duchesne, 1.1, p. 336-340; rctlc notice change brusquement de rédacteur sur ta fin. cl raconte d'une manière très rapide l'enlèvement du pape; pour cette dernière partie de la vie on dispose «l'abord de quatre lettres «lu pape, *P. L.,* t. lxxxvu, col. 197-204. puis de *Souvenirs (Commemoratio)* rédigée par un clerc qui a accompagné le malheureux exilé, *ibtd.,* col. 111-120. Ixr* autres lettres de Martin I r dans Jaffé, *Regesta ponti/. rom..* t. î, p. 230-243; les *Actes* du Concile de 649 dans Mansi. *Comti.,* t. \. rot 81 · 1169.

2· *Travaux.* — Outre la littérature qui sera indiquée à l'art. Movotiiï.usmi . voir le* différentes histoires <!r la papauté : J. Langen, *Getditchte der ràmischen Kirchr,* t. il. Bonn, 1885, p. 525-535; I*. Grcgorovtus, *Gcschichtr drr SladtHorn fni Àlilldalltr,* 5' « «lit..Berlin. 1903. t.u, p. 142sq.; A. Baxmann. *Die Pohtik der Pupstc* non *(irroor I. bl\ Gregor VU.,* Ivlbcrfeld, 1867, 1.1, p. 175-177; L. Duchesne. *L'Église au* I /· »*Udr,* Paris, 1925. p. 4 11-453; à la suite «lr Duchesne, soit dans ccttc étude, soit dans l'édition du *Libtr,* nous avons admis que le voyage dr Martin, de Home à Constantiniple, avait duré quinze mots. Ce point n'est |*as admis par tous; en particulier Jaffé-Ewald font arriver Martin à Constantinople à In fin «le 653, cf. Jaffé, *Regesta,* p. 232; sur ce detail voir E. Michael, IFann *isl Papsl Martin 1. bel seiner Exilicrung nadt Constantuiople gekommen,* dans *Zeilschr. /tir kat, Ibenl.,* 1892. t. xsr, p. 375, 380. — Sur 1«' concile de 619. I Icfcle-Leclcr<|. *Histoire des condlrs,* t. ni *a,* p. 434-460.

É. A MANX.

2. MARTIN IV. pape du 22 février 1281 au 28 mars 1285. – On remarquera qu'il n'y a pas de papes Martin 11 et Martin HL Trompés par ht similitude des noms. 1rs chroniqueurs pontificaux ont compte comme ayant porté le nom de Martin les deux papes Marin H et Marin IL qui sont devenus Martin 11 rt Martin III» en sorte que le pape de la fin du xiii* siècle a pris le nom de Martin IV.

Simon de Brion (ou de Brie) est français de naissance. bien que l'on n'ait pu déterminer Jusqu'à présent son lieu d'origine; on a parlé tour à tour de la Brie, de la Beauce, de la Touraine. La date où il naquit n'esl pas davantage connue; il devait être de petite noblesse; un de ses frères, Guillaume de Brion, ligure parmi les conseillers de saint Louis. Lui-même, après avoir étudié à ΓI niversité dr Paris, obtient un canonical à Saint-Marlin de 'fours, devient trésorier du chapitre, et, comme plusieurs de scs collègues de l'époque, parvient en 1260 à la charge

importante de « garde du sceau du roi (on disait, par abus, t chancelier »). En 1261. l'rbain IV, qui a pu être autrefois son condisciple, le fail cardinal-prêtre du titre de Sainte-Cécile. C'est en celle qualité que Simon vient plusieurs fois en France, comme légal du Saint-Siège; la plus importante de ces missions est celle de 1261, où sc conclut le traité définitif qui donnait à Charles d'Anjou la couronne de Sicile. Après quoi le légat fut autorisé â prêcher en France la croisade pontificale contre les derniers des I lohenstaufen. Au cours des légations suivantes, Simon eut à juger divers procès où était impliquée 1*1 niversilé de Paris; il pacifia les écoles parisiennes, confirma leurs privilèges, renouvela ct modifia leurs statuts. Sous Grégoire XI et scs successeurs, il demeure un des cardinaux les plus en vue de la cour pontificale.

A la mort de Nicolas 111, après une vacance de six mois, Simon de Brion fut élu ù Vitcrbe le 22 février 1281. Son élection qu'il ne désirait certainement pas lui-même fut le résultat des intrigues de Charles d'Anjou, désireux de voir monter sur le trône pontifical un pape français, prenant le contre-pied de la politique antiangevine de Nicolas III. Au fait, Simon, devenu Martin IV, ne sera guère qu'un instrument aux mains de l'ambitieux roi de Sicile. Il commence par lui rendre de manière indirecte la charge de sénateur de Borne dont Nicolas 111 l'avait contraint de se dépouiller en 1278. Sur le transfert de la dignité sénatoriale â Martin IV, qui la délègue à Charles, voir Polthasl, *Regesta,* n. 21 711 cl 21 715. Ainsi Charles redevenait le seul maître effectif à Home et dans les Étals de l'Église. Ceci n'alla pas sans quelques résistances locales; la Bomagne en particulier fut en insurrection contre l'autorité pontificale pendant presque tout le règne, malgré les sentences d'excommunication cl d'interdit qu'on ne ménagea pas aux rebelles. Home même ne fut jamais entièrement pacifiée, et Marlin IV n'y résida jamais; au lendemain de son élection, abandonnant Viterbe, il s'installa à Orvielo. Des troubles locaux le contraignirent à se transporter ù Monlefiascone, lin juin 1282, d'où il revint ù Orvielo, en décembre; dix-huit mois plus tard, à la Saint Jean-Baptiste de 1281. Il quittait définitivement cette ville pour Pérouse, qui venait de lui faire sa soumission; il y passa les derniers mois de sa vie. Ainsi, même dans l'État pontifical, .Martin ne pouvait obtenir qu'une obéissance précaire.

Cet étal de demi-révolte, contre lequel le pape eut toujours ù lutter, tenait en grande partie au mécontentement que suscitait l'attitude de Marlin IV â l'endroit de Charles d'Anjou. Cette inféodation aux intérêts angevins devait l'entraîner d'ailleurs ù des démarches de bien plus grave conséquence. La première fut la rupture définitive avec Michel Paléologuc. Voir ci-dessus, t. ix, col. 1102. L'excommunication solennelle fut lancée contre lui le 18 novembre 1281 (non le 18 octobre, comme il a été dit à l'endroit cité) avec défense à tous les rois el princes de contracter avec lui alliance ou amitié, Polthasl. n. 21 815; celle excommunication sera renouvelée à diverses reprises. *Ibid.,* n. 21 896: 21 918. Elle avait pour but, dans l'esprit du pape, de faciliter la croisade angevine contre Constantinople, croisade qui, depuis l'arrivée de Charles en Italie, hantait les rêves de l'ambitieux souverain; mais elle se légitimait aussi par des raisons d'ordre rcligieux.il est très certain, et en l'a montré, t. IX, col. 1391 sq., qu'en signant le pacte de Lyon en Γ27I, le basileus n'obéissait pas exclusivement à des raisons désintéressées. Il est remarquable néanmoins qu'un partisan aussi chaud de la papauté que Toloméc de Lucques juge fort sévèrement l'acte de Martin IV; il n'hésite pas à écrire que les malheurs arrivés postérieurement tant à Charles qu'ù l'Église romaine furent mie punition infligée par Dieu. Co/uL *derandum est hic quantum iddetur Dcus reprobate sententiam contra Paleologum prolatam.* **Hist,** *ecet.,* I. .XXL ‹ . \ n.

On sait comment les *Vêpres siciliennes,30* mars 1282, vinrent anéantir tous les rêves de conquête de Charles d'Anjou. Dès qu'il eut connaissance de l'horrible massacre qui ensanglanta toute la Sicile, Martin sévit contre les auteurs cl fauteurs, Polthasl. n. 21 895. Mai* bientôt un péril bien plus grave menurail la domination angevine. Le roi d'Aragon, Pierre 111, de connivence sans doute avec le basileus, débarquait à Païenne, faisant valoir les droits qu'il tenait de sa femme Constantin, fille de Manfred; il était proclamé roi de Sicile, el Charles, qui était venu mettre le siège devant Messine, se voyait obligé d'abandonner Pile. Le 18 novembre 1282, Martin IV proteste contre la tentative de l'Aragonnais, l'excommunie, lui. ses compagnon*, ses* ministres el les rebelles de l'Ile; faute de revenir à résipiscence dans les trois mois, le roi d'Aragon sera dépossédé de ses biens, et l'on pourra même procéder contre son royaume. Polthasl. n. 21 917; texte complet du *Processus* dans *Registre,* n. 276. Celle sommation devait rester sans ellel; Martin le prévoyait bien d'ailleurs, ct dès ce moment, sans doute.il caressait l'idée de la croisade d'Aragon ». En attendant qu'elle pût sc réaliser, il contrecarra de tout son pouvoir le chimérique projet formé par Charles d'Anjou de faire décider de la querelle avec Pierre d'Aragon par un combat singulier, où les deux adversaires a la tête chacun d'une troupe de cent chevaliers se rencontreraient le Irf juin 1283 à Bordeaux. Soit par de* défenses adressées A Charles, soit par une intervention auprès du roi d'Angleterre, Édouard Ier, dont Bordeaux dépendait, le pape s'efforça d'empêcher ce duel. Pièces intéressantes pour l'histoire du duel : Polthasl n. 21 955, 21 981 (*Reg.,* n. 302), 22 006, ces troh lettres à Charles lui-même; n. 22 005. au roi Édouard En fait le duel n'eut pas lieu, bien que Charles sc fût rendu à Bordeaux pour la date indiquée, nu mépris de la défense pontificale. C'est par d'autre» moyens, plus efficaces à son sens, (pie Mart in entendait détourner le péril aragonnais. Le 21 mars 1283 il déclare Pierre dépouillé de son royaume ; *Priotintes exponimus eadem regnum et terras occupandas catholicis;* jette l'interdit sur toutes scs terres, défend à tous ses sujets de le reconnaître pour roi. Pglthast, n. 21 998 (*Reg.,* n. 310); sentence renouvelée, trois semaines plus lard, le jeudi saint. Polthasl, n. 22 013. Le 27 août le cardinal de Sainte-Cécile recevait mandat d'entrer en pourparlers avec le roi de France, Philippe le Hardi, el de lui offrir pour l'un de ses 111* le royaume d'Aragon el le comté de Barcelone. *Ibid.,* n. 22 061(— *Reg.,* n. 155). On lira avec intérêt les conditions mises par Martin au transfert de la couronne d'Aragon à un fils de France et les termes du serinent imposé au futur souverain. On remarquera aussi k» raisons invoquées par le pape pour justifier son acte; elles ressortissent moins au droit divin, qu'au droit féodal. (L'est surtout parce que Pierre a manqué ù ses devoirs de vassal de l'Église romaine (son nicul avait fait hommage du royaume à Innocent 111), qu'il est privé de façon définitive de ses droits souverains. Nous n'avons pas à dire ici comment l'olÎW de Martin V aboutit ù une acceptation de la France, ct ù la désalrcuse expédition d'Aragon de l'été 1285> » grand elfort Inutile, dit Ch. V. Langlois, qni coûta à la France non seulement de l'argent cl du sang, mui* quelque chose de la renommée d'équité que saint Louis avait acquise ■. Dans E. Lavissc, *Histoire de France,* t. ni *b,* p. 117. D'ailleurs Marlin IV, pas plus que Charles d'Anjou, ne connut ni les premiers succès de la croisade d Xragon », ni son lamentable

échec : Charles, après un assez long séjour en I rance, retourna dans son royaume pour y apprendre lu captivité du prime de Salernc, son Ills (mai 1284) ct mourir (janvier 1285). Martin IV lui survivait à peine trois mois.

On peut juger si, dans une telle complication de la politique occidentale, le pape eut le loisir de préparer la croisade contre les Sarrasins que le concile de Lyon avait inscrite à l'ordre du Jour de la chrétienté. Sans doute, au début de son règne, il avait pressé assez vivement la collecte des décimes qu'avait ordonnée le concile. De nombreuses lettres sc rapportent a cet objet; on signalera au moins celle qui est relative à la perception en Norvège, de la dime d'Islande, des lies Faroe cl du Groenland. Polthasl, n. 21 858 (*Reg.,* n. 119). Mais bien des résistances se faisaient sentir surtout en Allemagne, voir *Reg.,* n. 152-155; en plus d'un endroit l'on sc demandait si, au lieu de servir a délivrer la 'l'erre sainte, l'argent rassemblé n'irait pas aux caisses toujours vides de Charlei d'Anjou. En une circonstance tout au moins la politique de Martin IV remporta un vrai succès. Il parvint à faire triompher, contre ses Ills qui s'étaient révoltés, le roi de Castille, Alphonse X. Voir Polthasl, n.21 975 *(Reg.,* n. 300), 22 055, 22 056. Avec les autres souverains de l'Europe les relations de Martin IV furent pacifiques; le roi Ladislas de Hongrie avait fait la paix avec le Saint-Siège; Rodolphe de Habsbourg, élu roi des Romains depuis 1273 cl reconnu au Concile de Lyon, ne vil pas s'avancer beaucoup, sous le pontifical de Martin, l'affaire de son couronnement. Les rapports avec la France furent excellents et le meilleur gage (pie le pape lui donna de sa bonne volonté fut de commencer le procès de canonisation de saint Louis. Voir Polthasl, n. 21 823 n. 84) el 21 822 *(Reg.,* n. 85). — Très porté vers les ordres mendiants, Martin IV les favorisa de toutes manières et les employa souvent. Il mourut à Pérouse le mercredi de la semaine de Pâques, 28 mars 1285. et fut enterré dans la cathédrale de cette ville.

Si les historiens sont généralement sévères â l'endroit d'un pontife trop dominé par les préoccupations politiques, le peuple chrétien ne laissa pas d'admirer la dignité, on pourrait dire, la sainteté de sa vie : divers miracles, prétendent des conlcmporains, auraient eu lieu sur son tombeau.

Sources. Pot thast, *Regesta ponttf. roman.,* t. n. p. 1756-1795; />> *Registres de Martin* /V, publié* par les membres de Γ École française de Borne (pas complets). Il \ n deux biographies de Martin IV, contemporaines des événements : l'une du continuateur de Marlinus Polonus, dans *Monum. Gtrm. hist., Script.,* t. XXII. p. 177-1X2, l'autre par Bernard Guy, dans Munitori, Zlrr. *liai. script.,* t. m *a,* col. 603-610 (1rs deux textes reproduits dans L. Duchesne, *l.e Liber pontilirait»,* t. n, p. 159-165); il y n aussi une notice dans Toloinée do Lacques, *Ilislor. reeles.,* 1. X X IV. c. i-.xn, thins Munitori, t. m. roi. 11X5-1190; Itaynaldi, . InnafOS rcr/ri., an. 1281-1285.

Travaux. — .Aucune monographie d'ensemble; notice* littéraires, toutes Insullisantes, dans Du Bouluy, *Ilislor. I nivers. Paris,* t. ni, p. 693; E.du Pin, *Hiblioth. des auteurs eccUs.,* t. v, p. 56; I ubricius. *Historia media et In/imir latinitatis,* I. v, p. 107-193; *IHstoin littéraire de la France,* t. xix, p. 3X8-391. Sur les origines de Martin IV, voir Em. Choullicr, *Recherches sur la vie...,* dans *Revue de Champagne,* 1878, t. iv, p. 15-30.

E. Amaxs

3. **MARTIN V,** pape du 11 novembre 1117 au 21 février 1 131. On a déjà exposé longuement les circonstances dans lesquelles sc produisit l'élection de Martin \, voir l'article Constance *(Concile de),* I. m, col. 1211-1213, il suffira dans le présent article d'étudier certaines particularités de son pontilical

1· Ao *question conciliaire.* Il s'en fallait de beaucoup que les germes de discorde introduits dans la chrétienté â l'époque du Grand Schisme d'Occident eussent été étouffés par le concile de Constance qui, pourtant, avait rétabli la paix el l'union dans l'Église romaine. Au cours des divers synodes tenus a Paris sous Clément VII el Benoît X1 H, lors des conciles rie Pis? ct Λ Constance même, les passions avaient été trop violemment excitées contre la papauté pour que celle-ci n'en ressentit un contrecoup quelconque; lee esprits s'étaient trop fortement convaincus de la nécessité de la réforme de J Église c dans sa tète cl dans scs membres · pour que les papes, si habiles fussent-ils, pussent sc dérober a l'accomplissement de cette lourde tâche Enfin, sc posait le plus dangereux problème dogmatique. de la solution duquel dépendait l'avenir du Saint-Siège. Dans l'étal d anarchie où le Grand Schisme avait jeté le monde chrétien, le salut étail venu de la réunion d une assemblée conciliaire qui avait enregistré l'abdication de Jean XXHI et celle de Grégoire XII, prononcé la déchéance de iknoll XIIL réglé la tenue du futur concile dans des conditions anormales et inconnues du passé, élu finalement un pape incontesté Deux décrets rendus dans les iv· et v· .sessions du concile de Constance (30 mars cl 6 avril 1415) ainsi que dans la xxxix· (9 octobre LH 7) laissaient percevoir les intentions des Pères. Il y est dit : «Toute personne, même un pape, est tenue, peut être contrainte d'obéir aux décrets d'un concile général légitimement assemblé, en ce qui touche la foi, l'union cl la réforme... Moins de cinq ans après la clôture du présent synode, un nouveau concile général sera célébré; puis un troisième dans les sept ans qui suivront la clôture du deuxième; après quoi les conciles généraux *c succéderont régulièrement de dix en dix ans. Mansi, L XXVII, col 585. 5'h» (I 1159.

Les théologiens qui avaient présidé â la rédaction de ces décrets, réclamaient implicitement que l Église romaine fût désormais administrée par le pape sous le contrôle des conciles el que, cessant d'être une monarchie absolue, elle devint une sorte de république ou de monarchie constitutionnelle. Ces théories qu'au xv· siècle il était loisible de soutenir sans courir le risque d'être accuse d'hérésie, étaient professées ou partagées par les meilleurs esprits du temps, par un .Eneas Sylvius Piccolomini qui sera pape sous le nom de Pie 11, parle cardinal Louis Aleman qui méritera les honneurs de la béatification el aussi, détail plus piquant, pratiquement par l'élu lui-même; le cardinal Othon Colonna, après avoir reçu la pourpre d'innocent VIL n'avalt-ll pas participe au concile de Fisc, travaillé au procès canonique de Grégoire XII, donné sa voix â Alexandre V, concouru à la ruine de la for-

Qu'adviendrail-11 de l autorité pontificale, si triomphaient les idées émises plus ou moins nettement à Constance ct que les faits semblaient avoir consacrées? Dépositaires d'un pouvoir restreint, les papes seraient tenus de rendre compte de leurs actes à une autorité • intermittente, mais supérieure ». ct cela à certaines époques déterminées. C'était la perte de toute liberte d'action; c'était la mise en pratique de la dangereuse théorie de la suprématie du concile sur le pontife romain. 5 eut-il jamais pape a se trouver dans une situation plus embarrassée et plus grosse de pénis? Heureusement Martin \ ne sc montra pas inférieur à la tâche. Tout d'abord la profession de foi qu'il souscrivit ne contint aucune allusion ù la doctrine conciliaire ni non plus â l'assemblée de Constance. Le 10 mai 1 118. une constitution non publiée, et qui embarrassera fort Bossuet cl les gallicans, proclama les vrais sentiments du pontife. Mécontents de la décision prise au sujet du libelle de l'alkcnberg. les ambassadeurs de Pologne avaient ose en appeler au concile

futur. Martin V répliqua : « Il n'est permis à personne d'en appeler du juge suprême, c'est-à-dire du Saint-Siège, du pontife romain, vicaire de Jésus-Christ, ni de se dérober à son jugement dans les affaires de foi; celles-ci, en effet, étant plus importantes doivent être déférées au tribunal du pape. » N. Valois, *Le pape et le concile,* t. i, p. xxiii, Il y avait là Gerson ne s'y trompa pas une négation radicale de la supériorité du concile sur le pontife romain.

Malgré tout. Martin V se conforma à la teneur du décret *Frequens* promulgué dans la iv session du concile de Constance, et convoqua dans les délais prescrits un concile général à Pavie (22 février 1123). Quatre légats l'y devaient représenter.

Les circonstances servirent à souhait le pontife; la peste se chargea de disperser les rares prélats qui avaient répondu à son appel et qui avaient ouvert rassemblée le 23 avril 1123; les Pères se transférèrent à Sienne, choisie pour séjour par les légats. Ce détail a son prix, car il marque l'intention formelle du pape de rétablir la suprématie du Saint-Siège.

A Sienne, où le concile commença ses séances le 21 juillet 1123. la nation française montra une vive hostilité contre la papauté, en proposant des réformes attentatoires aux prérogatives dont cette dernière avait joui jusque-là; c'est ainsi qu'on émit le vœu de la suppression des taxes pontificales, des provisions apostoliques, des commendes, qu'on parla d'obliger le pape à choisir les cardinaux sur une liste de candidats présentés par les nations, etc. Le programme passablement révolutionnaire des Français entraînait donc l'amoindrissement notable du pouvoir pontifical. Les légats du Saint-Siège comprirent le danger de pareilles tendances; à la faveur de la division qu'ils réussirent habilement à semer parmi les Français. ils prononcèrent à l'improviste la dissolution du concile, le 26 février 1 12 L La chose fut facile : le clergé de France n'avait été que très maigrement représenté; l'ambassadeur du roi d'Angleterre qui était Jean de Hochetaillée, archevêque de Itouen. avait secondé les légats; quant à Charles VU, il n'avait délégué aucun représentant officiel; seule, l'I'niversité de Paris avait mandé à Sienne quelques-uns de ses plus fameux docteurs connus pour leur farouche gallicanisme.

La nation française avait eu le dépit de voir écarter et échouer tous scs projets; elle remporta de Sienne une profonde rancœur contre le Saint-Siège; exploitant habilement le besoin de réformes dont souffrait l'Église, elle releva la tête; force fut à Martin V de convoquer le prochain concile à Bâle. Lc.% bulles du 1" février I 131, qui désignaient le cardinal Julien Cesarini comme président de la future assemblée, contenaient des précisions importantes : le légat *a latere* possédait non seulement le droit de diriger la réunion, mais encore de la disperser ou d'en placer le siège dans une autre ville» voire hors d'Allemagne. *Monumenta conciliorum generalium secuit decimi quinti.* Vienne, 1857, t. t. p. G7 et t. n. p. 53.

Le 21 février suivant. Martin V mourait, conscient sans doute d'avoir travaillé avec énergie à maintenir ct a restaurer les droits souverains du. Saint-Siège. Quand bien même il avait dû convoquer le concile, il avait su lui tenir tête, le diriger, le briser, au besoin, en tout cas ne jamais capituler devant lui A l'égard de*· cardinaux la politique suivie par le défunt n'avait pas varié : autant les Pères de Constance avaient projeté d'accroître leurs prérogatives et de faire attribuer au Sacré-Collège l'approbation de tous les actes pontificaux, autant Martin V s'ingénia à cantonner les cardinaux dans leur rôle et à les tenir à l'écart de *cs desseins. (L Pérouse, *Le cardinal Aleman,* p. 89-90. En un mot. il sut se montrer le chef «le l'Église.

2° *La question bêne/iciule.* La question bénéfl-claie, au début du xv· siècle, revêtait une importance particulière. A la faveur du Grand Schisme d'Otddent, les chapitres cathédraux et les collateurs ordinaires voulurent rentrer en possessum des droiti dont le Saint-Siège les avait graduellement dépouillés, à partir du xr siècle. Ils réclamèrent avec énergie k retour au droit commun, c'est-à-dire le rétablissement des élections épiscopales cl abbatiales, et la liberté des collations des bénéfices mineurs au profit des ayants droit. Leurs suggestions furent accueillies avec empressement par les contemporains qui pensaient que, pour faire cesser le schisme, il convenait de supprimer aux pontifes des obédiences rivales toutes sources d'influence, en particulier la collation de* bénéfices. D'autre part, durant cc néfaste schisme, le salut avait paru venir des pouvoirs royaux. N'était· ce pas, grâce à eux. en définitive, que le concile de Constance avait eu lieu ? Celte intrusion en matière ecclésiastique comporta de graves conséquences. Ixs rois s'entremirent dans la collation des bénéfices. Ils tinrent leur clergé entre leurs mains de telle façon qu'en Europe se constituèrent des sortes d'Églhes d'État avec leurs libertés et leurs coutumes.

Martin V essaya de reprendre les avantages perdus Dès le 12 novembre 1117, il rédigea de nouvelles règles de chancellerie qui tendaient à rétablir le régime en vigueur au siècle précédent. Les réserves de bénéfices et les grâces expectatives reparurent. Mais les protestations que soulevèrent ces mesures obligèrent le pape à négocier avec les nations représentées à Constance. Les débats durèrent longtemps; ils faillirent tourner au tragique de telle sorte que le pape se résigna à passer, le 15 avril 1 118, avec scs adversaire* des concordats particuliers dont il a été précédemment parlé. T. m. col. 1217-1219. Le concordat allemand laissait aux chapitres ct aux collaleurs ordinaires le droit de conférer, de façon exclusive. « les dignités majeures après les pontificales dans les églises collégiales <; quant aux autres bénéfices, la collation appartenait alternativement aux papes et auxdils collatcurs ordinaires. L'alternative figura également dans les concordats espagnols, français cl italiens, mais les collalcur» ordinaires étaient plus favorisés, puisqu'ils pouvaient désigner les titulaires des dignités majeures dans les églises cathédrales et collégiales, des prieurés, doyennés et prévotés conventuelles, dans les maisons comptant au moins dix religieux. Déplus, d'après le concordat allemand, la papauté s'interdisait l'usage des grâces expectatives à l'égard des bénéfices réguliers et, d'après les autres concordats, relativement aux offices claustraux, possédant un revenu net inférieur à quatre livres tournois ainsi qu'aux fondations charitables. J. Sznuro, *Les origines du droit d'alternative bénéficiale,* p. 68-70. J·

Hormis les exceptions spécifiées par les consli* tulions *Ex débita* de Jean XXII et *Ad regimen* de Benoît XII, relatives au droit de réserve, Martin \ rétablit les élections dans les chapitres cathédrauxel monacaux et promit de confirmer celles qui auraient lieu dans les églises cathédrales, les monastères exempts et les abbayes dont les revenus excédaient 20(1 livres tournois.

Le concordat anglais était non moins préjudiciable au Saint-Siège, car il laissait en fait en vigueur le *Statute of provisoes of benefices* promulgue en 1351' B. Huebier, *Die Canstanzer Reformation und dir Concordate von t Its,* p. 115 el 207.

Les conventions signées en 1 H8 restreignaient considérablemenl l'autorité pontificale qui, au xiv· siècle, avait joui d'une omnipotence incontestable. Affaiblie par les malheurs du Grand Schisme d'Occidcnl. la papauté perdait les avantages qu'elle avait pénible

ment acquis jusque-là. Que restait-il de la thèse professée en 1265 par Clément IV. a savoir que lui appartenait « la pleine disposition des dignités, offices ct bénéfices ecclésiastiques ? *Corpus juris canonici, in Sexto.* lib. III, tit. is, *Dl j>ro l>en<h\,* <. 2.

Martin V. il est vrai, escomptait regagner les avantages perdus. Sauf le concordat anglais qui avait été conclu à perpétuité, les autres conventions n'avaient qu'une durée de cinq années! Les événements semblèrent tourner en sa faveur. A l'expiration du terme, des négociations s'ouvrirent. Dans la partie de la franco soumise à Γ \nglclerre, Martin V. par l'accord du 13 avril 1 125. ne laissa plus aux collatcurs ordinaires que la collation des bénéfices mineurs vaquant dans les mois de mars, juin, septembre et décembre. De plus, un grand nombre de bénéfices tombaient sous le coup des réserves pontificales. L'accord de 1425, venant à échéance en 1130, fut renouvelé cette année même. N, Valois, *Histoire de la pragmatique sanction de Bourges,* p. xxvn.

Dans les provinces françaises, qui reconnaissaient Charles VU, tout autre fut l'altitude du gouvernement royal : ayant d'abord affiché une indépendance absolue à l'égard du Saint-Siège, il tenta de s'en rapprocher, puis se repentit de son esprit de conciliation et enfin conclut la convention de (ienazzano (21 août 1126), similaire, sauf certains détails, à celle qu'avail agréé le régent anglais pour les bénéfices mineurs en 1125. Quant aux élections, elles étaient réglées à peu près dans les mêmes termes qu'en 1418. N. Valois, *op. cit.,* p. xi.i-xi.iii. Ce nouveau régime, qui marquait une victoire pour la politique de Martin V, resta en vigueur jusqu'à la mort du pontife.

En Allemagne, la situation resta tendue. Les collaleurs ordinaires trouvaient de sûrs alliés en la personne des princes séculiers; quant aux chapitres, ils pratiquèrent plus souvent qu'ailleurs les élections épiscopales ct abbatiales. Il faudra attendre de longues années avant que la question bénéflciale se règle, encore ne le sera-l-cllc point à l'avantage du Saint-Siège, lors de la signature en 1418 du concordat de Vienne par Nicolas V.

3· *La dévotion au nom de Jésus.* En 1121, saint Bernardin de Sienne, prêchant à Bologne, inaugura une nouvelle dévotion, celle du monogramme du nom de Jésus. Au centre d'un soleil, entouré d'un cercle, les trois lettres 1 H S étaient peintes. Les foules italiennes s'empressèrent de faire représenter la pieuse Image à leur usage particulier. Les municipalités, telle celle de Sienne, les imitèrent et placèrent sur les monuments publics h· monogramme devenu célèbre, qui figura aussi tant sur le frontispice qu'à l'intérieur des églises. Les tablettes qui en étaient ornées plus magnifiquement servaient dans les processions solennelles. Enfin, les auditeurs de frère Bernardin sc prosternaient habituellement devant l'étendard qui le reproduisait et que le prédicateur brandissait à la fin de scs sermons.

Cette inbc en scène choqua quelques esprits chagrins et des religieux jaloux du succès obtenu par Bernardin. On le dénonça en cour de Borne. La nouvelle dévotion poussait, disait-on, à l'idolâtrie et encourageait la superstition; elle détournait par surcroît le peuple du ruite de Jésus même ct nuisait à la révérence due à la Croix. Durant le carême de 1127, frère Bernardin reçut l'ordre de comparaître devant le pape. 11 lui fut facile d'établir la légitimité de la dévotion prônée par lui. Au Heu de la condamner Martin V l'approuva. Les clercs pontificaux reçurent l'avis d'avoir à porter ostensiblement le monogramme de Jésus, au cours d'une procession qui sembla une cérémonie de réparation. Γ. Vernet. *Martin V et Bernardin de Sienne,* dans *L'l'nivcrsité catholique,* nouvelle série, t. iv (1890). p. 563-591.

4· *Martin* V *ct les Juifs.* Le pape fit preuve de modération a l'égard des Juifs cl abolit les mesures vexaiolrcs prises contre eux par Benoit XIII. C'est ainsi qu'il interdit a deux reprises différentes, en l 122 ct 1429, les prédications violentes contre eux. l'nc mesure doit surtout être signalée : la promulgation de la défense de baptiser, contre le gré des parents, les enfants n'ayant pas atteint l'âge de douze ans, sous peine d'excommunication encourue *ipso jacto.* Un cas bizarre sc présenta : un juif converti demanda l'autorisation à scs deux petits-fils, quoique son fils et sa bruc s'y refusassent. Martin V répondit par l'affirmative. Il invoqua, pour légitimer sa décision, les usages juifs qui plaçaient toute autorité entre les mains du père, voire dans celles du dernier ascendant direct; l·. Vemct. *Martin V et les Juifs.* dans *Remte des Questions historiques,* t. u (1892), p. 373-123.

1· *Sources.* — IL Dubndlc, *Suppliques du pontifient de Marlin* V. dans *Bulletin de la Société de la province de Cambrai,* Ullc, 1922; M. Tnngl, *Die pdpslllchen Kanzlei-Hrdiiungcn cnn rJ00-L»00,* Inspniek, 1894; E. son Oftenthal, *Die pâpstlichen Kunzleireqeln* non *Johannes XXII bis Xiculaus* V, inspniek. 1888; Bourgeois du Chastenct, .Vouor/fc *histoire du concile de Constance,* Paris, 1718; H. Finkc, *Acta conciIi Constanciensts.* Munster· 1896-1920» t. ı-m; Mansi, *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio,* t. xxvn ct xxvin; (Mercati)· *Baccnltd di concordati su materie ecclesiastlche Ira la Santa Sedr e le uulunta ciinli,* Home, 1919.

2° *Travaux.* — G. Pérouse, Lr *cardinal Diuis \leman président du concile de Bâle et la fin du Grand Schisme,* Paris, 1904 (cct ouvrage contient une riche bibliographie); N. Valois. *La crise religieuse du Λ'l · siècle. Le pape et le concile {léJS-1140).* Paris, 1909, t.I'r (ouvrage qui renouvelle la question); du même. *La France et Ir Grand Schisme d'Occidml,* Paris. 1902. t. iv; du même *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges sous Charles VII,* Paris. 1906; Ilefde, *Histoire des conciles,* traduct. Leclercq· Paris, 1916, t. su a; B. Hucblcr. *Die Construise? Hefonnation und die Concordate von IIJS, Ixipzig.* 1867; L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age,* Paris, 1911, 1.1, p. 223-291 ; à celte édition il faut préférer l'original allemand qui a subi une certaine refonte en 1925, *Geschichte der Papste im Zeitalterder Renaissance bis zur \\ ahl Puis It; Martin* V. *Eugen /V, \ihdam* V, *Kalirtus ///.* I ribourg-en-B.; .1. Sznuro. *Ixs origines du droit d'altrrnaUi^e bénéficlaie.* Le Puy, 1921; .L Haller, *England und Rom tinter Martin* V, dans *Qtiellcn und Forschungtn au.\ italienischen Archiven und Bibliothekcn,* 1905, t. vu: p. 249-304; X. Mengozzi, *Papa Martino \ ed il eoncilio ecunu nico di Siena,* Sienne, 1918; II. Belléc. *Polen und die nimischc Kurte in der Jahren IIH-HJI,* Berlin, 1911; Γ. Veniet, *Martin* I* *et Bernardin de Sienne,* dans rCniiarsifr *catholique,* nouvelle série, (1890), t. n. p. 563-594; *Is pajic Martin* V *et tes Jui/s,* dans *Rcnur des Questions historiques.* 1X"2. t n. p 373-123.

G. Mo l iat .

4. MARTIN DE ALCOLEA, chartreux espagnol, né vers 1596 à Eucnlc e) Sanz de Talamanca. lit profession au monastère du Paular. diocèse de Ségovic. le 31 mal 1632, ct mourut saintement à la chartreuse de Grenade le 5 septembre 1672. Il a publié les œuvres de théologie morale du B. P. Antonin Diana, théatin. disposées dans un ordre plus logique, avec des notes marginales cl des tables copieuses. *JL P. J). Antonini Diumr. Cler, Reg. Opéra omnin, seu Besoltilioncs morales,* etc. Lyon, 1666, 1667 ct (peut-être) 1669. 9 vol. in-fol. — *Erratorum sytoa qmr irrepserunt in Indices novem tomorum JL P. JL Antonini Diam?, secundum novam ordinationem Patris Atcoleiv impressum Lugduni 1667. diliipnhssimr collecta ab Auctore ejusdem ordinationis, ejusque jussu in lectorum gratiam in lucem edita,* Lyon, 1669, in-12. Il y a eu un autre tirage in-fol., Lyon. 1669, et c'est grâce à cc supplément que les éditions suivantes sc

composent de dix lonics in-fol., Lyon, 1680; Venise, 1697, 1698 et 1728.

Morozzo, *Theatrum chronolog. S. Ord. Carfus. ;* dom Le Vasseur, *Ephemcrirfrs Ont, Curtus,»* t. m. p. 196-197. Antonio, *Bibliuth. hfapana n< ra,* t. n, p. 80,

S. Autoni·:.

5. **MARTIN D'ALNVICK,** fut le 32· lecteur franciscain à ΓI nIversité d'Oxford. *Analecta franciscana,* Quaracchi. 1885. t. î, p. 270. Le 26 juillet 1300, il est au nombre des frères mineurs pour lesquels le provincial d'Angleterre. Hugues de Hcrtcpol. sollicite de l'évêque de Lincoln. Jean Daldcrbey, l'autorisation d'entendre les confessions nu couvent d'Oxford. A Wood, *Historia et antiquitates universitatis Oxnniensis,* Oxford. 1671. 1.1, p. 79. I ne indication du ms. lat de la Bibliothèque d'Etat de Vienne établit que les seize questions sur In puissance ordonnée et absolue de Dieu, ajoutées dans le ms. Chlgi *IL wi, 1N* au *Commentaire sur le I*T livre des Sentences* de Guillaume de Ware sont de lui. H est certain qu'il rédigea lui-même un cuvage sur le *Livre des Sentences,* car Jean de Reading, l'un de ses successeurs à Oxford, cite son sentiment sur le caractère pratique de la théologie dans son *Commentaire* inédit, conservé dans le cod. Corn*. *Sopp, D. t* r, .95, fol. 102 r% de la Bibliothèque nationale de Florence. Peut-être est-il aussi l'auteur d'un groupe de *Questions* ajoutées au *Commentaire, sur le Ih livre des Sentences* de Guillaume de Ware et contenues uniquement, semble-t-il, dans le ms. Plut. *31,* dext. f, fol. 151γ··157γ·. de la Bibliothèque Laurentienne de Florence, avec la note suivante : *Hic terminantur quiestioncs Wari quas dixit super 2 libro : reliqua sunt addita ab alio usque in finem secundi,* M. A. Little, *The Grey Friars in Oχ/ord,* 1892, p. 161. a aussi signalé que le cod. lat. *l69S,* fol. 36-87. de la Bibliothèque d'Etat de Vienne contient plusieurs écrits sur la logique attribués à Martin l'anglais, sans toutefois se prononcer sur le bien fondé de cette attribution

É. Loxgphé.

6. MARTIN DE BRAGA (Saint), mort en 580. — 1. Vie. IL Œuvres.

I. Vie. - - Comme son illustre homonyme. Martin de Tours, il est originaire de Pannonie, où il a dû naître entre 510 et 520. On sait fort peu de choses sur sa jeunesse. Les diverses sources, que l'on trouvera énumérées ci-dessous, indiquent qu'il a séjourné quelque temps en Orient, ce que confirme d'ailleurs la connaissance qu'il a du grec. 11 a sûrement visité la Terre sainte, peut-être s'y est-il consacré alors à la ne monastique dont on sait qu'elle était alors extrêmement développée en ces régions, (.'est d'Orient que Marlin est venu, par mer. dans le royaume des Suèvcs, fondé un siècle et demi plus tôt dans l'angle nord-ouest de la péninsule ibérique. Il est impossible de savoir quelles raisons l'avaient déterminé à ce voyage, mais Grégoire de Tours, un contemporain, note que la venue de Martin dans le royaume suève coïncide avec l'arrivée en ce pays des reliques du grand saint Martin que les envoyés du roi Chararich étaient allés chercher à Tours. La Providence, dit Grégoire, avait très évidemment ménagé celte coïncidence.

On sait que les Suèves étaient arrivés païens en grande majorité, aux environs de 110; assez vite une partie des envahisseurs s'étaient convertis au catholicisme; niais, au début du vi· siècle, sous l'influence de* Goths, le royaume des Suèvcs (qui achevait de m constituer en annexant à la Galice, son habitat primitif, le nord du Portugal actuel) était passé â l'arianisme. Voir Isidore de Séville. *Historia de regibus Gothorum,* η. 90. /... t. lxxxiii. col. 1081. Au milieu du vi· siècle, au dire d'Isidore, le roi Théodcmir (qui est peut-être le même que le roi Chararich dont parle Grégoire de Tours) s'était senti incliné vers le catholicisme. Pour obtenir la guérison de son lib et conjurer une épidémie de lèpre qui sévissait chez les Suèves. il avait ru l'idée de recourir Λ l'intervention du grand thaumaturge des Gaules, saint Martin de Tours, dont il avait fait demander des reliques. Le rétablissement inespéré de son enfant, avant même que les précieuses reliques (il s'agissait non de parcelles du corps de Martin, mais de linges ayant touché son tombeau) fussent arrivées en Galice, avait amené la conversion du roi laquelle déterminerait rapidement celle de la nation.

C'est dans ccs conjonctures que Martin aborde nu royaume des Suèvcs; les témoignages de Grégoire de Tours et d'Isidore de Séville ne laissent pas de doute sur la part considérable qu'il eut au mouvement de conversion, bien qu'ils ne précisent pas les moyens mis en œuvre. On peut songer à une action profonde qu'aurait exercée sur l'esprit du roi un étranger, venu de loin et entouré du prestige que donnent la science et la sainteté. Il y cul plus encore : l'impulsion vigoureuse donnée au catholicisme, lequel végétait soit dans l'ancienne population, soit même chez plusieurs des Suèves. Le monastère de Dumio, que Martin fonda non loin de Braga peu après son arrivée, a dû exercer à ce point de vue une grande influence. Martin qui, naturellement, en avait été le premier abbé, ne larda pas à être élevé ù la dignité épiscopale, devenant ainsi évêque-abbé, ce qui n'est pas inouï ù l'époque. C'est en qualité d'évêque de Dumio qu'il assiste au I,r concile de Braga en 561, la première assemblée épiscopale qui sc tint après la conversion du roi au catholicisme. Dans les années qui suivirent Martin fut élevé au siège métropolitain de Braga, le seul qui existât dans le royaume; mais, avec un profond désintéressement. il comprit qu'il convenait de diviser cette province ecclésiastique trop considérable; le siège de Lugu fut érigé en métropole, avec la moitié nord du royaume pour ressort, tandis que la moitié sud restait sous la juridiction de Braga. Telle est la situation qui apparaît au II· concile de Braga, tenu en 572 et dont Martin dirigea les délibérations, il mourut une dizaine d'années plus lard, sans doute en 580. Le martyrologe romain en fait mention le 20 mars.

II. (Euvbes. - 11 reste de Martin un certain nombre d'écrits, généralement courtset témoignant avant tout de préoccupation d'ordre pratique; ils montrent du moins que la réputation de l'évêque de Braga n'est pas surfaite. Grégoire de Tours, qui semble avoir été en relations personnelles avec lui. écrit : *Nulli secundus suis temporibus habebatur. Hist. Franc.,* V, xxxvm, *P. L.,* I. lx xi. col. 352; le poète Fortunat, ayant reçu de Martin une lettre, célèbre les mérites littéraires de son correspondant, sur le mode dithyrambique. *Miscell.,* V, î et n, *P. L.,* t. lxxxvui. col. 177 sq. Un peu plus tard, Isidore de Séville le qualifie en deux mots : *fide et scientia clarus. Hist, de reg.,* 91. *P. L.,* t. Lxxxin, col. 1082. La même Isidore a eu en main quelques ouvrages de Martin qu'il mentionne nu *De viris HL,* n. 35. *ibid.,* col. 1100. Ces écrits ne sont malheureusement pas rassemblés d'une manière suffisante· Ils peuvent sc répartir de la façon suivante.

Ie *Droit ecclésiastique.* – On a dit plus haut que Martin fut le grand inspirateur du br concile de Braga; on pourrait donc porter à son compte les canons publiés par celte assemblée et reproduits dans les collections conciliaires. Voir J. S. d'Aguirrv, *Collectio maxima conciliorum Hispania:* (citée d'après la 2· édit.), t. m, col. 203-206 et Mansi, *ConciL,* t. ix. col. 835-811. Martin, par ailleurs, rassembla, mit en ordre cl traduisit, peut-être en vue de ce même synode, une petite collection de canons conciliaires orientaux.

I ne courte préface dédiant le recueil à Nitlgès, évêque de Lugo, indique clairement le but que s'est proposé l'auteur : rendre accessible aux occidentaux lit législation ecclésiastique déjà élaborée par l'Oricirt. Ces *Capitula Martini* d'arilcurs. n'utilisent pas seulement les .sources grecques (conciles de Nfcéc, Ancyrc, Néocésnréc, Gangrcs. Antioche. Laodicéc), mais aussi des décisions occidentales : Ier concile de Tolède, 1·' concile de Bragn. Cf. Fr. Maassen, *G'r-sehichte der Quellen and Litteralur des kan. Redite,* t. i. p. 802-80G. Certains *capitula* dont on ne trouve pas les sources pourraient être de Martin lui-même La collection est divisée en deux parties : devoirs des ecclésiastiques, devoirs des laïques. Le fait qu'elle a été Insérée dans la fameuse *IHspana* en a favorisé la diffusion. Texte dans d'Aguirre, *toc. cil.,* col. 212-219; .Mansi, *Concil*., L ix, col. 845-860. - A ces textes proprement canoniques, on peut joindre la consultation donnée â un évêque nommé Boniface : *De trina mer·sionc,* publiée d'abord par d'Aguirre, *op. cit.,* col. 402-103, et reproduite dans Florez, *Espana sagrada,* I. xv, p. 423-426. Cette lettre. Importante pour l'histoire de la forme du baptême, répond aux scrupules d'un évêque, qui demande à Martin si la triple immersion n'est pas d'importation arienne, cl si elle ne devrait pas être remplacée par l'immersion unique. A quoi l'évêque de Braga répond : Si la triple immersion était pratiquée en Invoquant à chaque fois, d'une manière séparée, le nom du Père, puis le nom du Fils, puis le nom du Saint-Esprit, elle aurait Incontestablement une signification arienne, car elle semblerait accentuer la division des personnes, au point d'en nier la consubstantialité. Mais l'immersion pratiquée trois fois de suite, en invoquant *le nom* (au singulier) du Père, du Fils et de l'Esprit, est tout â fait conforme à la tradition catholique. Lui préférer, sous prétexte d'éviter toute contamination arienne, l'immersion unique, ce serait aller vers le sabellianisme; aussi bien, *in uno nomine unitas substantia·, trina vero merstone distinctio trium ostenditur personarum.* On sait (pie le pape saint Grégoire I<r se montrera plus libéral que Martin et acceptera que l'Espagne use de l'une et de l'autre coutume, *Epist.,* 1. xI iii, P. *L.,* t. i.xxvn, col. 197. — Enfin on rattachera ici le très court opuscule *De Pascha, P.* ?... t. i.xxii. col. 49-52. où, sans établir les règles du comput pascal. Martin cherche à en justifier le principe : Pâques n'est pas une fête fixe, et il n'y a pas Heu de s'arrêter ù la pratique de plusieurs évêques gaulois qui. Jusqu'à ces derniers temps *(usque ante non multum tempus}* célébraient toujours la fête ù la date du 25 mars (pour s'être montré cou Haut en de faux actes conciliaires, Martin impute gratuitement cette erreur aux évêques gaulois). La fête doit se régler par la considération tant du cours de la lune que du dimanche. Pâques est la fête du premier mois, et le premier mois ne peut être que celui qui commence le 22 mars (à l'équinoxe) et sc termine le 21 avril; la solennité pascale ne peut donc se célébrer qu'entre ces deux dates. Il est â peine utile de faire remarquer que ce comput pascal était des lors abandonné en Italie.

2· *Ascétique et morale.* Martin s'est surtout consacré à la formation religieuse et morale de ceux qui dépendaient (le lui. D'une part dans son monastère de Dumio il doit â ses moines un enseignement ascétique. Il y pourvoit en traduisant ou en faisant traduire pour eux ces maximes des anciens Pères du désert, (pii depuis deux siècles édifiaient toutes les Jaurès de l'OricnL 11 n traduit lui-même les *Sententia· wgypttorum Patrum,* compilées par un auteur anonyme. Texte dans Λ /.., t. Ixxiv, col. 381-391; il a fait traduire par son disciple Paschasc, (pie peut-être il avait amené avec lui d'Orient, les propos des anciens ·, *Verba sentorum, P. L.,* t i.xxnr, col. 1025-1065. — Les gens du monde eurent aussi part â sa sollicitude; c'est à leur usage qu'il rédigea quelques petits traités moraux. Il s'y inspirait d'ailleurs très largement de Sénèque, m largement que tout le Moyen Age a porté plusieurs de ces opuscules au compte du philosophe païen. 1^ plus considérable a pour titre : *Formula vitre honestà, seu de differentia quatuor virtutum;* dédié ou jeune roi Miron, il traite brièvement de la prudence, de la magnanimité, de la continence et de lu Justice Texte dans *P. L.„* t. Lxxii. col. 21-28. Les opucules suivants ont pour titre : *De ira, ibid.,* col. 41-50, étroitement apparenté â l'ouvrage de Sénèque; *Pro repellenda jactantia, ibid..* col. 31-36; *lie superbia,* col. 35-38; *Exhortatio humilitatis,* col. 39-12; en ces trois derniers l'inspiration chrétienne sc fait davantage sentir. Le *Libellus de moribus,* col. 29-32. est très douteux et plus encore le *De paupertate;* les anciens niss. cl les premiers éditeurs les attribuent, faussement d'ailleurs, à Sénèque.

3· *Prédication.* — Il y avait beaucoup à faire, dans le royaume des Suèves pour amener le peuple a une pratique convenable de la religion. Le II· concile de liraga engageait les évêques à lutter vigoureusement par la parole contre l'idolâtrie sans cesse renaissante, voir can. 1. Personnellement. Martin a dù y travailler, et il subsiste un curieux monument de sa prédication. C'est une homélie intitulée *De correctione rusticorum,* rédigée par lui, à la demande de l'un de scs évêques et pour servir de modèle à celui-ci. Texte dans C. P. Caspari. Elle jette un jour très curieux sur la persévérance, au fond des campagnes, des croyances et des pratiques païennes. Et ceci était le fait non seulement des barbares qui semblent d'ailleurs s'être assimilés assez vite à l'ancienne couche de population, mais des hispano-romains eux-mêmes. En bien des endroits on olTre de menus sacrifices aux sources, aux fontaines, on allume des cierges à tels ou tels carrefours de la forêt, devant certains arbres; on se fait scrupule de travailler le jour de Jupiter (jeudi), on réserve tout spécialement au vendredi (jour de Vénus) la conclusion des mariages, le 1er janvier est célébré avec solennité, de même que les *fêtes* agrestes des *paganalia* (cf. Ovide, *Fastes,* î. 669 sq.); les femmes, en tissant leur toile invoquent Minerve; il y a pis. des incantations et des maléfices. Contre celte renaissance du paganisme. Martin ne connaît pas de meilleur remède que de montrer le caractère démoniaque de l'idolâtrie, et c'est ainsi que la première partie de son opuscule retrace, tel qu'il sc l'imagine, le développement de l'erreur païenne. — Tombé du ciel, â cause de son orgueil, le diable (ou Satan), entraînant avec lui un très grand nombre d'anges déchus, qui sont devenus les démons, réside avec ceux-ci dans notre atmosphère. Jaloux des hommes qui doivent, s'ils restent bons, occuper leur propre place dans le ciel, les esprits impurs s'efforcent de les entraîner au mal, ù leur faire oublier le Créateur. Vprès leur avoir persuadé d'adorer les forces de la nature, ils commencent â apparaître aux hommes, leur demandent des sanctuaires et des sacrifices en sc donnant le nom d'hommes, célèbres déjà par leurs hauts faits mais aussi par leurs vices, *imponentes sibi vocabula sceleratorum hominum.* On remarquera celte contamination de la théorie démonologique de l'idolâtrie avec l'evhémérismc. — Aux chrétiens qui se laissent, même après leur baptême, entraîner à ce culte des démons, Martin rappelle les promesses qu'ils ont faites au jour de leur initiation, le renoncement à Satan, à ses œuvres et â ses pompes qu'on a exigé d'eux, le pacte qu'ils ont dès lors conclu avec Dieu. Il engage tous ceux qui ont manque ù ces engagements â faire pénitence et â renouveler les serments jadis

prêtés. Otic homéfic. fort bien composée, a eu beaucoup de diffusion: Caspari a note remploi que l'on en a fait, soit dans la vie de saint Éloi, 1. IL c. XV, /». *L* , t. Ixxxvii, col. 525 sq. (cf. le traite *De rectitudine ealholiar conversationis,* faussement attribué à saint Augustin, *P L.,* t. xi., col, 1169 sq.); dans le *De singulis libris canonicis scarapsus* de saint Pirmin. P. *L.,* t. Ixxxix, col. 1011 ; dans une homélie en anglo-saxon de l'abbé Aelfric dont il donne le texte, p. c.xv-cxxi. On trouverait certainement d'autres exemples.

I* *Divers.* – Isidore de Séville dit avoir lu de Martin, en dehors du traité *De differentia quatuor virtutum,* un recueil d'épitres, *aliud volumen epistolarum in quibus hortatur vit# emendationem et conversationem fidei, orationis instantiam et eleemosynarum distributionem, et super hire omnia cuilum virtutum omnium ct pietatem. De vir. ill., P.* t. i.xxxiii, coi. 1100. Ce signalement très précis doit viser autre chose que les quelques lettres-préfaces qui se lisent en tête de divers opuscules de Martin; le recueil en question semble donc perdu. Mais il reste trois petites pièces en vers, *P. L.,* l. 1.xxii, col. 51. L'une célébrant les mérites de saint Martin de Tours, était gravée sur la porte sud de la basilique élevée par la muni licence royale au thaumaturge des Gaules, une autre était destinée au réfectoire du monastère de Dumio: la troisième est la propre épitaphe de Martin, composée par lui-même. Ces quelques vers témoignent (pie, dans les pays barbares, Marlin de Braga conservait encore le sentiment de la culture antique. Dernier survivant d'une civilisation qui disparaît, il se présente en même temps comme l'annonciateur des temps nouveaux et c'est en quoi réside, justement, l'intérêt de ce convertisseur des Suèvcs.

1. *Sources.* I Grégoire de Tour», *Historia I rancorum.* V. xxxvni, *P. L.,* t. i.xxi, col. 352; *De miraculis S. Martini.* L xi. *Ibid.,* col. 92-3-925; Venantlus Fortunatus, *Miscellan.,* l. \ , η. I, lettre en prose, réponse li une lettre de Martin, n. n, épltre en vers, *P.* /,., l. i.xxxsiii. col. 177 sq.; Isidore de Séville, *Dr uiris ill.,* 35, *P.* !... t. Lxx.xm, col. 1100; *Chroniam,* 116. *ibid.,* col. 1051-1055; *Historia dr regibus Gothorum,* η, 90-91, *ibid.,* col. 1081-1082.

2. *Textes.* — il n'y a pas d'édition d'ensemble; Migne qui reproduit Gallandi, est tout il fait Iιιμ ιIIIμ ιπI, t. i.xxn, col. 17-51; le meilleur recueil serait encore F. IL Florez, *Espafla sagruda,* t. xv, Madrid, 1759, p. 383 sq., où il n<· manque que les *Capitula* et ou le *Dr correctione rusticorum* est incomplet. Ce dernier traité a été publié avec un grand luxe d'érudition jwir C. P. Caspari, *Martin von Hraccara's Schri/t De correctione rusticorum.* Christiania, 1883; l'introduction, extrêmement longue, donnent tous les détails tant sur l'ouvrage lui-même que sur l'ensemble de l'œuvre et la personne même de Martin. -- Le *Dr Pasrha* n été réédité |Mir A. IL Bum, *Nierta of Ramaiiana,* Cambridge, 1905, p. 93-107; le* Imités niontux. *Formula vitiv honeslir. Liber de moribus* auxquels il faut Joindre un *Dr paupertate,* dans 1 r. Hanse, édit, des œuvres de Sénèque, l. ni, p. 458-475.

3. *Travaux.* — Notices dans les diverses histoires littéraires ; CeilUer, *Histoire des auteurs sacrés rl ecclésiastiques,* 2 Mit., t. xi, p. 350-352; Fabriclus *Bibliotheca. latina media cl Infinui artatis,* édit., de Hambourg, 1716, t. v, p. 38; Hcfele-lx^lcrcq, *Histoire drs conciles,* t. m *a,* p. 175-181. od l'on corrigera la date de 563 du Pr cone, de Braga • n 561; p. 191-195; voir surtout l'excellent travail de Çanjmri. cl-dessus mentionné, qui dispense de tous les précédents; pour la plus récente bibliographie, O. Bardenhewcr, *Patrologie,* 3* édit., Fribourg-en-B., 1910, p. 566-567; Sciuinz-Krugcr, *Geschirhte der mmlschrn Litterator,* t. iv b, Munah. 1920, g 1253.

É. Amann.

7. MARTIN DE COCHEM, frère mineur ‹ ipucin de la province rhénane (1631-1712) est un des auteurs spirituels les plus connus dans les pays de langue allemande.

Né k 13 décembre 1631 dans la petite ville de Cochem, sur les bords de la Moselle, Martin Linius conserva son nom de buptênie quand il reçut l'habit religieux nu noviciat d'Aschallenbourg, le 2 mars 1653 Dix ans plus tard nous le trouvons dans la chaire de lecteur de philosophie, dont il descendait les dimanches cl fêtes, pour se livrer au ministère pastoral dans les églises de Mayence et des environs. Ce devait être sa vole. Le chapitre provincial de 1668 le déchargeait de ses fonctions et le destinait à la vie active. Prédicateur, catéchiste, confesseur, il va d'un couvent dans un autre et sa réputation est si bien établie que, le I septembre 1682, le prince archevêque de Mayence le nomme missionnaire cl visiteur du commissariat ecclesiastique d'AschalTcnbmirg. Par suite de la guerre ώ Treille ans, les prêtres ct les maîtres d'école y étaient en trop petit nombre, et il y avait des ruines matérielles ct morales à relever. Pendant trois ans environ, le P. Martin vaque à ces multiples occupations, puis il revient à la vie ordinaire du couvent. Son nom avail passé les limites de sa province religieuse, il étail demandé au dehors et il parcourut ainsi le Tyrol, l'Autriche cl la Bohème. Quand il revint sur les bords du Rhin, l'archevêque de Trêves l'établit à son tour visiteur de son diocèse. \u chapitre de 1700, il étail de nouveau rendu â la vie conventuelle, non pour sc livrer au repos, mais pour continuer à travailler jusqu'il la lin de sa vie. *Senior* de sa province religieuse, jubilaire de profession cl de sacerdoce, le P. Martin s'éteignit doucement dans le petit couvent de Vaghàu sel près de Philippsbourg, où il avait demandé de finir sa vie, à l'ombre du sanctuaire de Marie, le 10 sep (••mbre 1712.

Pendant soixante ans le P. Martin s'était consacré au ministère le plus actif; il se délassait en se livrant à la lecture ct â la composition de ses opuscules et de ses ouvrages. Il a beaucoup écrit, trop peut-être, car on aperçoit dans plusieurs de scs livres la hûte avec laquelle il travaillait. Nous ne chercherons pas ù les mentionner tous, ni à indiquer leurs multiples éditions; il en est «l'oubliés, mais d'autres se réimpriment tou jours ct font les délices des Ames pieuses.

Le premier fut le catéchisme qu'il publia, étant encore lecteur de philosophie. *Kinderlehr-Bûchleln, oder AiisIrqung drss catholischcn Catechismi,* in-12. Cologne, 1666. En 1682 l'archevêque de Mayence le rendait obligatoire dans son diocèse et, pendant au moins vingt-cinq ans, il demeura le manuel officiel des catéchistes, ainsi que le prouve une réédition de 1712; on en cite d'autres, 1715, 1725, 1748, 1761, 1782. Comme il était devenu fort rare le P. Benoit de Calcar, capucin, le réimprimait en 1886, d'après l'édition de 1712. Il est divisé en cinquante leçons, une par semaine, procède par demandes cl par réponses; sa source principale est le petit catéchisme de saint Canisius.

I 'Ii des ouvrages les plus connus du P. Cochem est la Vie du Christ », *Dus Lebrn Christi,* hrancfort. 1677, dont quinze cents exemplaires étaient enlevés en un an. Encouragé par ce résultat l'auteur revoyait son livre, le développait, et en 1681) il publiait la quatrième édition sous ce titre : *Das grosse Lebcn Christi, oder auss/ührliche, andûchtige und betvegliche Beschreibung des I.ebrns und Leidens unseres IIrrrn Jesu Christi und seiner glonvûrdigsten Mutter Maria...,* 2 In-8% h'rancfort. Trois ans plus tard il en donnait un abrégé *Dos klrine Lebcn Christi.* Jusqu'à la fin de sa vie il s'occupa d'améliorer cet ouvrage, qui. «lisait-il lui-même, étail entre toutes les mains. Encore de nos jours il est entre beaucoup de mains; l'édition donnée par A. Meier, Fribourg, 1869, étail tirée à 25 000 exemplaires ct toujours il en parait de nouvelles. Dans la grande Vie *du Christ,* il groupe autour du Sauveur les principaux personnages du Nouveau Testament, la très sainte Vierge cl saint Joseph, Joachim ct Anne. Marie Madeleine et sa sœur, ainsi (pie tous ceux qu'il nomme lc>

xiints anils du Christ. Outre les évangiles, il .se sert amplement des révélations de sainte Brigitte, ct les citations qui accompagnent le texte renvoient ù saint Bernard, saint Anselme, saint Bonaventure et â de nombreux auteurs ecclésiastiques et profanes. Les récits se terminent en une méditation suivie d'une prière. Longuement le P. Cochem s'arrête sur la Passion, ct l'on veut que son ouvrage ait eu une grande influence sur les représentations de la Passion en usage dans le Tyrol. Wackerncll, *Altdeutsche Passionssplele aus Tirol,* Gratz, 1897. Cette influence se fait également sentir dans les visions de Catherine Emmerich. Dlcl-Krcitcn, *Klemms Brcnlano,* I'ribourg, 187«.

Γην autre (ouvre importante du P. Martin.au moins quant au nombre des volumes, est constituée par scs recueils d'histoires, de légendes et d'exemples. Le premier. *Dus ausserlesene History-Buch,* ‹ in-1*. parut successivement. 1687. 1690, 1692, 1715; ce dernier fut imprimé après la mort de l'auteur par les soins du P. Koné de Cologne. Le livre d'histoires était suivi par *Dus Lehrrelche History-und Exempel-Buch, nach dem Alphabet beschrieben,* I in-1·, 1696. 1697, 1699. Si ces deux premiers eurent plusieurs éditions, le suivant *Die neue Legend der Heiligen,* I in-P, 1708, n'en cul qu'une seule. C'est qu'on lui préférait un autre ouvrage plus court, écrit par un confrere, le P. Denis de Luxembourg (t 1703). et que lui-même avait revu ct publié. *Die verbesserle Legend der Heiligen,* Augsbourg, 1703. Ces légendes sont empruntées aux *Acta Sanctorum* dont l'auteur avait les vingt-sept premiers volumes à sa disposition, aux *Annales* de Baronlus, cl à d'autres ouvrages hagiographiques et historiques.

Le dernier recueil dont nous ayons â parler, a pour litre *Historia· ecclesiastica· ex Baronio desumpta, das ist Kirchlische Historien,* 2 in-P, 1691. 1706. Celte histoire ecclésiastique, principalement consacrée à l'Allemagne, s'arrête à la mort de Charlcs-Qiünt (1558), les sources faisant défaut à l'auteur. Son but est à la fois religieux et apologétique, aussi omet-il soigneusement tout ce qui pourrait nc pas édifier son lecteur.

Arrivons à l'ouvrage principal du P. Cochem, celui sur la Messe. Il avait d'abord édite un opuscule latin. *Affectus sub Missa eliciendi continentes claram ac perutilem instructionem de summa sacrificii Missu· pnrstantia ejusque /ructuosa auditione...,* in-12. Marchtal. 1697. qu'il transformait bientôt cl qui devenait *Medulla Missir super met dulcis, sive copiosa ac nervosa declaratio suprema excellentia inaxiinaque efficacia' sacrosancti Missu* sacrificii.* in-8°, Cologne. 1700. Ecrit en latin, cet ouvrage étail inutile pour le commun des fidèles, qui, comme il le remarquait avec regret, ne trouvaient dans leurs livres de messe aucun enseignement sur la dignité et l'utilité du saint sacrifice, aussi le traduisit-il en allemand: *Medulla misstr germanica das ist Teutsch Alessbueh, liber Hônig silss. Darin cine atissjCihrIirhe und nachtrllckliche Erklfirung der hôchsten Fftrlrel/lichkeit und grosten Nulzbarkeii dess allerhochivûrdigsten Opffers der 11. Mess,* In-8·, Cologne, 1702. C'est un exposé substantiel ct inis à la portée de tous de. la doctrine cal ludique sur la Messe. En trente chapitres il en dit l'essence, la montre renouvelant les mystères de l'incarnation et de la rédemption, remplissant toutes les fins du sacrifice, il en dit les fruits cl enseigne la manière de les recueillir. Pour rendre la lecture plus attrayante, il a soin d'entremêler des exemples aux explications empruntées aux Pères et aux Docteurs» aux théologiens et aux mystiques. Peu d'ouvrages ont trouve un pareil accueil et après plus de deux siècles il est toujours recherché ; les éditions passées et présentes ne se peuvent compter. Traduit mie première fois en français, avec préface du P. Monsabré, *La sainte Messe,* in-12, Paris, 1891, il l'était de nouveau par une religieuse Clarisse de Mazamet, *Explication du saint sacrifice de la Messe . traduction française de A. Itugemer,* Parls-Tonrnai. 1899, 11* édit , 212· mille, *ibid.,* 1922. Il existe aussi en anglais. *Cochem's Explanation o/ the holy sacrifice o/ the Mass,* New-York, 1896, en italien. *Spiegazionr del sanlo sacrificio della Messa,* in-8·, Florence. 1909. en polonais. *Wyklad ofiarny Mszy,* Posen. 1876. La *Mess· erklûrung* est le meilleur ouvrage du P. Cochem et à lui seul il lui mérite une place de choix parmi les auteurs spirituels, ct c'est lui qui a rendu son nom populaire plus (pie tous scs autres écrits.

Ils sont trop nombreux pour obtenir ici même une simple mention : livres de dévotion, sous les titres les plus variés, *Baumgarten, Liliengarten, Myrrhengarten, Blumengarten. Distclgarten;* livres pour les malades. *Era/tiges Krankenbûcldein, Grôsscre Krankenbuch;* livres pour les soldats, *(îebetbUchlein /iïr Soldaten*.* recueils de prières pour les diflércnls temps de l'année. *Heiliger Zeiten Gebetbuch, Gebetbuch für die Char· troche,* de formules indulgenciées. *Gùldener Himmelssehlûssel, Kostliehrs Ablassbûchlein,* do chants. *Eatholische Cantual,* etc. On en énumère soixante-treize, sans parler des extraits, des adaptations ct des rééditions. L'influence du P. Cochem sur la vie chrétienne a été considérable ct profonde; elle .se fait toujours sentir.

Ij i vie et les écrits du P. Martin de Cochem ont fait l'objet de deux études d'ensemble : hi première cM duc a une religieuse de l'Adoralion perpétuelle de Mayence. Sr Marin Bemnrdliui. *P. Martin* i»on *Cochem. Sein Ixben,* λγιζι *Wirkcn, seine Zeit,* Mayence, 18S6. la seconde et la principale est celle du P. Jean Ghrysostornc Schulte, O. M. Cnp., *P. Martin* non C<x7ieni. *1634·1712. Sein Isbrn und seine Schri/tcn,* Pribourg-en-B., 1910, extrait des *Freiburyrr theologtschc Studien,* ou l'on trouve une copieuse bibliographie des sources à consulter.

P. Édouabd d'Alençon.

8. MARTIN DE TORRECILLA. frère mineur capucin de la province de Castille, revêtit l'habit religieux au noviciat de Salamanque, le 11 novembre 1650. Il était ordonné prêtre en 1657 cl quatre ans plus lard il enseignait la philosophie; en 1665 il était lecteur de théologie. C'est alors que commença son activité littéraire qui ne prendra fin qu'avec sa vie. Il mourut a Madrid le 27 décembre 1709. Le P. Martin remplit encore d'autres charges dans sa province, dont il était supérieur quand il alla ù Home pour le chapitre général de 1678, où il fut élu définitvur de tout l'ordre. Ses connaissances théologiques cl canoniques l'avaient fait nommer qualificateur du tribunal de l'inquisition espagnole, ce qui nc l'empêcha pas de voir un jour plusieurs de ses propositions dénoncées a ce tribunal C'était le sort commun à beaucoup d'auteurs cl des plus orthodoxes; il se défendit cl aucune condamnation nc l'atteignit. — Voici, autant que nous avans pu nous retrouver dans ce labyrinthe, les ouvrages du P. Martin, presque tous écrits en langue vulgaire ct imprimés ù Madrid : *Quæstiones in ulramque Aristotelicum logicam,* in-8·, 1667; *(Junstiones in octo libror Aristotelis physicorum rl in libros de mundo, carlo ct meteoris et in opera sex dierum,* 1669 : *Questiones in quinque libros Aristotclicos, duos de ortu et interitu, tresque de anima,* 1671. Au commencement de J'ouvrage il fait profession de nc suivre aucune école en particulier, il n'est ni thomiste, ni scolistc. ni jésuite; il ne se laisse pas entrainer par l'autorité, mais guider par le raisonnement; ses opinions pourront sembler singulières, cependant elles sont toujours appuyées par quelque auteur de poids. *Hegla de latcrccra Orden elucidada,* In-1·, 1672; c'est en grande partie une apologie de sa famille religieuse et une défense de scs droits relativement au tiers ordre; il reviendra sm le même sujet dans *V Apologema, espeio y excelcncias de la scrafica religion de menores capuehinos,* qu'l! publia

sous le pseudonyme dc 1). Fermin Kallariazi, avec l indication supposée dc Turin 1673, ainsi que dans le *Ventilabro formal, legal, apologetico y sera/ico,* 1685; ccs deux ouvrages reparurent dans les tomes iv et v des *Consultas. Examen de la potestati y jurisdicion de (os tenures obispos, assi en conum, como de los obispos regulares y titulares,* 1682. 2· édit., 1693. *Consultas morales y esposicion dc las proposiciones condcnadas por innoccncio XI y Alexandro VU,* 1681, 1686, 1688, 1693. *Suma de todas las materias morales arrcgladas a las condcnacioncs pontificias,* 2 in-fol., 1691, 1696. *Consultas, alcgatos, apologias y otros tratados assi regulares como de olras materias morales,* 6 in-fol., 1691, 1697, 1699, 1701, 1705. Dans ccs volumes il réédite des ouvrages parus, défend sa doctrine ct aborde les sujets les plus divers de morale et de droit canonique. Pro-*pugnaculum orthodoxa fidei adversus quosdam veritatum catholicarum hostes,* 1698, 1707. Dans le premier volume de «es *Consultas,* le P. .Martin promettait la publication d'un *Compendio dc todas mis obras morales* ct d'un *Curso de Theologia escolas/lca,* pour faire pendant à celui de philosophie. Ce *Compendium* était publié du vivant de l'auteur, Madrid, 1698, par son confrère le P. François de la Mota de la province de Castille. On lit paraître apres sa mort une *Encyclopedia canonica, civil, moral regular y orthodoxa,* 2 in-fol., 1721, 2· édit., 1757. Dans son *Apologema* l'auteur public sans ordre une série des *uutores capuchinos y sus obras,* essai rudimentaire de bibliographie, qui fournit des indications utiles.

Bernard dc Bologne. *Hibliothcca scriptorum ord. min. cupuccinorum,* Venise. 1717; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana,* Madrid. 1732; Hurler, *Xomrn-(hib'F.* ··« 111.. t. . I ■ ..... .

P. Édouard d'Alençon.

9. MARTIN DE TOURS (Saint), IV siècle.

S'il n'a aucun droit à figurer ici comme théologien, le grand évêque mérite au moins une brève mention, comme étant l'une des gloires les plus pures dc notre Église de France.

I. Vie. – Les renseignements de bon aloi ne manquent pas sur les faits el gestes de Martin; mais sa biographie n'en est pas moins difficile à esquisser. Comme le dit un dc scs plus récents historiens, · il semble impossible aujourd'hui dc reconstituer sur des bases solides la chronologie dc la vie dc saint Martin, surtout pour sa jeunesse. Bien des érudits l'ont tenté pourtant, mais la divergence de leurs conclusions autorise une réserve un peu inquiète. P. Monceaux, *Saint Martin,* Paris, 192G, p. 19. Quelques dates seulement paraissent certaines : le I juillet 371. consécration épiscopale; 385. séjour A Trêves; 8 ct 11 novembre 397, mort et funérailles.

Martin est né à Sabaria. en Pannonie, de parents païens; son père était tribun militaire, exposé dès lors aux changements de garnison. C'est ainsi que le jeune Martin fut élevé à Pavie: de son propre mouvement il se fait inscrire, à l'âge de dix ans. parmi les catéchumènes; il rêve dc la vie ascétique, car de merveilleux récits circulent déjà en Occident sur les · Pères du désert ». En réalité ce fut la loi militaire qui vint le saisir: Ills de vétéran, il dut être enrôlé de bonne heure, a quinze ans, dit Sulpicc-Sévère. A dix-huit ans il se faisait baptiser; entre temps s'est déroulé, aux portes d \miens, la scène du manteau, avec ses bienfaisantes conséquences pour Martin. Quelques années plus tard le jeune officier obtenait son congé. Sulpicc-Sévère le fait partir aussitôt après pour Poitiers, attiré qu'il était par la renommée d'Hilaire; ce ne peut donc être que vers l'année 355, puisque l'année suivante l'évêque dc Poitiers était exilé en Asie. Hilaire aurait voulu promouvoir Martin au diaconat; niais celui-ci se contenta des modestes fonctions d'exorciste. Peu après, d'ailleurs, il quittait Poitiers, sc rendant en Pannonie pour essayer d'y convertir sa famille. Sa mère se laissa gagner; son père demeura inflexible ct, d'autre part, la hardiesse avec laquelle le disciple d'Hilaire s'éleva contre l'arianisme, alors tout-puissant dans les régions danubiennes, lui attira de fâcheuses avanies. Des mésaventures analogues l'attendent à Milan ; Auxcncc, l'évêque arien, le chasse de la ville; Martin se réfugie dans l'Ile de Gallinaria, près de la côte dc Ligurie, où il mène quelque temps la vie érémitique. Puis il apprend la rentrée d'Hilaire en Occident, ct, l'ayant manqué à Borne où il comptait le joindre, il va le retrouver à Poitiers. Gel te fols il devra accepter la prêtrise, mais sans renoncer pour autant à son rêve de vie monastique. Dans un lieu désert, au sud de Poitiers, autour de la cellule où il se retire, voici que des disciples affinent. désireux de se mettre sous sa direction, ct c'est l'origine du monastère dc Llgugé, le doyen d'âge de tous les couvents français. C'est de Ligugé que se répand, dans toute la région, la renommée de Martin, grand saint ct déjà grand thaumaturge. el c'est là, qu'à l'été de 371, les gens de Tours viendront le chercher pour en faire leur évêque. Sl elle est acclamée par le populaire ct par les saintes gens, l'élection de .Martin n'est pas vue d'aussi bon œil par quelques prélats mondains du voisinage : l'élu est de bien pileuse mine et d'allure bien négligée! Il fallut pourtant céder au vœu unanime de la population; le I juillet 371, Martin est consacré évêque dc Tours.

Son épiscopat sera, dans tout l'ouest de la Gaule, le triomphe du christianisme sur la superstition païenne. En bien des régions tout est à faire; en d'autres,si le Christ a, dans les villes, un bon nombre d'adorateurs, les campagnes restent fort détachées d'une religion qu'elles ne connaissent guère. C'est la gloire dc Martin d'avoir entrepris la conquête. 'Trop anecdotiques, les charmants récits de Sulpice-Sévèrc ne permettent pas de dire s'il y eut. de la part de l'évêque de Tours» plan concerté ou simple obéissance aux inspirations du moment; du moins permettent-ils d'entrevoir quelques-uns des moyens mis en œuvre. Le plus important c'est l'institution des monastères. Dès le début de son épiscopat, s'élail formé aux portes mêmes do Tours le couvent de Marmoutier, résidence ordinaire de l'évêque; des fondations analogues vont sc multiplier, où se formeront clercs, moines, évêques même pour la région. Dans ses expéditions en pays païen, on voit d'ordinaire .Martin accompagné de quelques-uns de ces moines; ils sont les auxiliaires dc sa prédication, les témoins aussi de ses miracles. Car c'est à coup dc prodiges, autant qu'à coup dc sermons que Martin lutte contre la superstition cl le paganisme; devant lui les arbres sacrés tombent, les temples des idoles sont abattus, les dénions reconnaissent leur vainqueur. A peine mort, Martin est tout auréolé d'une légende qui se colporte en tous les couvents de la Gaule cl que Sulpicc-Sévère recueille pieusement. Poésie ou vérité, qu'importe! 1.'intéressant pour l'historien n'est-il pas de saisir la forte impression qu'a exercée sur son époque celui qui fut dc bonne heure proclamé le thaumaturge des Gaules?

L'historien doit relever, d'autre part, que le zèle de l'évêque de Tours ne fut Jamais fanatisme. S'il y eut des violences durant ses expéditions missionnaires, c'est contre lui qu'elles s'exercèrent, el c'est en exposant sa vie, non en menaçant celle des autres, qu'il lutta contre les fausses religions Son intervention en faveur de Priscillicn. dont certes il ne partageait pas les idées, donne la mesure de sa largeur d'esprit. On sait comment. se trouvant à Trêves en 385, lors du procès mené par Ithace contre l'ancien évêque d'Avila, Martin essaya, vainement d'ailleurs, d'arracher Pris-

clllien a la mort, comment ensuite H ne scrésigna à la communion d'Ithace el de scs complices que pour épargner aux priscilllanisles de nouvelles exécutions. Encore sa conscience lui reprocha-1-elle toujours celle démarche qu'il n'avait accomplie cependant que par charité. — Vingt-six ans d'un épiscopal bien rempli lui avaient bien mérité la suprême récompense : elle lui vint le K novembre 391, au petit bourg dc Candes, où il était allé rétablir la paix. Le 1 ! novembre son corps était ramené à Tours, <n un véritable triomphe. Bientôt, sur ses reliques, une chapelle s'élèverait, en attendant la grande basilique «pii redirait à la postérité la gloire dc saint Martin. Aucune gloire posthume n'a jamais égalé la sienne; pendant des siècles il est demeuré le grand saint de la France, notre saint national.

II. La profession de foi de saint Martin. Sous le nom de saint Martin il a vie publié pour la premiere fois, en 1511, par .lusse Chlchtoue une *Icssio trinæ unitatis ct unius trinitatis,* qui, après avoir figuré dans divers recueils patristiques ou conciliaires, a finalement trouvé place dans la *Bibliotheca veterum Patrum* dc Gallandi, t. mi, p. 599, cf. p. xxvi,et dans *P. L.,* t. xvm, col. 11 et 12.

Ce texte très court est d'ailleurs fort mal conserve; même après les amendements que lui a fait subir Thomas Beaulxamis, qui a essayé de l'expliquer, il demeure par place à peu près Inintelligible· Comme une dos pièces publiées récemment par K. Kûnstle dans ses *Aritipriscitliania* (reproduite dans Denzinger-B., n. 17), il débute par les mots : *Clemens TrinUûs est una divinitas;* comme celle-ci. il lient à établir que la distinction des personnes ne nuit pas à l'unité profonde de la substance divine; mais on pourrait croire que la place et le rôle du Saint-Esprit ne sont pas aussi clairement marqués dans notre document que dans celui de Kûnstle. H est d'ailleurs bien difficile de fonder une théorie quelconque sur un texte aussi corrompu, ct dont quelques formules sont vraiment inquiétantes.

Le plus extraordinaire est que celle pièce, d'une orthodoxie douteuse, ait jamais pu figurer sous le nom de saint Martin, lequel, à coup sûr. ne se reconnaîtrait pas dans cet amphigouri. Mais rien ne peut étonner en fait d'inventions de copistes. On comprend moins que les critiques de la Renaissance aient cherche à justifier, par un appel à Sulpicc-Sévère. l'attribution de cette médiocre pièce à l'évêque de Tours. Sans doute le panégyriste «lu saint parle dc la grâce merveilleuse avec laquelle Martin expliquait l'Écritlire, de la science qu'il montrait en parlant des choses de Dieu, *Vila B. Mari.,* 25. *P. L.,* l. xx, col. 175; cf. *Dialog.,* ni, 17, col. 222. Mais il est remarquable que Sulpicc. si au courant de tout ce qui touche son héros, ne dise pas un mot dc cette confession de foi. Dom Ccillicr en avait déjà fait la remarque; elle est décisive. La gloire de saint Martin n'a rien à gagner à cette singulière attribution.

L Vu i›i saint Martin. H ne saurait être question de donner une bibliographie, même sommaire, de la vie de Miinl Martin. Voir pour les sources la *Bibliotheca hagiografihicu lalirm* des Bollandislc*, n. 5610-5666, p. 8X3-830; pour 1rs travaux et 1rs sources, l 1. Chevalier, *Répertoire, Illo-bibllographic,* l. n, col. 3103-3112.

La source essentielle, ct A vrai dire unique, est Sulpicc-Sévère, qui a connu jicrsonncllcnicnt l'évêque de Tours, cl lui a consacre *: De vita B, Martini; Epistola' très ; Dialogi;* auxquels il faut ajouter deux chapitres dc *VHistoriu *aera,* 1. III, c. xi.ix-i,; le tout dans /*. t. xx. col. 157-222, et mieux dans l'édit. Hulin du *Corpus* de Vienne, 1.1, 1866. Ilèccninient, dans un livre qui a fait quelque peu scandale. E. Bahut a attaqué la sincérité de Sulpicc : *Saint Martin d< Tours,* Paris, 1912 (paru en articles dans la *Revue iThistoire cl de littérature religieuse,* IP sèr., t. n, 1911); voir la réfutation de la thèse paradoxale dc Bahut par II. Drlrlune, dans *\nalrcfa Hollandfana,* 1920, t. xxxvni. p. 1-136, ct par C. Jullüin.dans *Hcuuc des Etudes anciennes,* t. xxiv, p. 37 sq. et XXV, p. 48 *q., et dans *Ilitloirr de la Gaule,* t, mu, Paris, 1926, p. 255 sq., 299 *q. Bon résumé dc Ui discussion duns P. Monceaux. *Saint Martin,* Paris, 1926, o(i l'on tiouvem une étude sommaire, mais très suggestive. A côté de Sulpicc-Sévère il faut encore mentionner Grégoire de Tours; dans *Γ Historia Francorum,* l. I, c. χχχμ -χχχμπ. xijii, il essaie de fixer la chronologie de saint Martin; Ir *Dr miraculis S. Martini,* en -1 livres, raconte surtout la gloire posthume du thaumaturge; textes dans P. L., t. lxxj, et mieux «tans *Manum. Germ, hist.. Script, rtr. mérou.,* t. î, p. 51, 52, et 584-661.

IL Confession de foi. — Publiée en 1511 par Josse C.hllchtoue, avec la *Vtta* de Sulpicc-Sévère, en 151 l par Théodore Pulnumn, elle a été surtout étudiée par le carme 'I liomas Beaulxamis, qui en a donné le texte et le commentaire Λ la fin de son édition de la *Vita* de Sulpice-Sévère, Paris, 1571. Voir *Histoire littéraire de la Trance,* 1.1 *b,* 1733, p. 117; dom Ceillicr, *Histoire des auteurs ^icrés et ecclesiastiques,* 2 édit., L mu, p. 122-1 Zi. Ç̃*. AJIANN,

10. MARTIN André (1621 1695). naqu l ‹ Brcssulrc en 1621 et entra à l'Oratoire en 1641 ; il fut reçu â la maison de Pans le 22 août 1641 et ordonné prêtre en 1646. Il fut envoyé à Marseille où il commença son cours de philosophie ct il quitta cette ville en 1652; il vint à Angers où son arrivée annonça une • révolution philosophique », car il enseignait, avec la doctrine dc saint Augustin, les théories cartésiennes. Son enseignement ct ses leçons lui suscitèrent de vives oppositions : on l'accusa dc défendre les cinq propositions dc Jansénius ct il dut quitter Angers; alors on fit courir le bruit qu'il s'était retiré à Genève; en fait, il vint à Paris au couvent Saint-Honoré ct il montra lu fausseté des accusations portées contre lui. Il mourut à Poitiers le 26 septembre 1695.

Son premier écrit est *Philosophia moralis Christiana.* Angers. 1653, publié sous le pseudonyme dc Jean Camerarius. C'est un recueil dc textes dc saint Augustin. Le t. i,r. quoique placé sous la protection de saint Augustin ct dc saint I'homas, fut mis à l'index par Innocent X, comme imbu dc jansénisme; l'auteur y étudiait les actes humains, la liberté et le concours divin. Martin poursuivit son ouvrage, sous un titre différent : *Sanctus Augustinus, de cxislcntia fI veritate Det,* cl sous un nouveau pseudonyme, Ambroise Victor, théologien, 1653: puis un *De anima.* 1656. cl enfin *Dc philosophia moruli,* 1658. Ccs trois petits volumes curent un grand succès ct ils furent réimprimés, considérablement augmentes, sous le titre : *Philosophia Christiana, Ambrosio Victore theologo collectore.* 6 vol., in-12, Paris, 1671; chacun des volumes a un sous-titre : *De philosophia in univmum;* 2. *De existentia et veritate Dei;* 3. *De Deo;* L *De anima;* 5. *De philosophia moruli* avec un appendice de saint Thomas : *De voluntate et liberto arbitro;* 6. *De anima bestiarum,* où il traite une question alors à la mode et montre, par «les textes dc saint Augustin, que ce Père aboutissait à la même conclusion que les cartésiens . les animaux ne sont que des automates ct des machines. Le pseudonyme Ambrosius \ictor lui avait été donné par ses confrères de Saumur. à cause de scs triomphes sur l'hérésie, qui en firent un adversaire redouté des protestants. Malcbranche parle dc lui dans scs *Recherches sur la vérité,* en 1664. ct déclare qu'il a puisé, dans les conversations cl les écrits d'Ambroise Victor, son goût pour la doctrine dc saint Augustin; de nos jours, l'abbé Fabre a réimprimé l'écrit de Martin, et Xourisson, dans son ouvrage. *La philosophie dc saint Augustin.* I. î, p. vn-ix et t. il p. 226-227. a tenu grand compte de ce travail, et montre l'intluence qu'il exerça sur Malcbranche. GL L. dc Lens. *I.a philosophie en Anjou,* dans la *Revue historique, littéraire et archéologique de Γ Anjou,* juin 1873, t. x, p. 362.

Martin avait, nu dire des *Mémoires manuscrits de Ronardg.* composé une théologie, d'après les prin-

cipcs de saint Augustin; mais ce travail n'a jamais clé publié. L'influence de saint Augustin se fait sentir dans les thèses qu'il flt soutenir Λ Angers· en particulier dans une thèse sur la *grâce,* dédiée â Mgr de Buzanval, évêque de Beauvais, et cette thèse fut reprise trois fois, les 22. 26 et 30 août 1672; dans une thèse sur *ht grâce des deux états,* dédiée à saint Augustin, qui en fournit toute la matière; dans une thèse sur la *Trinité* qui expose la doctrine de saint Augustin; dans une thèse sur la *Trinité et TIncarnation* et une autre suc *la grâce justifiante;* dans une nouvelle thèse sur la *grâce* où on trouve exposée, en 1671, la doctrine des cinq propositions et qui fut condamnée par un décret de l'index du I décembre 1671, en même temps qu'une autre thèse sur la *grâce* dédiée à la Mère de la Divine grâce. Ce fut cette dernière thèse (pii valut au P. Martin une lettre de cachet et mit fin à son enseignement (8 août 1671). malgré l'intervention d'Henri Arnauld, évêque d'Angers.

Michaud, *Biographie universelle,* t. xxvu, p. 120; Hoefer, *Nouvelle biographie générale,* t. xxxiv, col. 32-33; Keller, *Biographie universelle,* édit, l'érennè*. 18-12. t. vin, p. 225; Mon ri. fx· *grand dictionnaire,* édit., de 1759, t. vu, p. 299; Richard r! Giraud, *Bibliothèque sacrée,* t. xvi, p. 238; Dreux du Radier· *Bibliothèque historique fl critique du Poitou,* 5 vol. in·12, Paris, 1754, t. iv, p. 294-29X et *Histoire littéraire du Poitou,* t. n. p. 225-227; I)rsessnrts. *Les siècles littéraires de la Prance,* t iv, p. 306-307; Célcstin Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire,* 3 vol. in-4', Paris cl Angers, 1X71-1X76, t. n, p. 609; Ingold, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire dr ΓOratoire,* t. m, p. 518-529; Hurter, *Nomenclator.* >' . (iit . l. i\. roi 118«

.1. Cahheyke.

11. MARTIN Claude, bénédictin de la congrégation de Saini-Maur (16l9-1G96). Né à Tours le 2 avril 1619, il eut pour mère la vénérable Marie de l'incarnation, ursulinc morte au Canada. Proies de la congrégation de Saint-Maur, en l'abbaye de Vendôme. l'an l642, il fut successivement prieur des abbayes de Meulan, des Blancs-Manteaux â Paris, de Compïègne, de Saint-Serge d'Angers, de Bonne-Nouvelle de Rouen, de Marmouticr. et en même temps assistant de plusieurs supérieurs généraux. Il mourut simple religieux à Marmouticr en 1696. Dom E. Martine a écrit sa vie. Dom Cl. Martin a publié les *Lettres* et quelques autres *traités* composés par sa mere. On lui est redevable de la nouvelle édition des œuvres de saint Augustin, car après en avoir inspiré le dessein il en assura l'exécution. Il faut signaler enfin, comme étant de sa composition, les *Méditations pour les dimanches, les /éries cl les principales fêles de Tannée,* 2 in-4·, Paris, 1669 (elles ont été traduites en latin par dom Mezger, 4 in-12, Salzbourg, 1695).

Demi Tassln, *Histoire littéraire de la Congrégation dr Saint-Maur,* Paris. 1770, p. 163; (loin B. Hcurlcbizc, *La vie des justes dr dom Marlène,* Paris, 1925, t. II, p. 1 10; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle,* t. xxxiv, p. 31.

J. Baudot.

12. MARTIN DE LA MÈRE DE DIEU, carme déchaussé espagnol et auteur ascétique du xvii· siècle.— NéàCastcjôn delos Moncgros, province de Hucsca, en 1579. il entra dans l'Ordrc des carmes déchausses â Saragosse et prononça deux fois scs vieux : d'abord le 26 avril l598 et puis le l*r mai 1600, en revalidation de la première profession. Homme d une grande sainteté et d'une vie très austère et pénitente, remarquable par ses longs jeûnes au pain et a l'eau, l'usage fréquent des cilices, des chaînes et des disciplines, il stimula ses confrères à la vie <Témitique qui se pratique dans les saints Déserts des carmes déchaussés. Non seulement il leur prêcha d'exemple au saint Désert de Saint-I Illarion de El Cardon. en Catalogne, dont il fut prieur et où il vécut de longues années; mais aussi il leur composa plusieurs ouvrages, qu'il leur dédia. Il fut plusieurs fois maître des novices a Saragosse (la 1" fois en 1610); prieur des couvents de Tnmarite, Calatayud, El Cardon, Saragosse et Valence; deux fois provincial de la pro vince de Catalogne, d'Aragon et de Valence et une fois définiteur général de la Congrégation d'Espagne. Il mourut saintement, comme il avait vécu, au couvent de Saint-Joseph de Saragosse, le 13 janvier 1656.

Le P. Martin de la Mère de Dieu publia plusieurs ouvrages ascétiques en espagnol, qui furent assez goûtés de son temps. Notamment : 1. *Practica y cxercicios de bien morte,* Madrid, 1628, in-16 cl Tortosa. 1630. Cet ouvrage fut traduit en plusieurs langues, entre autres en latin, sous le titre de *Praxis seu exercitium bene moriendi,* Cologne, 1611, in-12. 2. *Arbitrio espiritnul para enriquecer el alma, rcducida ά 1res partes, donde, tn que, y como quiere Dios,* Saragosse. 1619, in-12. 3. *Estaciones det Hermitaiïo de Christo,* Saragosse. 1651. in-8°, dédié aux carines déchaussés ermites du saint Désert de El Cardon. I. *Explicacion de las Estaciones del Hcrmitano de Christo.* – 5. *Los 1res Assistentes de Jésus, esto es ht pobrcza, dolor é infamia,* Saragosse, 1651. in-8% dédié aux mêmes ermites de El Cardon. — 6. *Arpq Cristtfera tcmplada â lu veneracion de la Imogen de Christo Nuestro Senor Crucificado, deslrozada por los hcreges, restaurada y colocada con ricos adornos bajo la ara de la capilla mayor del real eonnento de san Lazaro de Zaragoza,..* Saragosse. 1655. in-I·.

Joseph du Saint-Esprit, C. D.. *Cadena mystica carintli·tana,* Madrid, 1678. *Catalogo dr lox natures carmclitas descalzos;* Joseph dr Sainle-1 hérêsc, *C.* I)., *Hc/orma di los Dcscalzos de Nlustra Srflora del Carmen,* Madrid, 161*3, t. m, l. IX. c. x. n. 7, p. 45; Aubcrtus Mineus, *Bibliotheca trclcsiastica,* part. II. 249, édit, de Fabricius, Hambourg, 1718. p. 335; Martial de S. Jean-Baptiste, C. D., *Biblinthrca scriptorum,., carm. rxc„* Bordeaux, 1730, p. 289-290, n. 20; Cosme de Villiers, C. C., *Bibliolhrctt carmclitana,* Orléans, 1752, t. n, col. 3S9-390, n. 85; Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova,* Madrid, 1783-1788, t. n, p. 106 *a;* Félix de Latnssa, *Biblioteca nueva de los rscriton^ Aragbncses que lion citron desde cl ai\o de l&OO hasta rl de 1S02,* Pampclune, 1798-1802, t. m, p. 231, 232, n. 166; Barthélemy de S. A.-Henri du S. S., C. D., *Collectio scriptorum O. carm. exe,,* Savone, 1884. t. il, p. 29, 30, n. 18.

P. Anastase de Saint-Paul.

13. MARTIN Grégoire, controversiste anglais du xvr siècle. Originaire de Max field, dans le Sussex, il entra en 1557 au collège Saint-John d'Oxford, où il sc fit bientôt remarquer par sa connaissance du grec cl de l'hébreu. Son catholicisme le força de s'exiler pendant la persécution d'Élisabeth : il alla rejoindre à Douai, en 1570, son compatriote Guillaume Allen, fondateur du Collège anglais de cette ville. Là, il étudia la théologie, fut ordonne prêtre en 1573. conquit la licence le 11 janvier 1575. Après un court séjour à Rome, il fut rappelé â Reims où Allen avait dû transférer son collège en 1578; il y enseigna le grec, l'hébreu, l'Écriture sainte et y resta jusqu'à sa mort qui survint le 28 octobre 1582. Grégoire Martin est surtout connu comme auteur de la traduction anglaise de la Bible (pii devait rester célèbre sous le nom de *Bible de. Douai.* Il l'entreprit sur les instances d'Allen. Le Nouveau Testament parut à Reims en 1582; (’Ancien Testament fut publié en 1609-1610. avec des notes polémiques cl des tables historiques, œuvre de Richard Bristow et de Worthington. Outre cette traduction, qui fut souvent rééditée, Martin a écrit divers ouvrages dont plusieurs sont restés inédits. De son vivant ont paru : L A *treatise of schisme,* in-16, Douai, 1578; 2. i *discoverie of the manifold corruptions of the H Scriptures by the herctikes of our dates, specially the englhh sectaries,* Reims. 1582, in-8·.

Après mi inori : 3 *A treatise* o/ *Christian peregrination,* in-16, Keims, 1583 ; I. I *treatise of the love of the souls, With questions to the protestants,* in 12. Saint-Omer, 1003.

I'carsons-Chnlinro, *The generat biographical dictionary,* I. XXI. Londres, 1815, p. 308-309; S. Lee, *Dictionary* o/ *national biography,* I. xxxi, Londres, 1893, p. 277-278; (■(How, *Biograph. dictionary of the rngltih rath.,* t. n, col. 181-191; Hurter, *Nomenclator,* 3* édit., t. in, col. 278-230; voir aussi hi bibliographie donnée *h* l'article Ai.us.

E Vanst een ηi ng 11e.

14. MARTIN Jacques, bénédictin de In congrégation de Saint-Maur (1684-1751). — Originaire du diocèse de Mirepoix (actuellement réuni à Carcassonne). il entra â vingt-quatre ans dans la congrégation de Saint-Maur. Iit profession a I.a Daurade (Toulouse), le 13 niai 1709. Il enseigna quelque temps a Sorèzc, puis rentra à Toulouse où il conçut le plan d'un grand ouvrage sur les origines celtiques et la religion des Gaulois. Il le communiqua à Montfaucon, qui, dans cet ardent travailleur, pressentit un sujet de grande espérance et le Iit venir Λ Saint-Gcrmain-des-Prés. Ce fut une des figures les plus marquantes de *VAcadémie bernardine* : hébraisant distingué. Il collabora au *Lexicon hebraicôn* de dom Guarin, publia en deux volumes des *Explications de plusieurs textes difil-âtes de tfEcriture,* Paris, 1730, où malheureusement 11 donna libre cours à son imagination hardie et intempérante : il y avait des idées neuves, des explications ingénieuses et fort originales, mais à cause des planches peu convenables, le gouvernement fit arrêter la vente du livre. La préface contenait une vraie déclaration de guerre contre les appelants exprimée avec une âpre éloquence : aussi les jansénistes le poursuivirent-ils de leurs attaques. Il mourut à Saint-Germain le 5 septembre 1751.

Concernant la religion, son premier ouvrage qui a pour titre : *La religion des Gaulois tirer des plus pures sources de l'antiquité,* 2 in-I°, Paris, 1727, dénote un profond chercheur. Il fut I'occasion <l'*Eclaircissements historiques sur les origines celtiques et gauloises, avec 1rs quatre premiers siècles des annales des Gaules,* in-12, Paris, 17H. sorte de débat avec un professeur du collège des Quatre-Nations, qui prépara les voies à *VHistoire des Gaules et des conquêtes des Gaulois, depuis leur origine jusqu'à la fondation de la monarchie française,* 2 In-1·, Paris, 1752-1751. (Dom de Brczillac publia ccs deux volumes, après la mort de I'auteur.) La préface dénote un vrai savant. Dom Jacques Martin ne se bornait pas à I'élude d'un seul peuple. \insi il donna : Γ*Explication de divers monuments singuliers qui ont rapport à la religion des plus anciens peuples,., avec un examen de la dernière edition des ouvrages de saint Jérôme.* Paris, 1739. Puis il s'intéressa aux écrits de saint Augustin, d'où la publication de deux lettres du saint docteur sous ce litre : S. *Augustini ep. Hipponensis epistolir dutr. recens in Germania repertre, notis criticis, hist., chronoL illustratu?...,* Paris. 1731. La traduction de ces deux lettres en français, ayant été attaquée par des docteurs de Sorbonne, dom .L Martin répliqua dans une brochure qui a pour titre : *Venerando seniori et omnibus ac singulis domus societatlsque Sorbonicir doctoribus ac magistris,* 1731? Il donna ensuite : *Les Confessions de saint Augustin, traduites en français avec le latin,* 2 in-8*, Paris. 1711. Le cardinal Quirini, évêque de Brescia, ayant soutenu I'opinion que Platon avait eu connaissance des idées Juives sur le mystère de la sainte Trinité, en écrivit a Montfaucon qui avait contredit ce sentiment dans sa *Bibliotheca bibliothecarum;* mais I'illustre bénédictin mourut avant de pouvoir donner la réponse : dom .L Martin prit celle lûche, d où sa *Lettre à M. le cardinal Quirini, cvêqtte de Brescia et bibliothécaire du Vatican, s.* l , 1712; il y satisfait aux objections du savant cardinal et apporte de nouvelles raisons.

!.. dr Broglie, *Bernard dr Montfaucon ri le» Bernardin* (17IS-ITM),* 2 in-8 . Paris 1891. t 1, p. 24-28; t. u, p 243. 277, 'UK); (.h. dr luinia : *Bibliothèque dex écrivain* de la Congrégation de Saint-Maur,* Pans. 1882; 1 lurtcr, *Nomenclator,* 3' édit . t π, col. 1368; dom Ta»in. *Histoire littéraire de la Congrégation dr Saint-Maur,* Bruxelles. 1770, p. 19.8.

J. Baudot.

1. MARTINEZ Grégoire, des frères prêcheurs (1575-1637). Xé û Ségovie, d'une famille noble, il avait d'abord été destiné à la profession des armes ses éludes de philosophie faites au couvent des frères prêcheurs déterminèrent son entrée dans I'ordre où il ht scs voeux en 1591. Il prit au couvent même les grades de maître ès arts et de lecteur en théologie, puis devint à son tour professeur, d'abord dans cette même maison de Ségovie, puis A Valladolid.au grand couvent de Saint-Paul. En même temps que bon professeur. il était aussi prédicateur goûté et confesseur recherché. Après avoir exercé les fonctions de prieur en diverses maisons (Vittoria, Médina del Campo), it se relira â Ségovie; il mourut a Valladolid où il était allé surveiller I'impression de son dernier ouvrage, le 15 mai 1637. Il reste de lui des *Commentaria super I*m-IIΛ I). Thomer,* in-fol.» en 3 vol. : t. r. q. i-xxi. Valladolid, 1617; t *n. q.* Xxn-Lxxxix, Tolède. 1622: I. m, q. xc-cxiv, Valladolid. 1637.

Quétif-Echnrd» *Scriptnrrx ordinis praedicatorum.* t. nx p. 194; X. Antonio, *Bibliotheca hispana nnem.* 2" édil x Madrid. 17··3. t. i, p. 516; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., t. m, col. 660.

É. Amann.

2. MARTINEZ Jean, des frères prêcheurs (1590-1676). Xé à El Corral de Almaguer (diocèse de Tolède), il entra en 1606 au couvent de Ségovie; après de brillantes etudes à Salamanque et â Alcala, il professa en diverses maisons avec un très grand succès, notamment a Piacenza cl a Pampelune où il fonda une nouvelle académie. Bcctcur du collège d'Alcala à I'époque brillante où Jean de Saint-Thomas y enseignait, il fut ensuite prieur de divers couvents à Madrid, Tolède, Ségovie. puis de nouveau à Madrid. C'est alors qu'il devint confesseur de divers membres de la famille royale et finalement, après la mort de Jean de Saint-Thomas, celui de Philippe IV lui-même. Après la mort de celui-ci. la régente lui oHril le siège de Compostelle, qu'il refusa. Son influence resta considerable à la cour; il était d'ailleurs membre du Conseil suprême de I'inquisition espagnole. Il mourut à Madrid le 1·' janvier 1676.

L'ouvrage important qu'il a laissé est le reflet de scs préoccupations de directeur des affaires ecclesiastiques : */>tsrnrsos theologicos y politicos.* Madrid, 1661. in-fol.; on y traite des translations d'évêques, des choix épiscopaux (vaut-il mieux choisir des théologiens ou des canonistes, des séculiers ou des réguliers), du caractère des ordres militaires de Saint Jacques, Alcantara. Calatniva; mais il y a aussi une, longue consultation sur In question des blés cl farines.

Quètif-Kcbunl, *Scripture ordinis pru dicatorum,* t. nK p. 065; X*. Xntonio, *Bibliotheca hlspana nova.* 2 édit.v Madrid, 1783. t. r. p. 735.

É. Amans.

3. MARTINEZ DEL PRADO Jean, des frères prêcheurs, wn* siècle. Xc à VaUadoJd dans le premier quart du xvji· siècle, il entra, jeune encore, au couvent des dominicains de Ségovie. Hemarqué pour la vivacité de son esprit, il fut envoyé nu collège Saint-Thomas d'Alcala. où il enseigna bientôt la théologie avec distinction. Élu provincial d'I-Xpagne en 1662, il s'acquitta de ses fondions avec beaucoup de zèle, s'efforçant tout spécialement de donner une

forte impulsion aux etudes. Trop attaché aux opinions de son ordre sur la conception dc .Marie, il encourut la disgrâce dc Philippe IV pour un mémoire qu'il lui avait adressé au sujet d'une ordonnance royale prescrivant aux prédicateurs de saluer, au début dc leurs sermons. Marie conçue sans péché. Relégué, dc ce chef, au Pcnon dc Francia, il n'en sortit qu'après avoir adressé â la province une instruction conforme aux ordres royaux. H mourut â Ségovic le 25 février 1668. Son œuvre imprimée est considérable, et comprend d'une part un cours de philosophie, dc l'autre plusieurs ouvrages importants dc théologie. Elle a paru tout entière à Alcala.

1· A la philosophie se rapportent : 1. *Controversia· mctaphysicalcs sacra· theologize ministrzr,* in-fol., Alcala. 1649; 2. *Dialectica· institutiones quas summulas vocant,* in-8% 1650; 2· edit., 1651 ; 3. *Questiones logics,* in-4% 1651, 2· édit.. 1655; I. *Quzrstioncs philosophia naturalis super Vili libros Physicorum,* in-1·. 1651; 5. *Questiones super II libros Aristotelis de generatione et corruption-,* in-1% 1651; 6. *Quzrstioncs super IU libros de anima,* in-1% 1652.

2* Non moins imposante par la masse est l'œuvre théologique : I. *Theologize moralis questiones przcipua, in-fol.,* I. i. 1653 (auquel est annexée une dissertation sur les stigmates dc sainte Catherine de Sienne, parue d'abord comme opuscule séparé en 1652), t. n, 1656; 2. *De sacramentis in genere, et in specie de baptismo ct confirmatione; dubitationes scholastica· ct morales super III*™ partem, q. LX-LXXI/,* in-fol.. 1660; 3. *De eucharisties sanctissimo sacramento et divino missu sacrificio, q, LXXUI-LXXX/It,* in-fol., 1662; L *Dc pirnitentizz sacramento a q. hxxxtr ad q. xxvtn supplent.,* publié après la mort de l'auteur, in-fol. 1669. Le P. Martinez avait commencé la rédaction d'un ouvrage sur l'immaculée conception où il entendait mettre au point la doctrine dc son ordre sur le privilège marial, ct montrer que les diverses décisions ponti lleales laissaient intactes la position de saint Thomas. Seul le t. rr a paru, *Xotitia veridica doctrina· O, P. de prirscrvatione immaculata· virginis Maria· a peccato originali,* in-1% Alcala. 1661; encore fut-il bientôt condamné par l'inquisition d'Espagne. Nous avons dit les inconvénients que lui attira son *Memoriale ad regem Philippum IV,* que l'on trouvera dans Alva, *Hadii solis veritatis,* rad. 322.

Quétif-Echurd, *Scriptores ordinis pmdlcatorum,* t. n, p. 621; Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova, 2'* edit., 1.i, p. 736; Hurter, *Xomenclator,* 3* Cdlt., t. iv, coi. 278.

É. Amann.

4. MARTINEZ DE RIPALDA, voir Hi-PALDA.

MARTIN ISTESj secte fondée par Pasqualis Martinez. Voir Pasqualis.

MARTINON Jenn, *(Moraines Antonin)* (1586-1662), ué â Brioude en 1586, entra au noviciat des jésuites le I avril 1601; il enseigna la philosophie pendant deux ans et la théologie pendant vingt ans a Bordeaux, où il mourut le 5 février 1662. Le P. Martinon a laissé deux ouvrages capitaux : *Disputationes theologiae quatuor tomis distinctu·, quibus universa theologia scholastica, clare, breviter et accurate explicatur.* Le t. i·» fut publié par lui, in-foL. Bordeaux, 1611 et a pour objet *De Dco et de angelis;* le t. n. *Dc fine ultimo, de bcatitudine hominis, dc actibus humanis, de peccatis, de legibus et de gratia,* In-fol.» Paris. 1663; le t. m, 1" partie. *De fide, spe ct caritate,* in-fol.. Poitiers, 1663 et 2' partie. *Dc justitia ct pire et reliquis rirtutibus moralibus,* in-fol., Poitiers, 1663; t. iv, *Dc incarnatione et sacramentis,* in-fol., Bordeaux, 1615; I. v *iseu melius,* t. iv, *altera pan), De pzrnitentia et reliquis sacramentis,deque censuris ecclesiasticis, In-fol,,* Bordeaux, 1615, Comme on le volt, les t. r, ivet v furent imprimés par .Martinon lui même a Bordeaux. 1611-1616, tandis que les t. n et in en trois volumes ne furent imprimés qti'après la mort de l'auteur â Paris cl à Poitiers, en 1663. L'autre ouvrage dc Martinon a pour titre : *Anti-Janscnius, hoc est, Selectzr dtspu· taliones dc turresi pelagzana cl scmipelagiana, deque variis statibus natura· humatur et de gratia Christi Salvatoris, in quibus vera d- illis doctrina proponitur et Cornelii Jansenii /prensis falsa dogmata refutantur,* in-fol., Paris, 1652. Cet écrit parut sous le pseudonyme d'Antonin .Moraines et est dédié à Louis XIV; on y trouve d'abord une préface *ad orthodoxos,* puis une dissertation préliminaire sur Jansénitis cl son *Augustinus;* le premier traité en XI disputes se rapporte aux hérésies pélagicnnes et semipélagiennes; le second traité (disp. XII-XΓX) étudie les divers états de la nature humaine, considérés dans leur rapport avec la grâce; le troisième traite (disp. XX-XL) étudie la grâce du Christ Sauveur et spécialement la question du libre arbitre (disp. XXX-XXXVII) ct ensuite la prédestination et la réprobation. Le P. Martinon suit 1**Augustinus* dans scs grandes lignes. L'écrit se termine par une triple *Antislatera* qui montre l'opposition de la doctrine de .lansénius avec les définitions du concile de Trente, et son accord avec les propositions déjà condamnées dc Bains et les erreurs des hérétiques modernes. Le P. Somincrvogcl cite, en outre, deux lettres du P. .Martinon; la première est adressée au P. Belau, 11 avril 1613, et la seconde au P. Labbe, 21 juillet 1762.

Aiguc|MTsc, *Biographie des grands hommes de ΓAuvergne,* 2 vol. In-8% Clermont-Ferrand, 1831. t. n, p. 67; Sonunervogel. *Bibliothèque dc ta Compagnie de Jésus,* t. v, col. 651·652; *Klrchcntexicon,* t. vin, col. 912; Hurler, *Xomcnctalar,* 3« édit., t. m. col. 949-950.

J. Cahheyhk.

MARTYRE. L Notion théologique d'après saint Thomas d'Aquin. IL Notion canonique d'après Benoît XIV (col. 223). 111. Histoire du martyre dans l'Église catholique (col. 233). IV. Valeur apologétique du témoignage des martyrs (col. 216).

L Notion theologique d'après saint Thomas d'Aquin. Nous allons d'abord analyser la notion *théologique* du martyre en suivant pas à pas le Docteur angélique, II"-Π·', q. cxxiv. On ne peut suivre une méthode plus nette, plus concise cl plus progressive.

1· Le martyre est un *acte de vertu,* car il consiste a demeurer ferme dans la vérité ct la justice contre les assauts de la persécution ; d'ailleurs des actes de vertu, seuls, peuvent procurer la béatitude éternelle promise aux martyrs : ‹ Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le royaume du ciel est à eux. Matth., v. 10.

Les saints Innocents semblent une exception à ce principe, puisque l'Église les honore comme martyrs bien que leur martyre ne soit pas volontaire de leur part. Plusieurs théologiens ont essayé d'éluder l'objection en imaginant que. chez eux, l'usage du libre arbitre aurait été miraculeusement avancé, mais celle assertion est gratuite, n'étant nullement appuyée sur la sainte Écriture. H vaut donc mieux dire que ces enfants obtinrent, par une pure miséricorde dc Dieu, une gloire qui exige chez les autres le concours delà volonté. En elTel nous savons que le sang répandu pour le Christ équivaut au bienfait du baptême, nous pouvons donc dire : de meme que les mérite» du Christ communiqués aux enfants baptisés les rendent dignes de la gloire éternelle, dc même les mérites <lu martyre du Christ confèrent la palme du martyre aux enfants dont le sang fut répandu pour Lui. Ainsi

raisonne saint AugUKlln..S'rr/non *surrÉptphanie.Scrm.,* cccIxxiii, 3, *P. I...* t. xxxix, col. 1664. Saint Bernard *(Sermon sur la ///r des saints Innocents)* rapproche trois sortes de martyrs cl montre dans celui de saint Étienne l'ar/r ct la *volonté;* dans celui dc l'apôtre saint .lean, la *volonté* seule, dans celui des Innocents, *l'acte* seul sans la *volonté:* · Oui, dit-il. Étienne est un martyr aux yeux même des hommes. puisque nous voyons éclater en même temps et son sacri lice cl sa volonté généreuse; Jean le fut aux yeux des anges, puisque ces substances spirituelles ont pu contempler à découvert le*» secrètes aspirations dc son âme. Mais voici vos martyrs à vous, ô mon Dieu, puisque c'est votre grâce seule qui leur a donné cette glorieuse prérogative, dont ni l'ange, ni l'homme ne peuvent découvrir la cause ni le mérite. »

Sl certaines femmes sont honorées comme martyres apres s'être donné la mort pour échapper au déshonneur. saint Augustin admet que l'Église n'a dû autoriser ce culte que sur des témoignages certains dc la volonté divine. *Dr civ. Dei,* l. xxvî, *P.* Λ., t. xu, col. 39.

Sl le martyre est un acte dc vertu, n'est-il pas louable de s'y offrir spontanément, ct comment expliquer que l'Église ait vu dans cette démarche une présomption et un danger?

Saint Thomas répond que certains préceptes dc la loi divine ne nous imposent que la « disposition d'âme d'accomplir tel ou tel acte *au moment opportun.* 11 faut être prêt â souffrir les injustes persécutions dont nous serons l'objet. *In /*Vum *Sent.,* dist. XLIX. q. v, a. 3, quæst. 2, ad lU,M; *Quodl.iw* 20. Mais il n'est pas permis de donner aux autres l'occasion d'agir avec injustice, ce serait un péché de complicité.

2· Le martyre est un *acte élicite* de la vertu de *force.* car c'est la vertu de force <|ui affermit l'homme dans, le bien ct lui permet de résister aux dangers, spécialement â la mort. Le martyr s'attache d'une manière inébranlable au bien puisque le péril imminent de la mort ne peut lui faire abandonner la vérité et la justice.

Il sc rapporte à *la foi* comme à *la fin* qu'on se propose d'une manière inébranlable On distingue en effet dans un acte de force, la *fin* de cette vertu, c'est-à-dire le bien auquel on demeure fortement attaché cl l'mr/ice de cette vertu, c'est-à-dire la fermeté même qui fait (pie rien ne peut nous séparer de ce bien.

Le martyre est un acte *impéré par la charité;* c'est elle qui lui donne sa valeur méritoire : Quand bien même Je livrerais mon corps pour qu'il fût livré aux flammes· si je n'avais pas la charité, cela ne me servirait dc rien.* I Cor., xm.3. C'est ainsi (pie le martyre manifeste la charité aussi bien que la force : < Il ne saurait y avoir de plus grand amour (pie de donner sa vie pour ceux qu'on aime. » Jna., xv, 13.

La *patience* est louée spécialement chez les martyrs, car la patience à souffrir est l'acte principal de la force, dont l'acte secondaire consiste à attaquer·

3· Le martyre est un acte de *la plus haute perfection.* Il ne le serait pas si on considérait seulement la vertu de force dont il émane, car le martyre, considéré comme l'acceptation obligée dc la mort, n'est pas le plus parfait des actes des vertus (souffrir la mort n'est une chose louable que par le but ou le bien qu'on se propose). Mais il le devient si on considère le motif premier (pii le détermine, la charité, · lien de la perfection t.Coloss.· m, l l; il manifeste le plus haut degré, de charité en sacri fiant le plus grand (les biens, la vie, cl en acceptant le plus redouté des maux, la mort. accompagnée de supplices, dont l'aspect suffit pour réprimer les instincts les plus impétueux chez les animaux eux-mêmes.. S. Aug.,/Jôrr *h.\XX/ll quasi., q.* XXXVI. *P. /.*, l \i, col. 25.

Si le martyre est un acte si parfait, il devrait être une matière dc *conseil* et non de précepte, et cependant il est dit : « X'ous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. 1 Joa .iu, 16. Saint Thomas note justement que tout acte dc perfection, objet dc conseil dans l'ordinaire dc la vie. peut devenir, en certains cas, objet dc précepte, lorsqu'il est nécessaire au salut ; ainsi une personne mariée peut être astreinte à la continence en cas de maladie ou d'absence dc son conjoint. Cf. Augustin, *De adulterini? conjugiis.* II, xix. *P.* Λ., t. XL. col. 185. Le martyre est un acte de perfection qui. dans certains cas. devient obligatoire pour le salut; il est d'autre cas. où sans être obligatoire, il s'est Imposé à des saints par zèle de la foi ou charité fraternelle.

Il ne faut pas objecter que l'obéissance est supérieure aux victimes, en tant que l'immolationdc l'âme à Dieu par l'obéissance est supérieure au sacrifice du corps par le martyre, car le martyre e.sl la forme la plus élevée de l'obéissance, c'cst l'obéissance jusqu'à la mort â l'exemple du Christ. Philip., n, 3.

Si le martyre est considéré seulement comme acte dc la vertu dc force, d'autres actes seront plus parfaits que lui, comme l'enseignement et l'administration qui sont ordonnés au bien de plusieurs. car le bien de la multitude est supérieur au bien de l'individu , *Éthique,* 1. l. n, 8; mais si le marlyic est considéré dans sa *fin,* il est le plus parfait des actes; ce qui permet à saint Augustin dc dire : · Personne n'oserait, je pense, faire passer la virginité avant la martyre. *Lib.de sancta virginitate,* xlv. *Enarr. in Psalm.. LXVh, p. L.,* l. xi., col. 123; l. xxxvi, col. 812 sq.

1· Le martyre, dans la rigoureuse acception du mot. suppose qu'on souffre la *mort* pour le Christ» a. I; cf. *In /*Vurn *Sent.,* dist. XLIX. q. v, a. 3, quasi 2. En effet *martyr* signifie *témoin* de la foi chrétienne, qui nous enseigne à mépriser les choses visibles pour les biens invisibles. II Cor., iv. 17. Le martyr témoigne sa foi en montrant *en action* son mépris pour tous les biens présents,et son invincible amour pour tous les biens invisibles de l'avenir. Dr il ne montrera d'une manière efficace qu'il méprise absolument tous les biens de la terre que lorsqu'il aura donné sa vie. car pour la conserver, les hommes se résignent à garder tous les autres biens, ct à supporter les pires douleurs, ainsi que dit Satan dans le livre de Job.n.4 ; Vie pour vie; l'homme donnera tout ce qu'il possède pour conserver son âme . c'est-à-dire sa vie. Aussi l Église n'appcllc-t-elle martyrs qiu ceux qui sont morts pour le Christ et réserve le litre de *confesseurs* à ceux qui ont subi l'exil, la prison, la perte des biens, la torture même pour confesser leur fol.

Ce sera un martyre par analogie · qui sera attribue à la sainte Vierge dans le sermon *De assumptione,* attribué à saint Jérôme *(Epist.,* ix. *ad Paul, et Eus· toch.) :* Je dirai sans crainte de me tromper que la Mère dc Dieu fut en même temps vierge et *martyre,* quoiqu'elle n'ait pas terminé sa vie par une mort violente. C'est le même sens analogique qui permet a saint Grégoire dc dire : Bien que nous ne soyons plus exposes aux persecutions, nous pouvons encore trouver dans la paix le *mérite du martyre;* car si nous ne courbons pas la tête sous le glaive des bourreaux, nous portons le glaive spirituel dans notre âme, afin d'en retrancher les désirs charnels. *HomiL in Evany.,* in. l. *P 1* . t. ixxvî. ("l 1· 89.

On pourrait objecter que des vierges, c(mine sainte Agnès et sainte Lucie, ont généreusement sacrifié leur vie plutôt que dc perdre leur intégrité, dès lors on semblerait en droit dc conclure qu'une femme mérite davantage le titre dc martyre lorsque, pour la défense de la foi, elle perd ce bien de la virginité qu'elle estime supérieur à la vie. Saint Thomas

répond prudemment : Quand une femme perd sa virginité à cause de la foi qu'elle professe, il n'appartient pas aux hommes de déterminer avec certitude *i elle subit ce dommage par amour de la foi chrétienne ou par mépris de la chasteté, il n'y n donc pas à leurs yeux de témoignage suffisant pour fonder le martyre proprement dit. Mais aux yeux de Dieu, qui s oit le secret des cœurs, cela suffit pour la récompense ; c est ce qui faisait dire à la généreuse Lucie : « Si vous portez atteinte Λ mon honneur, ma chasteté n'en sera que plus belle cl me méritera une double couronne.»

Quand on dit que la mort est essentielle au martyre, cela ne suppose pas que le mérite soit *postérieur* à la mort; le mérite consiste à accepter la mort plutôt que de trahir la foi. Il peut arriver que le martyr vive encore quelque temps après avoir reçu les blessures qui entraîneront la mort; le mérite du martyre commence avec les blessures.

5· Cc n'est pas seulement la foi qui peut être cause du martyre, mais *toute vertu,* pourvu qu'elle se rapporte à Dieu, a. 5 et *Ephes.,* 3. led. i; ainsi Jean-Baptiste est honoré comme martyr pour avoir soutenu les droits de la fidélité conjugale. Les œuvres de toutes les vertus, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont des professions de foi, puisque c'est la foi qui nous fait connaître que Dieu exige de nous et récompense de telles œuvres. *In 1* Vum *Sent.,* dist. XLIX. q v. a. 3. quasi. 2. ad I I"n' et I2,,ru.

Le martyre suppose le témoignage rendu â la vérité divine, non â une vérité quelconque.comme un théorème de géométrie. Cependant comme tout mensonge est un péché, refuser de mentir contre une vérité quelconque, en tant qu'on envisage le péché comme opposé à la loi divine, peut être cause du martyre. *Ibid.,* ad 10um,

L'Églisc ne considère pas comme martyrs ceux qui meurent dans une guerre juste, quoique, mourant pour leur patrie, ils aient accompli une œuvre d'autant plus méritoire (pie le bien de la nation est supérieur au bien individuel . Aristote, *Éthique,* I, c. ir, n. S. La raison en est que le bien de l'État, le premier des biens humains, passe après le bien divin. Néanmoins le bien humain peut devenir cause du martyre, s'il est rapporté â Dieu, car il devient alors bien divin.

6· *Effets* du martyre : ils sont mentionnés III», q. LXViii, a. 2, ad 2um; la libération de toute coulpe et de toute peine s'obtient par le baptême et le martyre; voilà pourquoi il est dit que dans le martyre toute la vertu du baptême s'achève *(De eccles. dogm.,* c. 71); noter cependant la restriction apportée IIP, q. i XXXVII, a. 1. ad 2um : le martyre délivre de toute coulpe, à moins qu'il ne trouve la volonté actuellement attachée au péché. *In I* Vurn *Sent.,* dist IV. q. lit, a. 3. quicst. 3.

IL Notion canonique d'apr L.s Benoit XIV.

Benoit XIV, dans son admirable traité *De servorum Dei beatifleattone et beatorum cannnizationc,* Bologne, 1737, l. HI, c χι-χχπ· étudie longuement les conditions du martyre, nous allons résumer sa savante analyse :

I· *Le Persécuteur (c.* xi), doit être un personnage distinct du martyr : il doit intervenir directement dans la mort. Ainsi, peut-on traiter de martyre la sainte Vierge à qui s'applique la prophétie de Siméon? Certains l'ont admis, ainsi Ildefonse de Florès, App. ad tract *De inclyto agone martyrii* et saint Bernard. *Sermo de duodecim pnrrog. H. M* V.; mais saint Thomas d'Aquin ne lui attribue le martyre que dans un sens impropre et par analogie, cf. *In* / Vum *Sent.,* dist. XI.IX. q. v, a. t, quæst. 2. ad IUln; 11·1-!!', q. cxxiv, a. L Il est suivi par Dominique Soto. *In I* V··"» *Sent.,* dis!. XLIX.q. v. a. 2;Ic card. Caplsucchi, *Controversia de martyrio,* n. 3; Hurl ado, *Résolut. dr vero martyrio,* tr. ut. resol. 22. I ; le card. Gotti, *Theologia,* t. xur, q. n. *Dr baptismo,* dub. π. η. I ; Théophile Baynaud, *Opera,* t. win. *De martyrio per petitm,* part. II. c. r.

Certains théologiens admettent qu'on peut être martyr par suite du seul désir intense du martyre selon le canon 26 *Dr Pernitentia .* dist. L Il y aurait des lois des martyrs de la patience, de l'observance claustrale, de la virginité, de la charité chez ceux qui se laissent consumer par le zèle de l'amour divin ou chez ceux qui ont supporté avec saillancc une longue maladie ou qui. soignant les pestiférés, sont morts de la contagion.

Dès lors une question se pose : la mort est-elle nécessaire pour constituer le martyre? Non, répond Martin De Magistris, tract. *De martyrio,* q. i-iv. Oui. répond saint Thomas d'Aquin, II*1-II·1', q. cxxiv, a. L suivi par Cajctan. Capissucchi, Hurtado, Baynaud. Le mérite peut d'ailleurs être, le même, puisqu'il dépend des sentiments intérieurs, mais *l'auréole* manque, ainsi que l'explique saint Thomas, *In I* Vura *Sent.* dist. XLIX. q. v, a. 3, quæst. 2, ad 3u,n : *Actus exterior semper addit ad rationem meriti, vel demeriti, secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu, in quo prius fuerat... Cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum, quod actui martyrum debetur ratione difficultatis, quamvis diam possit pervenire ad alterius pnrmium, considerata radice merendi, quia aliquis ex majori charilatc potest velle sustinere martyrium, quam alius de facto sustineat, unde voluntarie martyr potest mereri sua voluntate pnrmium essentiale aquale, vel majus eo, quod martyri debetur, sed aureola, cum debeatur difficultati, qua· est in ipsa pugna martyrii, non debetur, nisi iis, qui actum externum martyrii sustinent.*

Les saints eurent généralement un grand désir du martyre et sont néanmoins honorés comme confesseurs, ainsi saint Dominique, d'après saint Antonin. *Sum. theol,* part. III, lit. xxxi, c. ix, saint François d'Assise, sainte Thérèse, saint Jean de Caplstran, saint Bomuald, saint Martin, saint François Xavier el tant d'autres.

Pour ceux qui moururent de la contagion en soignant les pestiférés. Théophile Baynaud, *De martyrio per pestem,* prétend que c'est un vrai martyre; il est suivi par le trinitaire Jean d'Andrada, mais son livre fut condamne par l'index en 1616, et sa doctrine réfutée par Hurtado, le card, de Laurin. .Muratori. *Tract, de peste,* L III, c. vi. Le cardinal Capisurclil, *Controversia de martyrio,* η. II. fait une distinction entre celui qui serait placé par le persécuteur au service des pestiférés en haine de la foi el qui serait vraiment martyr, et celui qui s'y mettrait de lui-même. Le martyrologe romain signale au 28 février des martyrs d'Alexandrie morts en soignant des contagieux, mais il emploie le terme *vcluti martyres qui* Indique une *analogie* avec les martyrs et non une assimilation complète. Le cas de Louis de Gonzague confirme cette doctrine, puisqu'il n'est pas honoré comme martyr quoiqu'il soit mort en soignant des contagieux, de même pour saint Jérôme Émilien.

(las des martyrs qui se sont donné la mort. — Le persécuteur est alors cause occasionnelle, non cause efficiente. C'est le cas de sainte Apollonio qui sauta dans le feu pour éviter le d< shonneur el de sainte Pélagie, vierge d'Antioche, qui se précipita dans l'eau avec sa mère et scs sœurs; de même les trois cents martvrs honorés le 21 août dans le martyrologe romain et désignés sous le litre de J *lassa candida.* A propos <tc ces cas difficiles, saint Augustin, *De civ. Dei,* L xxvî, I dit prudemment *De his nihil temere audeo judicare.*

Mais Coquée, dans scs note* sur le livre de la *Cité de Dieu,* indique que saint Augustin était tenu a une réserve excessive n cause <le.s circoncellions de son temps qui se livraient a la mort. En réalité, puisque ces saints sont admis dans le catalogue des martyrs, il faut déclarer qu'il* y ont été poussés par une inspiration divine, ainsi le card. Cozza, *Com. hist. dogm. in lib. S. Augustini de Jlirrrs.*. part. I. c. i, n. 177; Grnvlnn, *ContIn. sec. P, Cath. I^rorscrlpt.,* I. IV, p. 336; Soto, *tn I* Vum *Sent.,* dist. XLLX, q. v. a. 2; Baronins. *Annates,* an. 870, n. 11.

2· *Prine infligée. par le persécuteur* (c. xn.) Nous avons vu que la mort est nécessaire pour le martyre; cependant, si le martyr reçoit une blessure mortelle et survit néanmoins par miracle, il ne. sera pas privé de l'auréole, de même ceux qui subissent pour le Christ la prison, l'exil, des souffrances jusqu'à la mort. Ainsi pensent avec saint Thomas d'Aquin. Solo. Capisucchi. les Solmanlicenses, Suarez. Hurtado. Baynaud, Gottl, Maurus cl d'autres. C'est le cas de saint Jean, sorti par miracle de l'huile bouillante, de sainte Thècle, honorée comme première martyre, condamnée aux bêles mais sauvée par protection spéciale, de saint hélix de Noie honoré le 11 janvier dans le martyrologe romain, de saint Grégoire, évêque de In Grande Arménie, honoré le 29 septembre, comme d'ailleurs de Daniel, échappé de la fosse aux lions et des trois enfants, sauvés de la fournaise. S. Cyprien, *Epist.,* IΛ'III.

Dan* les premiers temps, le titre de martyr était donné aux simples confesseurs comme on peut le voir dans Tertullicn, *Ad martyres* et dans saint Cyprien. *Epist.,* x. *Ad martyres el confessores Jesus-Christi, Epist.,* xn, .XV, xx.x. Notons toutefois que certains repoussaient ce litre dont ils se déclaraient indignes; d'autres distinguaient un double degré : martyre *initial* et martyre *parfait·,* nous parlons de ce dernier, c'est le martyre au sens strict.

Que penser de celui qui, miraculeusement, n'a ressenti aucune douleur au milieu des supplices? Le cardinal Capisucchi dans sa controverse sur le martyre, n. 5, déchue qu'on peut y voir tout au plus un martyre *inchoative,* mais non au sens rigoureux. C'est d'ailleurs la doctrine de Cajétan. Théophile Baynaud soutient le contraire. C'est le cas des saints Tryphon et Bcspicius, de saint Théodore d'Ancyre et de saint Basile d'Ancyre. Ce fut d'ailleurs le cas des trois enfants jetés dans la fournaise, que Tertullicn el saint Cyprien appellent martyrs.

Que penser maintenant si la blessure, mortelle par clic-même, est guérie par un médecin ou au contraire si la blessure, qui n'est pas mortelle de soi, entraîne la mort faute desoins? Dans le premier cas, répond Solo, p. 1937, il n'y a pas martyre, *quia Ecclesia nullum medicorum judicium, sed solam moite/η tamipiam sufficiens testimonium approbat martyrii.* Dans le second cas, il faut distinguer : ne serait pas martyr celui qui aurait négligé de recourir au médecin alors qu'il aurait pu le faire facilement, car il paraîtrait avoir désiré la mort d'une façon excessive et être coupable rie négligence. Dans le cas contraire, il y aurait martyre el c'est le cas <lc 20 moines de la Laure de Saint Sabas, au i.x* siècle, honorés au 20 mars.

Si le cas se présentait d'un serviteur de Dieu guéri miraculeusement de blessures mortelles, il faudrait dans la discipline actuelle prouver juridiquement la blessure mortelle, la guérison miraculeuse el la persévérance Jusqu'à la mort dans la charité et la pratique héroïque des vertus.

3· *Cause du martyre ex parte persecutoris* (c. xin). Elle doit être examinée avec soin, et d'abord *Vintention* du persécuteur. C'est ce qui fut fait notamment avec un souci particulier dans la cause célèbre des martyr» du Japon, étudiée par la congrégation de* rites en 1685-1687. Précisément l'édit de l'empereur du Japon, Interdisant a ses sujets tous rapports avec les Portugais, n'invoquait d'autres raisons »lnon que ceux-ci avaient introduit et favorisé le* prédlca leurs de la fol chrétienne. Cf. Gotti, />e nera *Ecclesia,* t i. c. m, n. 4, II. Or. le martyre consiste dans l'acceptation volontaire de la mort pour la foi du Christ ou pour tout autre acte de vertu rapporté à Dieu il faut donc de la part du persécuteur la haine de la foi ou de toute autre bonne œuvre en tant que commandée par la foi du Christ.

I Peu importe que le persécuteur soit paten, hérétique, ou même catholique; il suffit qu'il inflige la mort par haine d'une vertu qui peut se ramener a la foi, ainsi Stanislas de Cracovic, Thomas de Canlorbéry, Iran Népomucène furent mis â mort respectivement par Boleslas roi de Pologne, Henri roi d* Angleterre, Wenceslas roi de Bohême qui étaient pourtant catholiques

2. Il n'?sl pas nécessaire que le persécuteur soit décidé par la haine de la foi; il peut se faire qu'il croie punir un vrai crime dont la victime a été calomnieusement chargée. Il faut alors prouver qur l'occn*sateur* a procédé *exodio fidei* Le cas s'est présenté dans les premiers temps du christianisme, puisque les chrétiens étaient accusés par leurs ennemis de toutes sorte* de crimes odieux, rl quoique la preuve juridique n'en ail jamais été faite, il a pu arriver que les juges, en envoyant les martyrs â la mort, aient cru parfois punir de justes crimes.

3. Il n'est pas nécessaire que le persécuteur avoue expressément agir en haine de la fol; il suffit que cc soit son vrai motif, même s'il invoque un autre prétexte. Cf. Borellus, *De regis cath. pnrstant.,* c. i.xxr. n. 29; Gotti, *Theol.,* I. χιπ, q. n. C'est cc que confirme l'histoire, puisque Néron commença la persécution en prétextant l'incendie de Borne qu'il attribua lâchement aux chrétiens

I. Il n'est pas nécessaire que le persécuteur condamne expressément à mort ; il suffît que ses paroles soit interprétée* dans le sens d'une condamnation à mort. C'est le cas célèbre durol Henn d'Angleterre qui s'est défendu d'avoir expressément commande l'assassinat de saint Thomas de Cantorbcry. Saint Bernard cite un cas analogue, celui de Thomas, prieur de Saint-Victor de Pans, *Epist.,* eux. P. /. . t. ci XXXI!. col. 319.

5. L'occasion du martyre peut venir d'ailleurs, pourvu que la cause finale soit vraiment la haine de la foi, car tout acte reçoit sa véritable espèce de sa cause finale. Ainsi le martyrologe romain célèbre au 16 mai le martyre de saint Abdas dont parle Théodorel. //. A.» V. xxxvm. Or, Abdas avait détruit Je temple consacré par les Perses au soleil, cc dont le blâme Théodore! ; mandé par Isdegcrde, roi des Perses, cl sommé de le reconstruire, il refusa et fut mis â mort Il est considéré comme martyr, non pour avoir détruit ce temple, mais pour avoir refusé de le réédifier. Benoit XIV cite deux autres cas plus célèbres, étudiés de son temps, celui de saint Josaphal el celui de Pierre de Arbues; il cite également le cas plus curieux encore de la bienheureuse Camille Gentili, tuée en 1186 par son mari, pour avoir cause avec sa propre mère, Brandine Grûcic. Personnellement il était favorable a lui accorder le litre de martyre pour avoir méprisé les menaces de son mari, el avoir voulu pratiquer le commandement de Dieu qui ordonne d'honorcr ses parents, mais la difficulté de la cause provenait de l'impossibilité de prouver que cette mort injuste lui avait été infligée en haine de la foi.

Comment peut-on prouver que le persécuteur agit

en haine de la foi? (Àdtc preuve peut s'administrer de différentes manières : a) Par la sentence du persécuteur qui peut le dire explicitement. — *b)* Par la discussion entre le persécuteur cl le martyr. — r) Par les promesses faites au martyrpour l'amener â changer de résolution. — *d* Par l'impunité offerte an martyr s'il consent Λ renier la foi du Christ. — e) Enfin cela peut apparaître *concludenter,* c'est-à-dire par mode de conclusion, ct résulter des circonstances, des actes, des démarches; par exemple, il était chrétien, il a refusé de faire quelque chose d'incompatible avec la foi ou avec la morale chrétienne.

I· *Conditions requises chez le martyr auani sa mort* (c. xv). 1. Considérons d'abord le *cas des enfants.* Pour qu'ils soient martyrs, il suffit qu'ils soient morts pour le Christ, et cela même dans le sein maternel. Nous avons le cas célèbre des saints Innocents que l'Église a toujours honorés comme martyrs. Saint Augustin. *De libero arbitrio,* 1. III. c. ΧΧπι : *Etiam infantes illos, qui; cum Dominus Jesus Christus necandus qunrerdur, occisi sunt, in honorem martyrum receptos commendat Ecclesia. P. L..* t.xxxii, coi. 1301.

Notons toutefois cette différence entre les enfants et 1rs adultes que ces derniers seuls auront l'auréole. Cf saint Thomas d'Aquin, *In /\'1UlÏ Sent,* dist. XLLX. q. v. a. 3, quæst. 2,ad 12lUM: I IM I11', q. cxxiv, a. 1, ad1',m: *Innocentes, sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii (in quantum scilicet martyrium est actus virtutis et fortitudinis), sed aliquid martyrii habent* rJ *hoc quod passi sunt pro Christo, ita etiam aureolam, non quidem secundum perfectam rationem, sed secundum aliquam participationem, in quantum scilicet (jaudenl, se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia ct carnis integritate.* L'auréole signi lie couronne d'or: elle désigne la joie accidentelle s'ajoutant à la joie essentielle du Ciel cl provenant dc certaines victoires éminentes. Ces victoires peuvent provenir de la lutte contre la chair, contre le monde mauvais ou contre l'erreur; l'auréole convient donc aux vierges, aux martyrs et aux docteurs. Or. les enfants n'ont point lutté, ils sont de vrais martyrs, mais ne peuvent avoir l'auréole.

2. *Adultes.* Le martyre supplée le baptême d'eau; il produit les mêmes effets. Il efface le péché originel, les péchés actuels quant à la coulpe ct à la peine; voir la préface de saint Cyprien au *De exhortatione martyrii : Docentes, hoc esse baptisma in gratia majus, in potestate sublimius, in honore prxstanlius; baptisma, in quo baptizant Angeli, in quo Deus et Christus ejus exultant; baptisma post quod nemo jam peccat; baptisma quod fidei noslrir incrementa consummat; baptisma. quod nos dc mundo recedentes statim Deo copulat. In aqmc baptismo accipitur precatorum remissio, in sanguinis corona virtutum. P. L·.,* t. iv, coi. 680. — El saint \uguslin. *De civ. Dei,* XIII. vn : *Quicumque, diam, non percepto regenerationis lavacro. pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis. Qui enim dixit* : .Si *quis non renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto non intrabit in regnum cadorum, alia sententia istos fecit exceptos, ubi non minus generaliter dixit : Qui mr confessus fuerit coram hominibus, confitebor d ego eum coram Patre men, qui in cadis est ; d alio loco : Qui perdiderit animam suum propter me. inveniet eam. P. L.,* t. xu. coi. 381. Aussi l'Église uc prie pas pour les martyrs, elle les invoque, ct le pape Innocent III, citant saint Augustin. *In Joannem,* tract. Lxxxiv, a pu dire : *Injuriam facit martyri, qui orat pro martyre* Les théologiens discutent pour savoir si cet effet du martyre est produit *ex opere operato,* ou s'il est produit *ex opere operantis* et provient de l'acte d< charité contenu dans l'acceptation du martyre, selon la doctrine fie saint Thomas, IIB, q. lxvî. a. 12, ad 2"Ml : *Effusio sanguinis non habet rationem baptismi, si sit sine caritate,* el IP-IP*, q. cxxiv, a. 2, ad 2urn : *Martyrium est caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.* Lajélan. Solo, Bellarmin, Suarez enseignent que le martyre ne justifie pas strictement *ex opere operato,* comme les sacrements, mais *quasi ex opere operato,* par suite d'un privilège fondé sur l imitation de la passion du Christ qui a promis le salut éternel à qui donne sa vie par amour pour lui.

Quoiqu'il vn soit de cette discussion théorique, il faut certaines conditions pratiques : Si l'adulte est catéchumène, il doit autant que possible recevoir Je baptême d'eau avant le martyre. S'il est déjà baptisé, il doit, si possible, confesser ses péchés à un prêtre ou du moins les regretter et recevoir la sainte communion. car ces préceptes obligent de droit divin au moment de la mort, cl le martyre ne peut en dispenser. C'est la doctrine de saint Thomas, *In !* VQ,n *Sent.,* (list. 1V,q. ni, a. 3, quæst. 3. ad lum; 11 D.q. Lxvi.a. II ; ci. Soto, *In I V^Sent.,* dist. XV. q. I, a. 1, concl. 3 et Est lus, *In* /yum *Sent.,* dist. IV, n. 21. – Les théologiens se demandent si celui qui se rappelle un péché non confessé est tenu de le détester *formaliter* et peut être justifié par un acte d'amour dc Dieu *super omnia,* mais si cette discussion théorique s'applique au cas où le précepte de la pénitence n'urge pas, en cas de mort imminente, on est tenu de se repentir el de faire un acte formel de détestation de tous les péchés dont on a le souvenir. — Celui qui va mourir pour le Christ el qui n'est pas baptisé ni ne peut l'être, est-il tenu de désirer le baptême? Estius répond qu'il est seulement tenu de ne pas le mépriser, mais qu'il n'est pas tenu de k désirer puisqu'il a un moyen plus parfait d'obtenir la vie éternelle. — La contrition au sens strict est-elle nécessaire? Bellarmin assure que l'aitrilion suffit comme pour le baptême d'eau; ainsi pensent Bonacina. Anaclet. Le cardinal dc Laurin dit que c'est probable, non certain. Suarez, Maurus. Hurtado tiennent qu'en pareil cas il faut .s'efforcer dc faire un acte de contrition, seul moyen sûr; Soto ct Goltl admettent, comme probable, qu'il suffit dc la contrition virtuelle incluse dans la ferveur de l'acte dc charité par lequel on choisit Dieu plus que sa propre vie. Ces questions qui regardent le for interne intéressent le théologien plus que le canoniste.

L'histoire nous apprend que les fidèles des premiers siècles avalent l'habitude d'aller visiter les chrétiens dans leurs prisons: ils leur apportaient charitablement des vivres, du vin mélangé de myrrhe pour les aider à supporter les tourments, il y eut même des abus contre lesquels saint Cyprien proleste dans son Épitre v. Tertullicn cite même un cas de martyr ivre, incapable de répondre aux interrogations du juge. Les diacres apportaient aux futurs martyrs la sainte eucharistie, les prêtres célébraient la messe dans leurs cachots pour les préparer au sacrifice suprême.

5· *Désir du martyre, son acceptation, offre spontanée, fuite (c.* xvi). 1. Est-il permis dc désirer le martyre cl dc le demander à Dieu? — Oui certes; aussi saint Grégoire, commentant le mol de saint Paul, I Tim„ nr. *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat,* ajoute que Paul a prononcé ces paroles à l'époque où celui qui commandait le peuple chrétien était le premier à marcher au martyre. Ainsi pense saint Thomas d'Aquin, HMΓ", q. ci.xxxv, a. t, ad V"n.

D'ailleurs le Christ nous a encouragés au martyre. I Petr., n, 21. Nous avons de nombreux cas dc l'antiquité chrétienne qui nous montrent les aspirations les plus véhémentes vers cette preuve suprême de l'amour dc Dieu. Les théologiens n'ont aucune peine à montrer que le désir du martyre ne comprend nulle-

ment l'acceptation du péché commis par le persécuteur ni la moindre complicité avec lui. Le card, dc I.aurla rappelle l'auvn la plus parfaite de surérogation. E tins peut dire fort justement *: Non entm desiderant actu* malos diaboli uni malorum hominum sed, privsuppasita illorum malitia, desiderant ipsas afflictiones, quic, ut tales, a liro sunt, rt proinde borne.*

2. I.'acceptation de la mort est-elle dc l'essence du martyre? - Certains ne requièrent aucune acceptation de la mort. Hurtado déclare qu'un homme qui dormirait ou serait aliéné serait martyr, pourvu qu'il soit juste ct qu'il soit tué en haine de la foi. Mai·» celle opinion est généralement rejetée comme peu conforme à Matth., xvi, 24, *Qui nuit venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suarn et sequatur me.*

3. Cette acceptation de la mort doit-elle être actuelle ou peut-elle être virtuelle ou habituelle.ou même Interprétative?— L'intention interprétative ne saurait être admise, car il est moins vraisemblable de présumer l'acceptation des tortures ct de la mort que celle du sacrement de l'extrême-onction. L'acceptation actuelle est évidemment la meilleure. La virtuelle suflIt, c'est-à-dire l'acceptation qui n'a pas été rétractée et qui inline sur l'acte. On pourrait même dire que l'acceptation habituelle suflIt, ce qui signifie qu'on aurait autrefois désiré le martyre, puis, sans plus y penser, on ferait quelque chose de méritoire qui entraînerait les coups (les ennemis de la fol, comme de prêcher l'Évangilc. Benoit XIV cite le cas de Juvénal Ancina, évêque dc Salaces, empoisonné par un prêtre â qui il avait reproché sa conduite scandaleuse; il ne fut pas admis comme martyr parce que l'acceptation de la mort ne put être prouvée, puisqu'il avait bu la coupe sans soupçonner le poison (pii le ferait mourir.

I. Est-Il permis de s'offrir .spontanément Λ la mort? Cette manière de faire était interdite dans l'antique discipline de l'Église, cependant étaient exceptés ceux qui avaient eu la faiblesse d'abjurer et (pii voulaient réparer leur faute: d'ailleurs nous avons dc nombreux exemples de martyrs (pii s'offrirent eux-mêmes aux persécuteurs et (pie l'Église n'a nullement blâmés. Les théologiens admettent que l'inspiration du Saint-Esprit peut expliquer cette Initiative ainsi que plusieurs autres causes, parmi lesquelles saint Thomas cite le zèle de la foi et la charité fraternelle. VerricelII exige une cause grave ct proportionnée. *De apostol. mission* , tit. *De fide,* q. ix,scct.iv, n. 13; il dit qu'il faut tenir compte de deux éléments : de la disposition de celui qül s'offre, *nam in deliciis nutritus, tamis viciis irretitus, temere lapsus periculo se exponit et hic tentât Drum,* ct de la fin (pill se propose : *Qui mini ultimate et primario martyrium intendit, illicite agit, estquc id circonceltiones imitari, quare finis primarius debet esse Dei gloria, fidei exaltatio, persecutoris confusio, infidelium conversio, Ecclesiir pax, fidelium confirmatio.*

5. Peut-on fuir la persécution? - -Tcrlulllen ne l'admettait d'aucune manière, mais son opinion personnelle ne prévaut nullement contre l'opinion commune de l'Eglise. La fuite, de soi, est permise selon Matth., x, 23. Le Christ nous en a donné l'exemple. Saint Pierre. Act., χII, a fui sur le conseil dc l'ange la prison ct la mort que lui préparait Hérodc. Saint Paul a fui par une fenêtre pour échapper au roi Arélas. II Cor., xi. 33. et l'on connaît la fuite célèbre de saint Atlianase échappant aux ariens. Une pareille fuite ne doit nullement être assimilée Λ une négation de la fol, c'est plutôt une confession virtuelle, puisque c'est l'acceptai lon de grands maux, comme l'exil, par attachement à la foi.

Par contre, les évêques et ceux qui ont charge d'âme, ne peuvent pas fuir si leur fuite risque d'amener la dispersion du troupeau. I*-IIr, q. Ixxxv, a. 5. VerricelII, *De apost, mission.,* tit. i, q. ix, sect, v, n. 13, dit que la parole dc Matth., x, 23, n'est pas un précepte, mais un conseil ou une permission, car la fuite est parfois préférable. Ainsi les premiers apôtres pouvaient éviter la persécution sans scandale pour les fidèles cl répandre dc la sorte l'Evangile. De même, ceux qui sc sentent faibles : c'est cc que dit ftemigius, cite par Abulends (A Tost at) : *Licentia fugiendi convenit infirmis in fide, quibus concedit pius magister, ne, si se ultro ad martyrium protulissent, fortassis positi in tormentis negarent.*

On discute le cas de celui qui a promis de revenir en prison; est-il tenu de rentrer s'il prévoit qu'il sera injustement misa mort? Cajétan l'affirme, car revenir est un acte de courage, donc un acte dc vertu, matière apte au serment; d'autres le nient, sous prétexte qu'il n'y a là aucune matière A vertu ni dc patience ni de fidélité.

6· *Provocation du persécuteur(c.xym).* — En règle générale,H n'csl pas permis de provoquer le persécuteur; ainsi l'enseigne saint Thomas. IP-H*. q. cxxiv, a. 1, ad 3um. La raison, c'est qu'on se rendrait coupable de complicité et dc présomption. Pour expliquer les cas contraires que contient l'histoire dc l'Église. il faut invoquer une inspiration spéciale dc Γ Esprit-Saint, soit pour convertir les assistants, soit pour confirmer les faibles. Mais dans la pratique, comment reconnaître si ccs provocations proviennent de Dieu ou au contraire dc la légèreté el de la présomption? On le reconnaîtra par les miracles subséquents, par la persévérance dans la confession dc la fol jusqu'à la mort, par les vertus héroïques ct surtout l'humilité habituelle de celui qui s'expose à la mort, enfin par les circonstances ct les mobiles de cette décision extraordinaire.

Benoit XIV distingue sagement entre les provocations au moment même du martyre et celles qui le précèdent. Ces dernières sont généralement des imprudences condamnables, qui reviennent « à tirer les oreilles d'un chien qui dort ». Les premières, au contraire, ne font qu'affirmer l'intensité dc la foi et du courage du martyr, c'est le cas des Machabécs, dc saint Étienne, de tant d'autres.

A propos du fameux canon du concile d'Elvire. Hurtado fait remarquer justement que si les chrétiens sont mis à mort pour avoir détruit les idoles ou les temples des païens, ceux-ci seront présumés avoir agi par légitime défense et non par haine dc la foL

La provocation est licite s'il apparaît qu'elle provient d'une inspiration du Saint-Esprit, ou si les circonstances montrent que le serviteur dc Dieu devait agir de la sorte pour le bien de la foi ct de la religion, ou par commandement de l'autorité publique. — Nous n'appellerons pas provbcation au persécuteur la pratique dc certaines vertus qui peuvent attirer la persécution, comme l'acte de Toble ensevelissant les morts tués en haine de la religion.

7· *Insistance du martyr, sa patience et sa constance jusqu'à la mort(c.* xsm). - I n des cas les plus intéressants et des plus discutés est de décider si le martyre suppose la non-résistance à la mort.

Cc qui fait hésiter, c'est le passage de la IIMI·, q. cxxiv, a. 5. ad 3urn. où saint Thomas semble indiquer que l'on peut considérer comme martyr le soldat qui meurt dans une guerre entreprise pour la défense de la foi. On a beaucoup discuté sur ce point pendant la grande guerre, ct il est pénible de constater que, loin dc faire avancer la question, la plupart de ceux qui ont pris part à cette controverse semblaient ignorer les éléments de la question, tels qu'ils sont réunis avec une sage diligence cl honnêtement discutés par Benoit XIV. ·· Saint Thomas s'exprime plus clairement encore. *In I* Vn,n *Sent* , (list , XLIX.

q. v, a. 3. qua* 4. 2, ad I Iura : Cum *quit propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur : sed, si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit; iitpote, si remplibliram defendat ab hostium impugnatione, (pii /idem Christi corrumpere moliuntur et in tali defensione mortem sustineat.* Ainsi Sylvius, Paludanus, saint Antonin, Capisucchi, Hurtado.

Dans cette opinion, il faut une guerre entre fidèles et infidèles, non pour motif politique, mais pour cause de religion; alors ceux qui luttent pour défendre la religion contre les infidèles meurent martyrs, car la mort leur est infligée en haine de la foi. El leur résistance n'est pas un obstacle a leur litre de martyr, car, disent ces théologiens, ils luttent *non primario* pour défendre leur vie. mais pour la cause de l'Églisc cl la vraie foi contre les adversaires du Christ ; ils ne défendent leur vie que *secundario* en tant qu'elle est nécessaire à l'Églisc cl ù la foi chrétienne.

D'autres, trouvant peut-être celle distinction quelque peu subtile, réduisent le martyre à l'acceptation de la mort dans l'intervalle qui s'écoule entre la blessure cl la mort, ainsi Capisucchi. ou mieux au cas de soldats chrétiens tombant entre les mains des infidèles et sommés d'aposlasier, puis, sur leur refus, mis â mort, ainsi les *Salmanticenses.* C'est ce qui arriva vers l'an 1250, comme le raconte une lettre du roi saint Louis. *Gesta Dei per Francos,* I. i. p. 1199. Dans un Ideas, rien ne manque pour un vrai martyre el la lutle qui a précédé n'empêche pas le martyre. C'est d'ailleurs un cas tout différent de celui proposé par le cardinal de Lauria, d'un homme condamné â mort pour de vrais crimes par un prince infidèle cl qui déclare accepter de mourir pour la foi qu'il professe; car un tel homme n'est pas martyr, puisque celui qui le fait mourir n'agit aucunement en haine de la foi.

Le cas difficile et vraiment controversé est celui de soldats qui luttent et résistent dans une guerre entreprise pour la foi. C'est pourquoi dans la cause du bienheureux Josaphal. archevêque de Polotsk, les auditeurs de la Bote firent remarquer que beaucoup de théologiens refusent d'admettre le martyre quand la victime résiste, se défend, meurt par nécessité, non par volonté, et tombe parce que ses forces sont incapables de triompher de ses ennemis. Ainsi Raynaud, de Lauria. Lcssius, Maurus, Got H. La raison en est que le martyr doit Imiter le Christ qui rendit témoignage à la vérité en souffrant, non en luttant et en résistant, selon la parole de I Pctr.. xi. 23. C'est ce qu'affirme Tertullien, *Adv. Marcionem,* I. IV, c. xxxix. c'est le cas de saint Maurice et de scs compagnons de la Légion thebaine. Jadis un texte de saint Basile, *Epist.,* CLXXXvm, *Ad Amphilochium,* décida l'empereur Phocas à renoncer à demander la canonisation de soldats morts en luttant contre les ennemis de la foi chrétienne. De même on n'a jamais placé au nombre des martyrs ceux (pii moururent pendant les croisades. Il est vrai que l'on pourrait répondre qu'ils ne furent pas tués en haine de la foi.

On oppose en sens contraire certaines paroles qui assimilent aux martyrs les soldats tombés pour la cause de la fol. mais rien ne force de prendre le mot martyr au sens strict dans ccs discours destinés à enflammer le zèle des combattants. Voir le cas spécial de saint Procule, protecteur de Bologne, qui est minutieusement discuté.

Tout le monde est d'accord pour exiger, chez le martyr, la patience cl la constance jusqu'à la fin. ainsi qu'il est dit dans l'hymne de l'office de plusieurs martyrs: Voir aussi *De civ. Det,* XXII. ix, 9 et X. xxi. 11 faut que le martyr ait persévéré jusqu'à la mort *invicte et patienter.* Mais comment prouver cette persévérance? Certains admettent qu'il suffit de l'absence de signe contraire, ainsi le card. Petra, le card. de Lauria. Mais il faut distinguer la persévérance *interne* cl la persévérance *externe.* La première n'est connue que de Dieu; la deuxième est soumise au jugement dr l'Églisc qui conjecture l'autre parcelle-ci. Il faut donc ((UC les paroles, les signes et les faits prouvent U persévérance externe. Telle est Indiscipline tradition* nolle de l'Églisc.

Qu'on n'objecte pas l'exemple de saints vénérés pai l'J\glise comme martyrs sans qu'on ail pu constater leur persévérance jusqu'à la mort, tel saint Julien, dont saint Chrysoslomr narre le martyre, P. f/..I ı. col. G7l : *Allato sacco, et arena completo, cum in aim scorpiones, viperas et dracones infecisset, cum illis d sanctum injecit et in mare demisit.* Mais il est naturel de conjecturer la persévérance jusqu'à la mort en st fondant sur ses actes et sa conduite jusqu'au moment où il est enfermé dans le sac.

Par ailleurs on pourrait objecter ce que nous avons admis plus haut que la volonté habituelle suffit pour le martyre; dès lors que penser du cas d'un homme qui a désiré le martyre, puis qui, n'y pensant plus, est tué en haine de la foi? Dans ce cas, il est évident qu'on ne peut prouver la persévérance jusqu'à la fin: mais Benoit XIV distingue sagement le martyr *coram Dco* cl le martyr *coram Ecclesia.* On peut l'être dan* le premier sens, sans l'être dans le second. Ajoutons que certains auteurs exigent pour prouver la persevérance inlerne des miracles postérieurs à la mort; mais celle opinion ne s'impose pas, car l'Églisc qui ne juge que de l'extérieur est fondée à prouyer les sentiments internes par les signes extérieurs.

8* *Cause du martyre ex parte martyris* (c. xix-xx). · Il faut encore examiner la cause défendue par celui qui meurt. C'est celle doctrine que saint Augustin a souvent exposée contre les dona! isles qui se glori fiaient d'avoir, eux aussi, des martyrs : */lecte ista dicerentur a vobis quœrentlbus marlyrum yloriam si haberelû martyrum cuusarn. Non enim felices, ait Dominus, qui mala ista patiuntur, sed (pii propter Filium hominis /w-tiunlur.* P. L.,t. xi.ni.col 717. Èt Chrysostome: *Nam latronibus lacerantur latera, et monumentorum perfossoribus. et praestigiatoribus. Verum idem patiuntur d martyres. Facta quidem sunt eadem, ceterum animus tt causa, cur turc fiant, non est eadem*, coque plurinuimai discriminis inter hos et illos. Sicut igitur in illis nor. tormentum tantum expendimus, sed prius animum d causam, ob (piam cruciatus inferuntur, consideramur, et ob id martyres amamus, non quod crucientur, ad quod ob Christum cruciatus ferant ; contra latrone detestamur, non quia puniuntur, sed quod ob malefadn puniuntur. P. G.,* I. χιλιπ. col 871.

Il faut donc mourir pour la fol, ce (pii comprend non seulement ce qu'il faut croire, mais aussi ce que la foi nous enseigne qu'il faut pratiquer, el par consequent pour l'exercice de toute vertu tombant sous le précepte. C'est ce qu'on uppelle profession de foi *ii fado, ci.* II-1-!!1, q. cxxiv, a. 5. et *Iu I* V„m *Sent,* dist. XI.IX.q. v, a.3.ad 9un', et *In Ep. adHom..c.*\n\, leel. 7 : *Patitur etiam propter Christum non solum qui patitur propter fidem Christi, sed etiam qui patitur pro quocumque jusliliir operr pro amore (*.hristi.*

Celui (pii confesserait la foi chrétienne par vainc gloire, pour acquérir la célébrité, pour obtenir un culte et être rangé parmi les martyrs, ne serait pas un vrai martyr, car son acte ne serait pas moralement bon. Sans doute, le mouvement de vaine gloire n'est, desvl. que péché véniel, mais ce serait péché mortel que de subir la mort dans un but de vaine gloire.

Pour constituer le martyre, il ne suffit pas d'accepler la mort : 1. pour une vérité connue par lumière naturelle (Benoit XIV cite les cas de l'existence de Dieu el de l immortalité de l'àine, qui sont des vérité*

naturelles, mais qui ont tint connexion intime avec la foi. cl que saint 'l hormis appelle des préambule' a la foi); 2. pour un· opinion révélée, connue par une révélation particulière 3 pour une opinion non encore définie par l'Eglisc (Benoit XIV cite l'immaculée conception qui était encore discutée de son temps): l. ni pour un bien et Uniquement bon : conserver le secret d'un ami; 5. ni pour une assertion qu'on croit faussement appartenir à la révélation.

9· /.es */aux martyr* hérétiques ou \chismalifpic* (c.xx). On peut distinguer deux cas, selon que l'hérétique meurt pour défendre son hérésie, ou qu'U meurt pour un point de doctrine commun avec la vraie fol.

Le second cas est le plus intéressant, mais même alors le patient ne sera pas considéré comme martyr, car. dit Benoît N IV. même s'il meurt pour la vérité, Il ne meurt pas pour la vérité proposée par lu fol. puisqu'il n'a pas la foi. Durand admettait chez l'hérétique qui nie un point de foi un *habitus* surnaturel, mais informe de foi; cet te opinion est communément rejetée par les théologiens. Celui qui n'a pas la foi. ne peut mourir pour la foi. Benoit XIV parle ensuite de l'hérétique *invincibiliter.* c'est-à-dire de celui qui est de bonne foi dans l'erreur: s'il meurt pour un vrai point de foi, peut-il être considéré comme martyr? I cnoît X IV répond par unedislinction importante: il le sera *coram Deo.* mais non *coram Ecdcsiu.* Il le sera *coram Deo.* pourvu qu'il soit habituellement disposé à croire tout ce qui lui serait proposé par l'autorité légitime.car il n'est pas coupable d'après la parole de saint Jean : ΛΤ *non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non haberent,* xv. 22; il ne le serait pas *coram Ecclesia* qui ne juge que de l'extérieur, et qui. constatant l'hérésie externe, en est réduite à conjecturer l'hérésie interne. On voit combien celle distinction proposée par l'éminent canoniste peut donner satisfaction aux plus difficile·». Mais une fois qu'elle est admise pour reconnaître comme mart yr *coram Deo* l'hérétique *invincibiliter* qui meurt pour défendre un point de doctrine commune avec la vérité catholique, ne faudra-t-il pas le reconnaître encore s'il meurt avec la même sincérité pour défendre une assertion erronée qu'il croit appartenir au Ordo chrétien? On voit parces exemples combien la notion du martyre qui semble, à première vue. très claire et nettement délimitée, pose en réalité de nombreuses questions auxquelles il est difficile de répondre avec certitude.

111. Ihsrojiii: in Maiit y h i·:. 1· *Les temps primitifs.* I. *Cause des martyres.* Les chrétiens vécurent durant deux siècles et demi, depuis le massacre ordonné par Néron en 61 Jusqu'à l'édit de tolérance de 313. exposés a la persécution. Lu guerre religieuse connut cependant des accalmies. Ce fait de la persécution acharnée est d'autant plus surprenant que le Humain se montrait très tolérant et respectait les dieux des diverses nations.

Mais les chrétiens furent d'abord confondus avec les juifs et héritèrent de l'antipathiedont souflraient ceux-ci. Sers l'an 50. l'empereur Claude avait banni de Home les juifs, *fudiros impulsore Chresto assidue tumultuantes.* Suétone. *Claude.* 25. Ce ne fut qu'une courte tempête, dans laquelle les chrétiens d'origine juive furent englobés. Les Juifs furent admis de nouveau. mais le christianisme ne bénéficia pas de la tolérance accordée au judaïsme. car il n'avait aucun caractère national, sa foi, sa morale, son culte s'adressaient à tous sans distinction de race et de nationalité. En devenant chrétien, on cessait d'être romain. Le christianisme était une menace pour le culte de l'Etat et son extension risquait de ruiner le paganismeofllciel. Personne n'admettait alors que Borne, et avec elle l'Empire romain, pût subsister sans les dieux nationaux : ainsi s'explique que la persécution la plus acharnée provint des empereurs les meilleurs rt les plus romains.

Mais si les chrétiens furent poursuivis par dérogation à la tolérance dont les Bomain* cousTaicnt ordinairement toutes les religions, en vertu de quelle lot le furent-ils? Sur ce point les historiens discutent

Duchesne parle des oi i gin en si obscures de la législation persécutrice. *Les origines chrétiennes,* p. 115. Certains la font remonter a Domiticn vers la lin du premier siècle (Dion Cassius, ι,χvu. 13; Suétone. *Domiticn.* 10). On admet assez généralement qu'elle date de Néron, à la suite de Tertullien qui ne craint pas de l'appeler *Institutum neronianum. Ad Nat.* i, 7. Néron, ceci est assuré, prit prétexte de l'incendie de Borne pour l'attribuer aux chrétiens et en lit un alîrcux massacre. Tacite, *Annales,* xv, l f.

Certains ont pensé que les chrétiens étaient poursuivis au nom du droll commun, comme suspects de magic, de sacrilège ou lese-majeslé, ainsi Le Blant, *Les persécuteurs et tes martyrs.* Pan*. 1895; (iorres. *Rcutcncyctopacdie der christl. Allert Orner,* l. !. p. 215; Dartiguc-Pcmu, *Marc-Aurèle dans scs rapports avec le christianisme.* Paris. 1897. Mais celte thèse, contraire a la tradition, est également démentie par les faits historiques; elle est aujourd'hui abandonnée.

Mommsen. *Der Religions!revet nach romisehem Recht, Hislorische Zeitschrift.* 1890. t. l x iv. p. 389 129, suivi par Ad. Harnack, art. *Christcnrcrfnlgungcn.* dans la *Rcalencijclopaedie* de Hcrzog-Hauck, cl Veis, *Christenverfolgungen. Gcscluchte ihrer / 'rsachen tm Romerreiche.* Munich. 1899. a prétendu que, pendant les deux premiers siècles, les magistrats usèrent contre les chrétiens de leur droit de coercition. Les chrétiens passaient pour des sujets dangereux à cause de leur conduite, de leurs paroles et de leurs opinions. Dès lors chaque préfet ou gouverneur pouvait user contre eux d'un droit de police illimitée, appelée coercition. La coercition ne prévoyait ni forme de procès ni peine déterminée, le fonctionnaire n'était Hé par aucune règle. Ceci expliquerait que la condamnation n'csl ordinairement basée sur aucun autre grief que le fait d'être chrétien. Cette thèse, on ne sait trop pourquoi, a été considérée par certains catholiques, comme diminuant la signification du martyre chrétien. Elle a été vivement combattue, et par des arguments qui ne sont pas tous d'ordre historique.

Aussi est-on revenu, dans quelques milieux, à l'ancienne tradition d'après laquelle les chrétiens furent, dès le temps de Néron, condamnés en vertu d'une loi particulière proscrivant le christianisme : *Christianosesse non licet.* Ainsi le déclare aient Tertullien· Méliton de Sardes et Sulpice-Svvère. *Chron.* IL 29. Mais ces affirmations sont ou bien tardives, ou bien imprécises; et la question ne semble pas résolue. Intéressante au point de vue de l'histoire, elle n'a pas, au point de vue lhéologlque, l'importance qu'on a voulu lui attribuer. Voir ci-dessus, col. 226. ce qu'en pensait déjà Benoit XiV.

2. *Les décrets de [>crsécution.* Au second siècle la législation se précise en sr modérant Nous avons le texte du reserit de Trajan dans Pline. *Ep..* x. 96. Le reserit adressé en 112 au gouverneur de Bithynie déconseille de poursuivre d'ofilcv. mais cornman<ic de condamner les accusés qui se reconnaissent chrétiens et refusent de sacrifier; sentence confirmée en 121 par le reserit d'Hadrien à Minucius Fundanus, proconsul d'\sie. l'usèbe. *H. E,.* IV.ix.les rescrits d'\ntonln entre 1 17 et 161 à diverses cités de Macédoine, de Thessalie et de Grèce, *ibid..* IV, χχvι, 10 (citation de MHilon) et le reserit de Marc-Aurèle en 177 au légal de la Lyonnaise. *Ibid..* \. xi, 17.

Saint Justin, *Apol.. ι.* I. 7, S et Tertullien, *Apol.,* 5-8. attaqueront sans peine l'illogisme de celle déci-

sion qui interdit de poursuivre les coupables et néanmoins ordonne de les condamner s'ils sont accusés. Mais l'illogisme n'est-il pas le correctif imposé par le bon sens à tous ceux qui s'engagent dans une fausse soie ct qui craignent de s'y aventurer trop loin? D'ailleurs, comme le fait justement remarquer P. Allard, cette sentence montre que la profession du christianisme ne supposait l'inculpation ou la présomption d'aucun crime de droit commun, sans quoi le fait de renier la foi chrétienne n'aurait pas suffi â entraîner l'acquittement.

De plus il est permis de voir une volonté providentielle dans cette législation exceptionnelle qui faisait dépendre la condamnation à mort de la seule volonté de ceux qui s'y exposaient par leur fidélité Λ la foi chrétienne. Le martyre deviendra, de la sorte, le plus beau et le plus méritoire triomphe de la liberté morale. Les chrétiens peuvent jusqu'au dernier moment échapper au supplice. Leur couronne n'est pleinement glorieuse que parce que leur mort est acceptée volontairement.

Au m* siècle, à partirdeSeptime-Sévère. cf. Spartien, *Vita Severi,* 17, chaque persécution est précédée par un édit qui ordonne de poursuivre les chrétiens et de les mettre en demeure d'abjurer. Le nombre des chrétiens était devenu trop considerable: on interdit seulement les conversions nouvelles et l'on restreignit les poursuites aux convertisseurs et aux nouveaux convertis. (L'est alors que Clément d'Alexandrie est forcé de s'enfuir et que scs élèves sont misa mort. Eusèbe, *H. E.,* \ 1.1. iv. A Carthage a lieu le martyre de sainte Félicitéct de ses compagnons. — Maximin, en 235, limite les poursuites aux principaux chefs. //. *E.,* VI. xxvm. Ainsi sont déportés en Sardaigne le pape Pontien ct l'antipape Hippolyte qui rachètera son schisme parla gloire du martyre.—Dècc, en 250, élargit la poursuite ct l'applique ùtous sans exception : tous devront. Λ jour fixé, sacrifier aux dieux. Ceux qui n'auront pas obtenu le *libellas,* gage de leur apostasie, subiront soit le bannissement avec confiscation des biens, soit la mort. Les procès pourraient être rapides; les juges les traînent en longueur dans l'espoir d'obtenir le reniement par la persuasion ou par la torture. Saint Cyprien écrit : «Ceux qui veulent mourir ne viennent pasàbout de se faire tuer . *Epist.,* I u i, 2. Dècc veut obtenir l'apostasie plus que la mort, il cherche à « détruire les aines, non les corps . Saint Jérôme, *Vila Pauli eremite,* m.

Valéricn tente une nouvelle lactique el procède, non plus par masse, mais par séries. En 257, il ordonne aux évêques ct aux prêtres de sacrifier sous peine d'exil, défend aux chrétiens de participer aux réunions liturgiques sous peine de mort. Saint Cyprien comparait alors devant le proconsul d'Afrique, saint Denys d'Alexandrie devant le préfet d'Egypte. //. /:., VII, xi. En 258, l'exil est remplacé parla peine de mort immédiate contre les membres du clergé: pour les chrétiens de condition, cou fiscal ion, dégradation et mort pour les hommes, exil pour les femmes, pour les Césarlcns (affranchis de la maison impériale) confiscation et réduction â l'état de serfs de la glèbe. Késul tat : à Home, martyre du pape Sixte H et de scs diacres: à Tarragon e, de Fructueux el de scs diacres: a Carthage, de Cyprien. La mort de Valéricn amena In fin de la persécution et Gafiien rendit à l'Église scs biens. *IL E.,* VH, xm. Mais Aurélien aurait rendu en 271 un nouvel édit, qui précéda sa mort de quelques mois. Lai tance, *De mort, persec.,* vi.

Dioclétien, après s'être montré bien veillant, lance .successivement trois édits. En 30.3,1c premier ordonne que les églises soient rasées, les saintes Écritures livrées aux (lamines, les chrétiens de condition élevée privés de leurs honneurs, les gens du peuple empri-sonnés. //. V111. n. Le deuxième ordonne que tous les chefs des Églises soient jetés en prison, VIH. vi, 8. Le troisième prescrit de libérer ceux des ecclésiastiques qui consentent à sacrifier et ordonne contre les autres les supplices les plus cruels. VIII, vi, 10. En 301, l'édit de Dècc est renouvelé contre tous les chrétiens. C'est une guerre d'extermination Elle cesse en Occident â la suite du partage de l'Empirc qui suit l'abdication de Dioclétien, elle continue en Orient avec Galère el Maximin Daia. En 306. ceux-ci publient un 5· édit pour prescrire à tous le sacrifice par appel nominal. Eusèbe. *De mari. Palestinie,* iv. 8. Ce fut, dit Eusèbe. un orage inexprimable. En 306, 6· édit promulgué par Maximin Data multipliant les proscriptions. En 311. Galère malade sc croit puni par le Dieu des chrétiens (Lactnnce, xxxiv), ct public un édit en leur faveur. \ sa mort. Maximin recommence la persécution. Mais Père des persécutions allait bientôt finir : en 313, l'édit libérateur de Milan, applique en Occident au mois de mars, fut affiché en mai à Nicomédie après la défaite de Maximin par Licinius. Le christianisme, parson courage intrépide contre les persécuteurs, avait chèrement conquis sa liberté.

3. *Principaux mobiles des persécutions. — a) Préjugés populaires.* -A l'origine, confondus avec les juifs, les chrétiens partagent leur impopularité; plus tard, c'est encore pire; ils sont accusés d'athéisme. Justin, *Apol.,* t, 6; n, 3; de haine du genre humain. Tacite. *Annales.* XV, fI; d'adorer une tète d'âne. Tacite, *Hist.,* V, I; de commettre des crimes odieux : incestes, repas de Thyeste, Minucius Félix. *Octavius,* ix; Tertuilien, *Apol.»* 8; Origène, *Contra Cels.,* IV, 27. Cependant aucun chrétien ne fut jamais condamné en jugement régulier pour de tels forfaits. Le peuple les rendait responsables des calamités publiques : *Si Tiberis ascendit ad nurnia. si Nilut non ascendit in arva. si cadum stetit, si terra mopft, si fames, si lues, statim: Christianos ad leonem! acclamatur.* Tertuilien, *Apol.,* L On les nommait : //os/e> *publici deorum, imperatorum, legum, morum, natur,r totius inimici.*

b) Préjugés d'hommes d'Etat. — Il faut tenir compte de l'étroit formalisme du droit romain. La loi défend ‹ la superstition nouvelle >, les chrétiens tombaient sous la loi de lèse-majcslé (*hex Julia majestatis)* pour assistance aux assemblées nocturnes, pour participation à des associations interdites *(hetœriir. catus illiciti),* pour refus d'offrir â l'empereur l'encens el les libations en lui donnant le titre de Dieu *(impietas in principes),* crimes punis de la décapitation pour lo gens de condition élevée, du bûcher ou de l'exposition aux bêtes pour les gens moindres. Paulus. *Sentent.* V, xxxix, 1. Pline reprochera aux chrétiens de Bithynie leur désobéissance, leur entêtement, leur Inflexible obstination. *Epist..* x. 97: Marc-Aurèle, leur opiniâtreté, leur superstition sans mesure. *Pensées,* xi.3. Valéricn dénonce les chefs d'une coalition dangereuse *.

c) *Certaines raisons personnelles.* Néron fil attribuer aux chrétiens l'incendie de Home pour dégager sa propre responsabilité. Maximin les persécuta en haine de son prédécesseur. Alexandre-Sévère, qui lts avait favorisés. Eusèbe, //. *E..* VI. xxvm; Dècc, par aversion personnelle contre Philippe; Valéricn était occultiste et fut entraîné parles délations Intéressées des devins qui avalent sa confiance. *Ibid,,* VII. comme par sa cupidité. Saint Ambroise. *De oflk.,* II, xxvm. Dioclétien fut déterminé par des réponses d'haruspices, au dire de Lactance, *De mort. près.,* xi; Galère, par les conseils de sa mère, vieille paysanne fanatique, qui avait été prêtresse. *Ibid.,* xn.

•I. *Culte des martyrs.* En principe, les lois romaines

privaient de sépulture he condamnés à mort; en fait cependant, les cadavres étaient accordés aux proches qui les demandaient. Avec quelle ferveur les chrétiens réclamaient les restes précieux de ceux qui avalent donné leur vie pour la foi ! Parfois ils les enlevaient en secret cl les ensevelissaient avec respect.

Au jour annis en*aire de la mort, *depositio,* on se réunissait auprès du tombeau, cf. *Martyrium Polycarpi,* xvm.on célébrait le saint sacrifice rt on faisait des distributions aux pauvres. J.a liste des anniversaires célébrés dans chaque église sera 'e germe des martyrologes. On ne prie pas pour les martyrs. S. Augustin. *Serin..* cccix, 1. on les Invoque. Des lampes brûlaient devant les tombeaux, mais il n'y a aucune confusion avec les rites païens. Cf. Vacandard. *Les origines du culte des saints,* dans *Études de critique ct d*histoire religieuse,* IIP série. Paris. 1912. L'Eglise procéda à des enquêtes, surtout depuis le ni· siècle. Quand les hérésies sc développèrent. il fallut séparer les martyrs orthodoxes des hérétiques. L'Eglise refusait de reconnaître comme martyrs ceux qui avaient provoqué la colère du persécuteur par quelque acte inconsidéré. S. Augustin. *Breviculus coll, cunt donat.,* IU. in. 25.

On sc partageait les reliques : sang recueilli sur des linges ou avec des éponges, huile des lampes brûlant près du tombeau. On se recommandait à l'intercession des héros avant et après leur martyre. On désirait cire enterré auprès d'eux. I.a superstition pouvait même sc glisser parfois, puisqu'une inscription d'une basilique romaine proteste contre les excès d'une dévotion peu éclairée : · Ce n'est point par le voisinage du corps, c'est par l'ûme que nous devons approcher des Saints ». *Bull, di arch. crisL,* 1861. p. 33.

5. *Nombre des martyrs.* Ce nombre est impossible à évaluer, même d'une façon i pproxiinalixe, mais la tradition et l'histoire attestent qu'il fut très élevé.

II. Dodwcll, lo premier. *Dissert. Cyprian,* ix. *De paucitate martyrum.* Oxford. 1684, tenta une apologie des empereurs romains et relégua les martyrologes au nombre des fables inventées parles moines. Ruinait, *Acta primorum martyrum sincera et selectu,* Paris, 16X9. lui répondit victorieusement. Il n'essaya pas cependant de justifier le chiffre fantaisiste de 11 millions donné par le I*. Florès, *De inclyto agone martyrum,* l. IV, c. in, et resultant des calculs d'Arias ct de Génébrard. ni surtout de 2 millions et d< mi pour la seule ville de Home. Gaume, *Les trois Home,* Paris. 1848. t. iv. p. 591, ni même de revendiquer, pour Home seule, 700 martyrs â chaque jour du calendrier. Cf. Boldctti, *OsservaTioni sopra cimltcri dei SS. Martiri ed antichi cristiani di Borna,* Home, 1720, p. 266. Le nombre des martyrs romains serait de 13825 d'après le Martyrologe romain, cf. Kraus, *Die Blulampullen der rom. Katakombcn,* Francfort, 1868, p. 35: il est réduit par le P. V. de Buck au nombre, déjà respectable, de quatre mille, *De phialis rubricatis, quibus mart. Hom. sepulcra dignosci dicuntur observationes,* Bruxi lies. 1855. p. 31 sq.

Gibbon reprit en 1776 la thèse de Dodwcll, *Decline and fall of the Boman Empire,* c. xvr. suivi par Ernest Havel, *Le christianisme et ses origines,* Paris, 1881, I. iv.fi. I ojssicr. *La fin du paganisme,* Paris, 1911. t. r. p. 457, donne la note juste ; Qu'on songe que la persécution, avec plus ou moins d'atrocité, a duré deux siècles ct demi, cl qu'cllo s'est étendue Λ l'empire entier, c'c si-à-dire à tout le monde connu, que jamais la loi contre les chrétiens n*a été complètement abrogée jusqu'à la victoire de l'Eglise, ct qpc, même dans les temps rie trêve el de répit, lorsque la communauté respirait, le juge ne pouvait sc dispenser de l'appliquer toutes les fols qu'on amenait un coupable à son tribunal. et l'on sera, Je crois persuadé qu'il ne faut pas pousser trop loin l'opinion de Dodwcll, el qu'en supposant même qu'à chaque fols ct en particulier, il périt peu de victimes, réunies, clics doivent former un nombre considérable. ·

On oppose un texte d'Origènc. *Contra Cehum.* III, 8 : « Ceux <pii furent mis a mort pour la fol chrétienne ont été peu nombreux ct sont faciles à compter, car Dieu ne voulait pas que toute la race des chrétiens fût anéanti?. Mais cette expression *peu nombreux* ne doit être prise que dans un sens *relatif,* c*est-a-dirc par rapport au total des chrétiens, ct de plus il faut remarquer qu'Origène écrit en 219 avant la persécution de Dècc ct ne peut y faire allusion.

Harnack. *Die Mission und Ausbreilung des Christenthums,* 1'· éilt., p. 315, ose dire : · L'n regard jeté à l'aide des ouvrages deTertuilien sur Carthage ct l'Afrique du nord, montre qu'avant l'année 180 il n'y eut dans ces régions aucun martyr, cl que depuis lors, jusqu'à la mort de Tertuilien, elles n'en comptèrent, même en joignant la Numidie elles Maurélanus guère plus de deux douzaines. Os deux douzaines représentent sans doute les chrétiens de Scilljum d une p rt cl de l'autre Perpétue, Félicité et leurs compagnons, tous martyrisés entre l'an 180. date à laquelle Tertuilien déclare que « le glaive n'a pas encore été tiré contre les chrétiens ·. *Ad Scapulam,* 3, ct sa mort. Cependant il y eut d'autres martyrs, car, en 197, Tertuilien nous parle de nombreux fidèles attendant en prison l'heure d'etre mis à mort. *Ad Martyres,* 1 .et d'autres encore qui ont été lapidés ou brûlés par la foule ameutée des païens, *Apol.,* 37, de beaucoup d'autres qui ont péri par le glaive, le feu. les bêtes, 1rs fouets. *Apol.,* 11, 12, 31,50.

Pour les chrétiens massacrés en 61 par Néron. Tacite, .4/i/I , XV. 44 ct saint Clément, */ Cor.,* vi, indiquent <unc grande multitude.» En 95, sous Domitien. Dion Cassius, *Hist. Humaine.* I.χvπ, l l. en mentionne beaucoup -, de même saint Jean. Apor., vi, 9-1 L Sous Trajan, la fureur populaire en lit mourir un « grand nombre », sans compter ceux qui tombaient victimes d'un jugement régulier. Eusèl>e. *IL E.,* III, XXXIII, 2. D'innombrables marisrs dans le monde entier subirent la mort sous Marc-Aurèle. *Ibid* , V, i Les proconsuls cl les préfets ne pouvaient sufllre â toutes ces condamnations. Septimc-Sévire fit couler le sang à flots; on crut à la venue de l'Antéchrist. Eusèbe. VI, n. 3. Drce, que Lactance appelle un monstre exécrable ». n'épargna ni âge. ni sexe, ni condition; · le sang c< ulait par torrents ·, allirme S. Cyprien, *Epist., x*m,

Sous Gallus une multitude innombrable > de martyrs reçut la couronne. S. Cxprien, *De mortalitate.* Pendant son règne si court. Vulérien versa beaucoup de sang chrétien, affirme I.actance. *De mort, persec.,* v La persécution de Dioclétien < dévasta pendant dix ans le peuple de Dieu , aucune guerre n'avait décimé ù ce point la population. Sulpicc-Sêverc. *Hist, suer.,* II. xxxii; Orosc, *Adv. pagan.,* \ II. xxn. Le glaive était émoussé et les bourreaux exténués devaient sc relayer. I-Zn Egypte, il n'ctail pas rare de voir sur une place I trente, soixante ou cent victimes sacri liées en même temps. Eusèbe» *IL E.,* \ HI.ix.

Hcnan. *L'Église chrétienne,* p. 316, dit : De Néron à Commode, sauf de rares intervalles, on dirait que le chrétien vil toujours en ayant sous les yeux lu perspective du supplice.» Harnack exprimela même opinion : · Sur chaque chrétien pendait l'épée de Damoclès; il avait la sensation d'être toujours sous le glaive, même si celui-ci tombait rarement. · *Loc. cit.,* p. 315

Le nombre des martyrs fut certainement très grand dans la seconde moitié du m* *ièclc. Il le fut plus encore au début du iv·. Eusèbe, VIH, iv, parle de

milliers cl déclare que le langage humain ne saurait exprimer combien de martyrs *il* y eut dans les villes et dans les provinces; en Égypte il y eut un très grand nombre d'hommes· μυρίοι τὸν αριθμὸν· sans compter les femmes et les enfants. VIH, vin.

On connaît des exemples d'exécutions en masse : les quarante martyrs de Sébasle, S. Grégoire de Xysse, *Oratio H in XL martyres, la l egion* thébaine (sur laquelle le dernier mot n'est pas dit), le s habitant'· d'une ville de Phrygie enfermes dans leur église à laquelle on mit le feu. Eusèbe, VIH, xi.

2· *Après la conversion de Constantin.* 1. *Empire des Penes.* La conversion des empereurs ne mil pas lin a la persécution, elle ne lit que la déplacer. Les Perses persécutèrent les chrétiens comme suspects de connivence avec les empereurs chrétiens. Les persécutions furent engagées par Sapor II de 3-10 â 399, par .lazgerd I,r en 120, par Bahral V en -121 ct 122, par Jazgerd II de 116 a 150. Sozomène. //. η, l affirme que, sous Sapor II, il y eut 16 000 martyrs dont les noms furent conservés. Cf. .1. Labour!, *Le christianisme dans Γ Empire perse sous la dynastie sassanide,* Paris. 1901. Là encore le juge offrait à l'accuse de l'acquitter pourvu qu'il consentit a renoncer à sa religion; la torture était employée pour arracher par la souffrance le désaveu de la foi! La barbarie orientale inventa des supplices plus cruels que ceux infligés par les persécutions romaines.

2. *Martyrs faits par les donatistes.* (a· schisme qui éclata dès que la paix eut été rendue à l'Église ct qui divisa l'Afrique romaine, remplit de violences le iv· siècle et une partie du v». P. Monceaux, *Hist. lilt, de PAfrique chrétienne,* t. iv. *Le donatisme,* Paris, 1912, qualifie les donatistes de · diables déchaînés ». Les donatistes honoraient comme martyrs ceux «les leurs qui avaient succombé dans des rixes engagées contre les catholiques, ou même ceux qui avaient été punis par les magistrats pour des crimes de droit commun. Ils cherchaient dans le suicide à s'assimiler aux martyrs. On en vit sc précipiter du haut des rochers, ou se noyer, ou sc brûler vifs, parfois en compagnie de leurs évêques, ou forcer des passants à les tuer, persuades qu'ils iraient ainsi droit au ciel, comme s'ils avaient confessé la foi devant les bourreaux.

S. Optat, *lie schism, donat.,* III, iv, et saint Augustin ions ufllnncnl que ces fanatiques liront de nombreux martyrs, évêques, prêtres, fidèles. Les circoncellions coupaient les bras et les jambes, arrachaient la langue, crevaient les yeux ou aveuglaient en versant sur les yeux de la chaux mêlée de vinaigre. Voir dans .Monceaux le commentaire de l'ipitaphe composée par saint Augustin pour Nabor· le diacr;· martyr. 1. iv, p. 175.

3. *Les ariens.* Les empereurs ariens persécutèrent les catholiques fidèles à la foi de Xicéc: saint Athanase, exile par Constance, raconte le martyre de Paul de Constantinople, *De /uga.* ni, avec ses deux secrétaires. Marlynos et Marcicn, Sozomène, *Ji. E.,* iv, 3; Valens recommença dix ans plus tard : 80 prêtres furent embarqués sur un navire auquel on mit le (eu vu pleine mer. Théodorcl, *il. E..* iv, 21. ——Dans 1 Afrique vimdale.il y eut des persécutions déchaînées par les ariens depuis la complète par Gcnséric 129. jusqu'à la reprise sous Justinien. 535. Nous en avons le récit dans *VHistoria persecutionis Africana-provincia* de Victor de Vile. Pendant 37 ans. Gcnséric persécute dans un but partiellement politique pour asseoir sa domination; aussi proscrit-il l'aristocratie ct l'épiscopat à cause de leur attachement pour Home. Par contre, il donne sa confiance au clergé arien qui persécuta les catholiques tout en évitant de leur procurer l auréole du martyre Pendant sept ans. Ilunéric persécuta avec plus de violence. Il exclut les cat ludiques de toutes les fondions palatines ou administratives .il condamne à l'exil 1.966 prêtres, diacres et fidèles. (aux qui résistent reçoivent 550 coups, de verge ou sont hr ùlés vifs. Apres une conférence contradictoire organisée entre évêques catholiques ct ariens qui tourne au succès des premiers, on essaye de diviser le bloc des 166 évêques catholiques en les invitant â signer un serment politique habilement formulé : les uns signent, les autres refusent. Alors les premiers sont condamnés à l'exil pour avoir prêté serment malgré l'Évangilc qui semble l'interdire, les autres sont condamnés aux travaux forcés en Gorse parce qu'ils se sont montrés peu loyalistes envers l'héritier présomptif. Victor de Vite· iv, f. La fureur s'exerce aussi contre les simples fidèles. Dionysia est dépouillée de scs vêtements, placée sur un lieu élevé ct fouettée en public. Pendant <|ue des ruisseaux de sang coulent sur tout son corps, elle s'écrie : « Tourmentez tous mes membres, mais respectez ma pudeur. Pur son courage, elle donna à presque tous ses coreligionnaires la force de résister comme elle. *Ibid.,* v, L Les ariens essayaient de rebaptiser deforce; ainsi firent-ils pour l'évêque Habctdeum, mais « celte eau menteuse ne put submerger sa volonté *. Il répondit à celui qui b proclamait arien malgré lui : I Il n'y a de crime que si la volonté a consenti! Or. ferme dans ma foi, j'ai par mes cris confessé et défendu ce que je crois ct ce que j'ai toujours cru. Après que tu m'as chargé de chaînes et que tu as verrouillé la porte de ma bouche, je me suis retiré dans mon cœur comme dans un prétoire, et là j'ai dicté aux anges les actes de la violence qui m'était faite, cl je les ai fait lire à Celui qui est mon souverain. » *Ibid.,* v, 12.

Les ariens s'efforçaient de faire apostasier les enfants. Sl quelques mères trop faibles conjuraient leurs enfants d'accepter le second baptême, d'autres les exhortaient à rester fidèles au baptême qui les avait faits catholiques. C'est à ce dernier parti que tous se décidèrent, les enfants se montrant, pour une fols, plus courageux que leurs mères. *Ibid.,* n, 9. Les catholiques, restés à Tiposa en .Maurétanie, ayant refuse d'apostasier, on leur coupa la main droite et la langue; Victor de Vite, v. G, affirme qu'ils continuèrent à parler et son témoignage est confirmé par le comte Marcellin, *Chron.,* a. 181; Procope, *De bello mind,* 1, vin : Victor de Thüne, *Chron.,* a. 179, et Grégoire le Grand. *Dialog.,* III, XXXII.

3· *Déforme.* 1. *La tolerance, cl les protestants.* - * C'est une erreur assez répandue que la Déforme aurait suscité l'idée de tolérance! L'histoire montre au contraire que cette idée est née plus tant par réaction contre le paroxysme d'intolérance occasionnée par la Kéforme.

Témoins du triste spectacle donné par ces chrétiens qui s'cntretuenl ct de l'impuissance de la violence à résoudre les différends religieux, les hommes du xvii· siècle et surtout du xvm· cherchent une nouvelle formule : les uns glissent vers l'indifférentisme ct la tolérance qu'il inspire, les autres s'élèvent à la tolérance pratique et raisonnée. Ainsi par des voies différentes, presque tous aboutissent à des résultats équivalents.

Avant d'arriver à ce résultat, il faut constater qu'un bon nombre île partisans des idées nouvelles répandues par la Kéforme furent décapités, pendus ou brûlés par sentence des parlements en l'rance, de l'inquisition en Bspagne et en Italie, des tribunaux de Philippe 11 dans les Pays-Bas. De même les anabaptistes sont brûlés ou noyés par les villes protestantes de Suisse ou les princes luthériens d'Allemagne. Henri VIII. croyant avoir trouvé dans l'anglicnnisinc un juste milieu entre le papisme ct le protestantisme, se montrera aussi sévère contre les anabaptistes et

les luthériens que contre les catholiques fidèles a l'autorité de Home A son tour, sa fille, Marie, exécutera les anglicans avec une ardeur implacable.

Hume, *The History* o/ *England from the invasion 0/ Julius Ciesar to the Hrmintion in 16s8,* Londres, 1762, vante « la fermeté inflexible qui leur fil braver les <lungcrs, les tourments ct la mort même ·. Bossuet parle au contraire de I ent Clement de parti › ct, dans son *Cinquième avertissement aux protestants sur les lettres de M. Jurieu,* fail remarquer combien ce courage forcené ressemble peu â lu constance véritable, toujours réglée, toujours douce cl soumise aux ordres publics, telle qu'a élé celle des martyrs ·.

Mais ceci peut sembler de la polémique Aujourd'hui, le théologien peut juger les protestants morts pour leur convictions religieuses avec moins de sévérité* et reconnaître que ceux qui moururent avec courage ct sincérité, purent avoir le *mérite* du martyre; néanmoins ils n'en auront point a nos yeux *l'auréole.* car l'Eglise reste fidèle â la sentence traditionnelle formulée par saint Augustin : *('.misa, non /urna. martyrem tacit.* Comme l'enseignait â la Sorbonne le futur cardinal Perraud : Il était incontestable qu'ils avaient souffert, souffert avec une invincible constance, souffert des supplices semblables â ceux que le paganisme expirant avait fait souffrir aux disciples du Crucifié. 11 y avait là un élément de séduction bien propre à troubler les consciences les plus généreuses. · *Le protestantisme sous Chartes IX,* dans *Hevue des cours littéraires,* 1870. Nous pouvons appliquer les mêmes principes aux prêtres assermentés qui mourront victimes de la Dévolution française, expiant leurs erreurs passées par le refus héroïque d'apostasie.

Si donc le théologien refuse, â bon droit, le titre de martyr à ces hérétiques morts avec intrépidité pour leurs convictions religieuses, ce n'est pas qu'il mette en doute leur courage ct leur sincérité, ce n'est pas qu'il méconnaisse l'influence profonde produite par leur mort sur ceux dont ils affermissaient ainsi les convictions erronées. Il y a des points d'histoire qui. par leur certitude, échappent à toutes les discussions théoriques.

2. *Victimes des protestants.* Os victimes furent beaucoup plus nombreuses que les martyrs de la Kéforme.

Bossuet, *Cinquième avertissement.* dit fort justement : « Ceux qui nous vantent leur patience ct leurs martyrs sont en effet les agresseurs, et de la manière la plus sanguinaire. 11 nous suffit de rappeler sommairement les principes des réformateurs. Le doux Théodore de Bèzc affirmait avec vigueur : *Libertas conscientiarum diabolicum dogma.* Luther, *Propos de table,* m, 175, disait : Avec les hérétiques on ne doit pas discuter : il faut les condamner sans les entendre, et. pendant qu'ils périssent par le feu, les fidèles devraient poursuivre le mal Jusque dans sa source, en baignant leurs mains dans le sang des évêques catholiques ct du pape, qui est le diable déguise. El Méhmchthon, *Opéra,* édit Bref schneider, I. ix. p. 177 :

Il est très sévèrement commande par ГEcriture aux magistrats politiques «le détruire en tous lieux, à main armée, les statues qui sont l'objet de pèlerinages et d'invocations, cl de punir par des supplices corporels les inguérissables qui conservent avec obstination le culte des idoles, Calvin. *Lettres,* édit. Bonnet, t. u. p*. 267, recommande de réprimer par le glaive les gens «distillés aux superstitions de l'Antéchrist ‣.

Ce sont ces principes que l'on vit appliquer contre les catholiques par les pseudo-réformateurs partout où ceux-d arrivèrent au pouvoir. C*esl ce que nous allons montrer brièvement.

ai Luthéranisme· I a Kéforme s'opéra par les profanations, le sac «les églises, la destruction des monastères, le bris des images, lu confiscation des biens ecclésiastiques, l'exil imposé aux prètrc> et laïques fidèles au catholicisme. Néanmoins il y eut peu de sang versé; «les catholiques furent mis a mort a la suite d'émeutes populaires, d'attentats individuels, non de sentences judiciaires. La raison vient surtout de ce «pie. dans les contrées allemandes, il n'y eut guère de résistance a la Kéforme. dès qu'elle fut proclamée par les princes.

Par contre il y en eut en Suède, où Gustave Wnsa recourut â l'astuce cl a la violence; en Danemark, nu tous les évêques furent incarcérés; en Norvège, ou les évêques durent s'enfuir pour éviter un sort semblable; en Islande, ou un évêque fut mis à mort.

b) Calvinisme. a. Pays-Bas. Les Gueux commirent des profanations ct des atrocités sans précédent A la prise de Brielle (1572), les 181 prêtres qui refusèrent d'apostaster furent mis à mort. Trois mois apres, les 19 martyrs de Gorcum furent pendus. Leur admirable mort a été racontée par Estius; ils furent canonisés en 1867.

b. France. Bien avant le crime politique de la Saint-Barthélemy, des massacres prémédités de catholiques s'accomplirent dans toutes les provinces. Normandie, Orléanais. Maine, Dauphiné. Languedoc. Provence. Les huguenots, aidés du baron «les Adrets, s'emparèrent de Lyon en l'an 1562. mirent les églises ïi :ac cl chassèrent prêtres ct moines. Le cardinal de Lorraine pourra dire au concile de Trente : < Trois mille religieux français ont subi le martyre pour n'avoir pas voulu trahir le Siège apostolique. · On peut en voir le détail dans le *Theatrum crudelitatis turreticorum.* Anvers, 1587. Voir, p. 12. plus de 120 personnes*martyrisées, en moins de 2 ans. dans le seul diocèse <1*Angoulême. Citons les jésuites Salez ct Saultemouchc que Pie NI vient de béatifier. I. Blanc. *Les martyrs d'Aubenas.* Valence. 1906. Les camlsard?» immolèrent un grand nombre de catholiques dans les Cévcnncs Jeanne d'Albrct décréta, en 1571. dans son royaume du Béarn l'abolition du cuite catholique. Bossuet déclare: · t ne infinité de prêtres, de religieux,de catholiques de tous états ont été massacrés dans le Béarn par les ordres de la reine Jeanne, sans autre crime que celui de leur religion ou de leur ordre. · *Cinquième avertissement.* Le culte catholique n'y fut rétabli qu'un an après l'édit de Nantes.

r. Suisse. La Déforme de Zwingle et de Calvin s'imposa par la violence. Le plus illustre martyr est le capucin Fidèle de Sigmaringen assassiné en 1622 et canonisé en 1716. I'n des paradoxes les plus curieux, ne s'expliquant que par une foncière ignorance de l'histoire, est de nous voir reprocher certaines victimes du fanatisme de Calvin lorsque sa fureur aveugle s'étendit même sur les adversaires «lu dogme catholique.

d. Hongrie, Luthériens et calvinistes se disputaient la prépondérance; les catholiques furent persécutés par les deux partis. Tous les chanoines de Grosswarden furent massacrés en 1566. pour avoir refusé de se marier et d'embrasser le nouvel évangile. En 1619, Kakoczy. lieutenant du calviniste Dethlcn Gabor, envahit la ville de Kaschau ct fit mourir, après les pires supplices, le chanoine Crizin et les jésuites Grodccz et Pougnicz. Ces trois martyrs ont élé béatifies en 19115

cl Anglicanisme. La persécution commence en 1535 sous Henri VIII; puis loi de 1517 sous Edouard \ I; bill de 1558, de 1563. de 1571, de 1581. de 1593 sous Elisabeth, variant les peines et les délits, pour aboutir toujours finalement à la peine capitale. Jacques 11 essaya de réagir, mais indocile aux conseils de modération du pape Innocent NI. il provoqua la révolution de 1688 Guillaume 111 cl Marie remirent

en vigueur les lois poncent rices et y ajoutèrent celles de 1700. La reine Anne lit voter la loi de 1701 contre les catholiques d'Irlande.

Cependant le mouvement d'opinion qui se propage au xvm* siècle apporte une certaine tolérance dont bénéficient les catholiques. En 1778. sous Georges III. Ledit de 1700 hit rapporté. En 1829, l'émancipation des catholiques sera obtenue. Enfin Georges V aura la mérite de supprimer ce que contenait de blasphématoire le serment prononcé par le roi au joyr de son couronnement.

Les cruautés exercées contre les catholiques furent vraiment barbares : régime des prisons horribles, raffinement de supplices: aiguilles enfoncées sous les ongles des mains et des pieds (P. Bryant); Jean Ogilvie privé de sommeil pendant neuf jours et neuf nuits; pour l'empêcher de dormir, on le pique avec des stylets et des aiguilles.

La peine capitale appliquée aux catholiques est celle des crimes de haute trahison; sauf les grands personnages, comme le cardinal Fisher, Thomas Monts. Margaret Pole, qui furent décapités, les autres sont pendus, mats la corde est coupée avant la mort, on ouvre le ventre de la victime, on lui découpe les entrailles lentement de manière à prolonger l'agonie (Chartreux de 1555). Les martyrs anglais meurent avec courage, bien plus avec humour, avec joie; aussi leur héroïsme produisit des conversions.

Le cardinal Allen fonda en 1558 le collège anglais de Douai.qui donna IG0 ecclésiastiques immolés pourleur foi, sans compter ceux qui moururent en prison ou qui furent punis par l'exil. Le séminaire anglais de Rome, fondé en 1575, mérita le nom glorieux de *Seminarium martyrum.*

⧫ *Islam.* — L'on a parfois exagéré l'intolérance systématique de 1'Islam et l'on a oublié que Mahomet avait établi comme règle d'accorder la liberté du culte, moyennant le paiement d'un impôt, à ceux qui possédaient un Livre reconnu par lui comme saint, c'est-à-dire aux juifs et aux chrétiens. Il est également vrai que les lourds impôts exigés des sujets non musulmans décidèrent certains califes, plus politiques que religieux, à s'opposer pour des raisons fiscales aux conversions de chrétiens. Mais il n'en reste pas moins que le fanatisme l'emporta souvent sur l'intérêt. La population berbère fut contrainte quatorze fois, pur la violence des armes, d'embrasser le mahométisme, quatorze fois, elle revint à sa religion; enfin* plus de trente mille familles chrétiennes furent déportées dans le désert, et les autres n'échappèrent à l'exterminai ion qu'en se retirant dans les montagnes.

Toute tentative d'un chrétien pour at tirer un musulman à sa foi était punie de mort. La même peine atteignait tout musulman qui s'était fait chrétien, et cela jusqu'en 1855, date à laquelle la peine de mort fut remplacée par le bannissement.

Signalons les martyrs du ix* siècle au sud de l'Espagne. Plus tard, dans le nord de l'Afrique, plus de 200 franciscains sont martyrisés dans la seule année 1201, et peu de temps après 190 dominicains. Après la prise de Saint-Jean-d'Aere par les musulmans en 1291, frères mineurs et prêcheurs restent vaillamment en Palestine, beaucoup cueillent la palme du martyre. Le célèbre Raymond Lulle est lapidé en 1315. Au xni· siècle cinq franciscains furent décapités au Maroc; en 1312 sept autres sont mis à mort dans le Turkestan. Antoine Neyrot. dominicain, pris par les pirat· s cl conduit à Tunis, a le malheur d'npostasler, épouse une musulmane, traduit le Coran en italien. Touché par une grâce efficace, il sc convertit, se soumet a une pénitence rigoureuse, retourne renier solennellement la fol musulmane el expie sa faute par une dure flagellation suivie de la lapidation. Saint André de Chin est décapité en 1165.

On connaît des musulmans convertis qui ont subi un glorieux mart yr, tels Martin lorniel de Tlcinecm mis à mort à Alger en 1558. cinq Persans martyrisé* à Ispahan en 1621.

Les esclaves chrétiens remplissaient les galère* de l'Élat à Constantinople, dans le Levant et les Élah barharesques. Ils pouvaient recevoir les visites de* missionnaires qui venaient traiter de leur rachat nu leur apporter les secours religieux. Mais parfois la tolérance faisait place à l'atrocité el plusieurs moururent avec courage pour la foi chrétienne.

En I860, plus tie 10.000 maronites du Liban furent massacrés par 1rs Druses avec la complicité des Turcs; la France dut intervenir. En 1895-96, 100.000 arméniens furent martyrisés par les musulmans. Pendant la grande guerre la férocité de l'Islam s'exerça plu* librement encore; il y eut 1 500 000 arméniens massacré». parmi lesquels 12 évêques.

En 1906, près de Tunis, un parti de fanatiques vient forcer 1rs chrétiens à aposl osier. Le domestique tic ferme, Del Rio Gesomino, refuse de suivre l'exemple de ses maîtres et de reconnaître Mahomet comme un prophète : il meurt brûlé à petit feu.

5· *Schisme Gréco-Russe.* Les I niâtes sont des chrétiens de rite oriental qui, au xvi· siècle, abandonnèrent le patriarche de Constantinople pour revenir à l'unité romaine. Ils donnèrent de nombreux martyrs, parmi lesquels saint Josaphnt Ixuncewicz, archevêque de Polotsk, massacré à Vitebsk en 1G23. et André Pobola. jésuite polonais, brûlé en 1657 et béatifié en 1853.

Catherine II fera massacrer en 1768 les catholique Les Polonais comptent 200 000 victimes, les Russes en avouent 50 00u. Ce fut encore pire après les partages de 1772, de 1793 et 1795. Huit millions de Ruthènes furent, de force, entraînés dans le schisme. Sous Nicolas I" (1826-1855). nouvelle persécution légale qui devient sanglante dès qu'elle rencontre une résistance : on parvint à arracher à Rome trois mil lions de Grecs-unis. Il y eut de nombreux martyr*. 106 prêtres, les religieuses basilienncs de Minsk (184-1) La persécution continue sous Alexandre II (1855-1881), s'aggrave sous Alexandre III (1881-1891) pour s'adoucir sous Nicolas IL I ne conséquence Inattendue lut l'émigration des uniales répandus par centaines dr mille aux Étals-I'nls, au Canada, au Brésil. En 1905. l'édit de tolérance amène des retours nombreux. La persécution bolehevlslc s'exerce indistinctement contre toutes les confessions chrétiennes.

6· *Revolution /rancuise* L'Eglise a attendu plus d'un siècle pour examiner les martyrs de cette période troublée où les prétextes politiques se mêlaient aux passions religieuses. Elle a fini par sc prononcer sur la réalité du martyre des 16 carmélites de Compïègne, des I filles de la charité de (ambrai, des 11 ursulim* de Valenciennes, des religicii.es dOrange, du prêtre Noël Pinot d'Angers, des trois évêques avec 188 compagnons de Paris (martyrs des Garnies), et si 22 victimes de la rage révolutionnaire ont été rayée* nu dernier moment, c'est afin de supprimer tout prétexte à discussion. La liste glorieuse (pii vient de s'OUVTIr est loin d'être terminée.

7° *Missions d'Asie.* 1. *(.lune.* Le premier martyr fut le dominicain François Cnpillas (1618). Il fut suivi de beaucoup d'autres, surtout aux xvnr et xrx· siècles; Pierre Sanz et ses compagnons massacrés en 1717, béatifiés en 1893; Dufrcsse mort en 1815, béatifié eu 1900; Ciel mort en 1820; Perboyre, l'un el l'autre béatifiés. En 1900, la persécution des Boxers a (ail 7 à 8 mille victimes. Nulle part les chrétiens n'ont failli devant les ennemis de leur foi. Le nombre des chrétiens a. depuis, décuplé. Rome constate officiellement

que leur christ hmhnic arrive a l'àgc adulte, en leur donnant des évêque* Indigènes.

2. Corée. - - Lu Corée n'avait pas vu de prêtres avant la tin du xvni· siècle Dès que le christianisme y parait, la persecution commence. En 1827, on comptait déjà plus de mille martyrs I n vicariat apostolique est fondé en 1831. De 1866 à 1870, on compte 8 mille martyr* (Just de Bretcnièrcs). Dès que la liberté est rendue, les conversions se multiplient.

3. *Jupon.* Depuis la prédication de saint François Xavier en 1519, les persecutions sc succédèrent avec de courtes accalmies, (liions les célèbres martyrs de Nagasaki en 1622. On estime à trente mille le nombre <tes chrétiens martyrisés en la seule année 1621 L'atrocité des supplices dépassa en raffinement ceux de l'antiquité. L'Eglise du Japon qui avait, dit-on. atteint 1800 000 membres au xvr siècle semblait complètement anéantie en 1858. La France obtint par un traité le droit d'élever des églises nécessaires au culte chrétien. Le Père Petitjean arrivant à Nagasaki en 1865 eut la joie de trouver des villages entiers où se perpétuaient depuis deux siècles le souvenir et les rites d'une religion qui avait donné tant de martyrs. Vingt-six furent canonisés en 1867, 205 furent béatifiés, à la grande joie de l'Église universelle. La persécution reprit de 1869 à 1871; plusieurs milliers de catholiques furent exilés ou déportés. Beaucoup moururent à la suite des privations et des tortures. La complète liberté religieuse fut enfin accordée par la Constitution de 1889.

I. *Indo-Chiné* . Peu de missions s'honorent d'un si grand nombre de martyrs el comptent aujourd'hui plus de fidèles. Le premier martyr de la Cochinchinc, André, fut décapité en 1611. Au Tonkin, la persécution éclata en 1696, en 1712, en 1721. En 1798 la Cochinchine el le Tonkin, réunis en un même État, recommencèrent la persécution. En 1838, les martyrs furent particulièrement nombreux, parmi lesquels les évêques Boric, Ignace Delgado et I lénarès. Le terrible Tu-Duc lança en 1851 un édit qui se terminait ainsi : • Les prêtres européens doivent être jetés dans les abîmes de la mer ou des fleuves, pour la gloire de la vraie religion; les prêtres annamites, qu'ils foulent ou non les croix, seront coupés par le milieu du corps, afin (pie tout le monde connaisse la sévérité de la loi. Après le nouvel édit de 1855, la France intervint, mais ne put empêcher un redoublement de persécution de 1857 à 1862. Les évêques Diazel Berrio-Ochoa. les prêtres Jaccard. \ énard. Néron, 115 prêtres annamites. une vingtaine de religieuses indigènes, près de 5.000 chrétiens donnèrent leur vie pour Jésus-Christ. Le traité de 1852 obtint la liberté religieuse de ГAnnum Mais le Tonkin vit encore de 1883 a 1885 martyriser 15 missionnaires, 18 prêtres indigenes, 123 catéchistes, 270 religieuses, 35.381 chrétiens. Nulle part le sang des martyrs ne fut plus fécond. Les chrétiens sc comptent aujourd'hui par centaines de mille el forment les missions les mieux organisées.

5. *Inde.* Évangélisés dès la première heure, les chrétiens de l'Inde ne sont connus d'une façon précise que depuis la complète des Portugais à la lin du XV· siècle. Noyés au milieu de 59 millions de musulmans, de 7 millions de bouddhistes, de 220 millions de brahmanes, les catholiques dont le nombre ne dépassa Jamais deux millions furent persécutés parces diverses religions. Les protestants hollandais qui supplantèrent les Portugais ajoutèrent leur intolérance plus perfide el non moins cruelle. Les premiers missionnaires franciscains lurent martyrisés par les musulmans en 1521: peu de temps après, le dominicain Jourdain Catalini de Sévénic. Chaque année donne plusieurs noms glorieux au martyrologe. En 1638, le navigateur Pierre Berthelot, en 1693 le jésuite Jean de BrItlo, béatifié en 1852. En 1638, le carme Déni*, le frère Bedcmpt cl deux franciscains furent massacré*; Ils ont été béatifiés en 1900. La persécution du Knjah de Mysore, TIppoo Sarb (1749-1799) fit mourir plus de cent mille chrétiens, en réduisit «autant à l'esclavage, imposa ht circoncision à quarante mille.

8* *Afrique.* — 1. *Abyssinie.* Christianisée dè* le IV· siècle par Frumcnce, évêque sacré par *aint Athanase, l'Abyssinie dut aux circonstances de devenir monophysitc. Au xur siècle, douze dominicains amelièrent de nombreux retours à l'Église catholique; leur zèle fut récompensé par le martyre. Au xvi· et au xvu* siècle, des missionnaires jésuites, envoyés à leur tour, versèrent leur sang pour la foi. De* franciscains ' Pères \gathangc et Cassicn) envoyés par le fameux Père Joseph subirent le même sort; Ils furent béatifies en 1903. Au xix* siècle, de nouvelles persécutions furent suscitées contre Mgr de Jacobis et sc* fidèle*. A partir de 1889, l'empereur Ménélik rendit une certaine liberté au catholicisme.

2. *Afrique Centrale.* Lavigcrie envoya en 1879 ses Pères Blancs dan* le royaume de l'Ouganda. Le roi Mouanga proclama d'abord la liberté religieuse, puis, changeant d'idées, résolut d'anéantir le catholicisme. Il y eut un grand nombre de martyrs qui moururent avec courage et que l'Église a élevés sur les autels. Le protectorat anglais fit cesser la persécution.

9· *Amérique.* — Il y eut au xvn· siècle des religieux espagnols ou portugais martyrisés dans l'Amérique méridionale par les Indiens. Plus célèbres furent les martyrs du Canada, Jésuites, sulpiciens, prêtre* des missions étrangères, capucins. Pie NI vient de béatifier le* jésuites, Jogues. Brcbcuf, Lallemant cl leur* compagnons massacrés au Canada par le* Iroquoi*. en 1646-1648.

10· *Océanie.* - Il y eut des persécutions dirigées contre les missionnaires de Picpus par les méthodistes introduits aux Ile* Sandwich dès 1820. On connaît le martyre du mariste Chanel (1841) dans l'tlc de Fonlouna. béatifié en 1889; l'héroïsme du Père Damien, apôtre des lépreux. Mgr Ecallc et se.* compagnon* furent massacrés en débarquant dans Hic Isabelle de l'archipel Salomon (1815). L'année suivante. trois autres maristes furent massacrés par le* indigène* de l'Ile San-Chri*lovan. En 1855. le Père Mazucconi des missions étrangères de Milan fut martyri ·

C'est ainsi que dans tou* les siècles et dans tous h s pays, on rencontre la même animosité contre l'Évungile, le même courage intrépide chez les disciples du Christ, préférant la mort même la plus cruelle au reniement de leur fol.

IV. Vau vn apologétique du témoignage dis mahtyhs. - Il appartient au théologien d'examiner la valeur apologétique du témoignage rendu par 1rs martyrs dans les dilTérents siècles et les diver* pays. Tout le monde connaît la parole célèbre de Pascal · « Je crois volontiers les histoires dont les témoins *e font égorger. » Mai* cet argument n'a de force que s'il est présenté avec certaine* conditions qu'il nous faut préciser.

Ainsi G. Boissier, *La fin du paganisme,* Paris, 1907, 1.1, p. 511. comprend mal notre argument lorsqu'il lui refuse toute valeur apologétique : « Nous pouvons conclure avec d'autant plus d'assurance que lu question n'est pas, â proprement parler, une question religieuse. Elle le serait si on pouvait alllrmer que la vérité d'une doctrine se mesure â la fermeté de ses défenseurs. Il y a des apologistes du christianisme (pii 1 ont prétendu: il* ont voulu tirer de la mort de* martyrs la preuve irrécusable que le* opinions pour lesquelles il* sc sacri liaient devaient être vraies. On ne se fait pas tuer, disaient-ils, pour une religion fausse.

M.i» ce raisonnement n'est pas juste, ct d'ailleurs (’Église en a ruiné la force en traitant scs ennemis c*»mnie on avait traite ses enfants. Elle a fait elle-même des martyr*, et il ne lui est pas possible de reclamer pour les sien* ce qu'elle ne soudrait pas ac conter aux autres. En presence de la mort courue- ecüsc de* Vaudot*. des huisites. des protestants qu'elle a brûlés ou pendus, sans pouvoir leur arracher aucun désaveu de leur croyance, il faut bien qu'elle renonce ♦ soutenir qu'on ne meurt que pour une doctrine vraie. »

Brmarquon* au sujet de celle dernière assertion que (’Eglise ne l'a jamais soutenue, cl si quelque apologiste, à psychologie un peu courte, avait eu la naïveté de le faire, il eût été désavoué par les autres, car nul ne |M?ul ignorer que le courage et la conviction peuvent accompagner les pires erreur*. La preuve de la vérité de la religion par le témoignage des martyrs est donc plu* nuancée et plus délicate que l'argument caricatural justement réfuté par Boissier.

1- *Xotion trop restreinte du mot martyr.* Paul \llard. *Dix leçons sur Ir martyr?*. Paris, 1906, essaie d \ répondre, mais cet historien de première valeur raisonne avec moins de sûreté dès qu'il s'aventure dan* le domaine de la théologie. Il appuie trop sur le sens original du mot *martyre* ct prend le témoignage dans un sens trop exclusivement juridique : · selon l'étymologie du mol, un martyr est un témoin. On n'est pa* témoin de *c» propres idées. On est témoin d'un fait (p. 311). P. Allard croit donc pouvoir conclure que tout homme qui meurt pour une opinion ne peut être appelé un martyr et que les martyrs sont témoins mm d'une opinion, mais d'un fait, le fait chrétien. »

Ici. c'est le Juriste qui parle cl qui prend le mot *témoin* dans un sens restreint, comme à la barre, .I'accorde facilement que les apôtres étaient témoins au sen* strict, témoin* d'un fait. car. selon la parole si expressive de saint Jean : Leurs mains avaient touché le Verbe dr Vie. » I Joa.. j. 1. Mais cela n'est plu* vrai pour la seconde génération chrétienne et encore moins pour les suivante*, cl cependant leur témoignage est à bon droit invoqué par l'apologiste, (le doit donc être dans un sens plus large que celui adopté par l'éminent magistrat.

Vins! quand saint Ignare écrivait : .le sais et je rroi* qu'il fut dans la chair même après sa résurrection. ct quand il vint à Pierre et à ses compagnons. Il leur «lit : · Tenez-moi et touchez-moi. cl voyez que je ne suis pas un esprit sans corps. » *Srnyrn.,* 3. il affirmait non pas un */ail* qu'il avait vu. mais une */oi* dont il établissait la parfaite crédibilité. De même, quand Polycarpe fut brûlé vif en 155, pour avoir refusé d'apostasicr le Christ, il avait répondu au proconsul de Smymc : » Il y a KG ans que je le sers ct Il ne m'a jamais fait de mal. comment pourrais-je injurier mon roi cl mon sauveur? Ce Christ pour lequel il mourait, il ne l'avait jamais vu, mais il avait été instruit par 1rs apôtres il avait vécu familièrement avec beaucoup dr ceux qui avaient vu le Christ, il avait été ordonné m *ie évêque de Smymc par le* apôtres ·. probablement par saint Jean. Sa foi était fondée, mais il affirmait de i réalité» dont il n'était pas le témoin.

Son disciple saint (renée. à son tour, s'il est vraiment mort martyr, parlant de* leçons de son malin* Po|\carp<. pouvait «lire : Ce* leçon* ont grandi pendant que croissait mon ûme cl se sont identifiées avec cil» dr sorte que je pourrai* indiquer l'endroit même ou s'asseyait le bienheureux Polycarpe, quand il nous adressait la parole, décrire ses allées rt venues, sa manière de vivre, wn apparence personnelle, répéter lex di*«our* qu'il tenait au peuple, et comment il décrivait ses relation* avec lean et avec le reste de ceux qui avaient vu le Seigneur, et comment il citait leurs paroles. El tout ce qu'il avait appris d'eux sur le Seigneur, ct sur ses miracle*, et sur son enseignement. Polycarpe, comme l'ayant reçu «le témoins oculaire* «le la Vie «lu Verbe, le relatait en concordance avec les Écritures J'avais coutume d'écouter avec attention, par la grâce de Dieu, les choses qui étaient ainsi exposées «levant moi, les notant non sur le papier, mai* dans mon cœur, et toujours, par la grâce de Dieu, je les repasse fidèlement en moi-même. Eusèbc, *It. E.*. V, xx. Il est évident qu'un tel témoignage ne peut être récusé, mais Irénée ne témoigne par. de faits qu'il a vus. et les deux génération* qui lui «ml transmis les vérités pour lesquelles il meurt auraient pu altérer certains faits historiques; une critique attentive de leur conservation fidèle «levient donc nécessaire, cl combien cela nous parait plu* vrai encore «lès «pie nous passons aux martyrs des siècles suivants.

2· *Critique dr celle notion.* Aussi le P. Labcrthonnière, *Le témoignage des martyrs,* dans *Annales de philosophie chrétienne,* octobre 1906, a-t-il raison «le reprocher â P. Allard un certain · empirisme historique ». qui résulte d'une dissociation trop absolue entre le */ait* chrétien et la *doctrine* chrétienne. Il conteste que « les martyrs soient morts pour un fait, mis à part d'une doctrine, et attesté simplement comme tel dans sa matérialité ,et l'accuse «le rabais/scr le* martyrs à n'être plus en quelque sorte que des témoins de faits divers qui viennent devant un tribunal certifier qu'ils ont vu ceci ou cela, tel Jour cl en tel lieu, pour qu'on dresse proces-verbal «le leurs dépositions Il voit dans cette méthode un appauvrissement cl même une dénaturation du témoignage des martyrs.

Était-ce pour attester l'existence de Jésus-Christ «levant les Juifs que meurt saint Étienne le premier des martyrs? Là-dessus, les Juifs qui le lapidèrent savaient aussi bien que lui à quoi s'en tenir. De même, lorsque les chrétiens comparaissent devant les tribunaux de l'empire, ce qui se dégage de leur attitude et de leurs réponses, ce qu'ils affirment, ce qu'ils confessent, c'est leur */oi* en Jésus-Christ. El c'est tout différent de la certitude empirique de son existence. Et c'est toujours là-dessus qu'ils sont condamnés.

Le fait attesté par les martyrs même témoins au sens strict - ce n'est pas du tout un fait pur. un fait brut dans sa donnée expérimentale, c'est un fait interprété et restitué à son sens intime, à sa réalité spirituelle, un fait dans lequel ils trouvent incarnée la vérité éternelle du Christ ; c'est leur foi en celte vérité qu'ils expriment.

Aussi créent-ils la conviction par leur attitude. Il* apparaissent comme des hommes qui savent souffrir, qui savent mourir. Ils sont comme une doctrine vivante qui s'affirme ct qui rayonne. Nous pouvons nous en rapporter â saint Justin, *Apot,,* n, 12, lorsqu'il écrit : « Moi-même, lorsque J'étais disciple de Platon, entendant les accusai ions portées contre les chrétien*, et le* voyant intrépides en face «le la mort et de ce que tous les hommes redoutent, je me disais qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal cl dans la débauche. Quel homme impur et débauché, aimant à se repaître de chair humaine, pourrait accueillir avec joie la mort, qui le prive de tous les biens? Ne chercherait-il pas a jouir plutôt «le la vie présente? Ne le verrait-on pas se cacher des magistrats, au lieu de s'exposer de son plein gré à la mort? Et Terlullltn. *Ad Sraputam.* 5, constate : Bien des homme*, frappé* de notre courageuse constance ont recherché les causes «l'une patience si admirable; dès qu'ils ont connu la vérité. Ils sont devenus des nôtres, cl ont marché avec nous. » Le même sentiment est exprimé par l'auteur «lu *Dr Laude martyrum.* 5 : Je l'ai bien

compris· un Joui que des mains cruelles déchiraient le corps d'un chrétien, et que le bourreau traçait de .sanglants sillons sur scs membres lacérés. J'entendais les conversations des assistants. Les uns disaient :< Il y a quelque chose, je ne sais quoi, de grand A ne point céder A la douleur, ù supporter les angoisses. D'autres ajoutaient : «Je pense qu'il a des enfants, une épouse est assise A son foyer. Et cependant ni l'amour paternel. ni l'amour conjugal n'ébranle sa volonté. Il y a quelque chose à étudier, un courage qu'il faut scruter jusqu'au fond. On doit faire cas d'une croyance pour laquelle un homme soutire ct accepte de mourir. VollA pourquoi derrière la faux qui brisait tant <lc vies, les chrétiens repoussaient plus nombreux, ce qui Justifiait le mol célèbre de Tcrtulllcn. *Apot.,* 50 : *Phircs efllcimur quoties metimur* o *oobis, semen est sanguis Christianorum.* El le principe reste toujours le même, témoin ce païen de Cochlnchinc, qui, au moment le plus terrible de la persecui ion. se présente chez le missionnaire en demandant le baptême : · Pourquoi veux-tu te convertir? Parce que j'ai vu mourir des chrétiens et que je veux mourir comme eux. J'en ai vu précipiter dans les fleuves et dans les puits, j'en ai vu brûler vifs et percer de lance. Eh bien, tous mouraient avec un contentement qui me surprenait. récitant des prières ou s'encourageant les uns les autres, il n'y n que les chrétiens qui meurent ainsi, ct voilà pourquoi j'ai voulu me convertir. *Annales de la Prop, de la foi,* janvier LS89. p. 33.

Ce témoignage des martyrs est essentiellement le meme que celui rendu par la vie chrétienne. Il a le même sens, il a la même portée que celui qu'ont rendu tous les saints et tous ceux qui, à un degré quelconque, dominant les péripéties, les passions et les misères de l'existence terrestre, se sont éclairés à la Vérité éternelle ct alimentés à l'éternelle Bonté. Il n'en diffère que par les circonstances extérieures. D'un côté comme de l'autre, il y a le renoncement, le sacri lice par lequel s'accomplit la renaissance spirituelle, il y a la mort enfin par laquelle tous nous devons passer Mais, tandis que les uns l'acceptent quand les fatalités naturelles la leur imposent et qu'elle est inévitable, de telle sorte que leur acceptation, si manifeste et si édifiante qu'elle puisse devenir, reste comme le secret de Dieu, les autres l'acceptent quand ils seraient à même de l éviter. Ce sacrifice prend dès lors un caractère tragique qui en accentue et qui en marque fortement la signification! Ccsl ce qui fait sa valeur spéciale de prosélytisme et de propagation, il brille avec l'éclat ct la souveraineté de l'éclair. On ne peut pas nepas *le* remarquer. Il ne peut laisser indifférent : il touche les cœurs ou les endurcit.

Car la liberté de la *foi* subsiste. l.cx martyrs ont beau se dresser devant nous avec leur témoignage de foi. il n'y a ni démonstration stricte, ni moyen mécanique qui puisse faire, par sa propre vertu, que leur foi devienne la notre. C'est une grâce de lumière et de force, une atmosphère chaude et lumineuse qui nous oriente vers ΓAuteur ct le Consommateur de la fol.

3· *Vraie notion* C'est pourquoi le devoir du lhéologlcn est de préciser les caractères et les conditions de ce témoignage ct de montrer chez les martyrs leur manière surhumaine de souffrir et de mourir.

Comme dit M. Dubois dans la *Revue du Clergé /raneais,* art. *Le témoignage des martyrs,* 15 mars 1907, p. 29 : Il suffit de mettre en relief la supériorité morale de nos martyrs comparée A ceux des religions non chrétiennes » et M. Bi vivre dans la *Renne pratique d'apologétique,* art. *Autour de la question du martyre,* 15 août 1907, p. (ill : * Il y a dans le cas de nos martyrs quelque chose d'extraordinaire qui mérite objectivement de retenir l'attention· quelque chose de distinctif qui les met au-dessus des autres et qui sollicite par conséquent une explication differente ; c'est le fait d'une incontestable supériorité morale cl. pour tout dire, de leur héroïsme surhumain. » M. Didiot, *Logique surnaturelle objective,* p. 226,s'exprime avec précision:

La force démonstrative du martyre n'est donc qu'accidentcllcmcnt dans le nombre, elle consiste formellement dans l'intcntfon. la valeur morale, la patience héroïque des suppliciés, ·

D'ailleurs P. Allard, dans son bel article. *Martyre, Dictionnaire apol. dr la foi cath.,* I. m. col. 334-335. corrige son point de vue primitif et distingue deux aspects du témoignage des martyrs : l'aspect *historique* par lequel les martyrs attestent la réalité des faits évangéliques ct l nspect *doctrinal* selon lequel les martyrs attestent la vérité de la foi chrétienne, ct sont *testes fidei christtami.* comme dit saint Thomas.

Il est évident qu'avec cette distinction, la doctrine devient irréprochable, sauf peut-être quand on prolonge l'aspect historique jusqu'à saint Irénée, c'est-à-dire à la troisième génération chrétienne. Mais une fois celte distinction accordée, ct elle devait l'être forcément, pourquoi ne pas faire rentrer le premier cas dans le second comme un cas particulier rentre dans le cas général? et nous revenons tout simplement à la doctrine de saint Thomas d'Aquin : tous les martyrs sont des témoins de la foi chrétienne, ils affirment avec courage leurs convictions religieuses, mais ce témoignage devient particulièrement convainquant quand ils meurent pour attester des faits qu'ils ont vus. A ces derniers, et a eux seuls, s'applique la parole citée de Pascal, comme d'ailleurs la parole de .Xotre-Selgneur. \cL.i. 8. Si les autres martyrs continuent à porter le même nom. c'est qu'ils témoignent, eux aussi, d'une doctrine, non d'un fait, ou du moins du fait dans la mesure où il est compris dans la doctrine pour laquelle ils meurent.

I" *Divers éléments à considérer.* Le Prie de Poulplquel. *L'objet intégral de l'apologétique,* Paris. 1912. détermine avec une précision remarquable la valeur du motif de crédibilité tiré du témoignage des martyrs, p, 151 : Les martyrs réalisent, à un degré éminent, les vertus les plus rares et les plus difficiles, dans les circonstances les moins favorables a leur développement. · Il applique à cette question l'analyse de la vertu de force faite par saint Thomas <t'Aquin dans sa *Somme théoloyique,cl* montre que la force qui doit soumettre à l'emprise de la raison et du vouloir les deux passions de crainte ct d'audace, qu'un péril éminent de mort fait naître en nous. doit nous maintenir dans un juste équilibre ct nous preserver des exagérations contraires. Or les martyrs ont su se défendre contre ces deux ennemis les plus redoutables; l'absence de peur, *l'intimiditas* ou indifférence devant le «langer, et l'excès d'audace ou la témérité.

I. Pas d'*insensibilité* devant la mort. Les martyrs ont connu la crainte, comme le fait remarquer dom Leclercq. *Les martyrs,* t. i. p. L Ce n était pas sans une secrète appréhension que beaucoup envisageaient les heures d'atroces souffrances qui ouvraient le Paradis. Plusieurs témoignages montrent naïvement le rang que tenait dans les Ames, même bien trempées, la préoccupation de la souffrance physique. · Le Blunt, *Les persécuteurs et les martyrs,* c. IX, p. 106, 107, cite celle vision de saint Elavien : H nie sembla que j'interrogeais notre évêque, C.yprien. le premier qui eût été immolé avant nous pour le Christ. Je lui demandais si le coup de la mort causait une grande douleur. Appelé au martyre. Je m'inquiétais de savoir ce que j'aurais à endurer. Il me répondit : « Lorsque l'ûme est toute dans le ciel, la chair qui souffre n'est plus la notre, le corps reste insensible quand l'esprit est en Dieu. · Lorsque sainte Agathonlcé sent la

flamme courir sur son corps, elle crie à trois reprises : ‹ Seigneur, aidez-moi. je me suis réfugiée près de vous. · Leclercq, 1.1. p. 71 ; et saint Saturnin supplie pendant la torture : · Pour l'amour de ton nom. donne-moi. ù mon Dieu! la force de souffrir. »

2. Ce courage des martyrs devant la mort ne provient nullement d'un *mépris* déréglé et coupable pour la vie présente. Chez eux rien du pessimisme absolu du stoïcien ou du bouddhiste. Leur mépris des biens qui passent se fonde sur leur foi â l'existence de lHeu, a la divinité de Jésus, à l'immortalité de l'âme, à l'éternité. Ainsi saint Ignace écrivant aux Romains :

Le monde et scs royaumes ne me sont rien. Mieux vaut pour moi mourir pour Jésus-Christ que régner sur toute la terre. Je cherche celui qui est mort pour nous. Je veux celui qui est ressuscité pour nous. Ma délivrance est proche. De grâce, mes frères, ne me privez pas de la vie. nc me condamnez pas à mort. Je veux être â Dieu, nc me livrez pas au monde, nc m'attirez pas avec la matière. » Leclercq, t. i. p. 51. De même quand le préfet demande à Apollonius : ‹ Tu veux donc mourir?» Celui-ci répond : « Mon désir est de vivre dans le Christ, mais je n'ai pas sujet de craindre la mort à cause de mon attachement â la vie. Il n'y a rien de plus désirable que la vie éternelle^ourcc d'immortalité pour l'ûmc qui a mené une vie honnête. *Ibid.,* t. î, p. 117. Saint Pione, cloué sur un poteau, déclare : ‹ J'ai voulu mourir, a Un que tout le peuple comprit qu'il y a une résurrection après la mort. · T. n, p. 86. Saint Elavien, avant de mourir, disait aux païens : ‹ Même quand on nous tue, nous vivons, nous ne sommes pas vaincus, mais vainqueurs de la mort, et vous-mêmes, si vous voulez savoir la vérité, sovez chrétiens. »

3. Chez les chrétiens, *nul orgueil,* mais au contraire l'humilité la plus sincère. La doctrine pour laquelle ils meurent, ce n'est pas une doctrine dont ils s'attribuent orgueilleusement la paternité. Ce n'est ni par la vigueur de leur intelligence, ni par un labeur prolongé qu'ils en ont reconnu et admis la vérité, mais en vertu d'une illumination surnaturelle, à laquelle leurs mérites personnels n'ont aucune part : « Et loi, qui es-tu? demande le préfet à Évelpistc.— «Je suis esclave de César, répond le martyr, mais chrétien, j'ai reçu du Christ la liberté, par scs bienfaits; par sa grâce j'ai la même espérance (pic ceux-ci. Leclercq, t. i. p. 87.

L Les martyr» gardent une attitude digne et calme: rien chez eux de l'exaltation causée par le *fanatisme.* Traduits au tribunal, ils défendent leur foi avec intrépidité. avec enthousiasme même, mais aucun signe ne prouve que leurs facultés supérieures, raison et volonté, aient cessé d'agir. Bien plus, leurs réponses aux juges révèlent une parfaite liberté d'esprit. Toujours claires, fermes, précises, pleines de bon sens cl d'à-propos, elles dénotent une parfaite possession d'eux-mêmes.

3 Pas de *témérité;* les martyrs, d'ordinaire, ne s'offrent point d'eux-mêmes à la mort. Aucune exaltation chez l'ensemble, un devoir rigoureux exécuté avec courage satis excès. La prudence fondée sur l'humilité pour ne p;v» s'exposer à la tentation, et sur la charité pour ne pas provoquer les persécuteurs à commettre un crime. Quelle différence avec le montanisme qui de Phrygie passa en Occident et séduisit le puissant esprit de Tcrtullien! Sombre, toujours tendu, le montanisme veut qu'on aille au-devant du martyre. Il condamne, comme un acte de défiance envers le Saint-Esprit. tout effort pour se dérober aux persécuteurs. Fuir devant eux est, pour lui, presque plus coupable encore que d'aposlasler. Tcrtullien, *De /ut/a.* Pour les fanatiques, le montanisme devient, scion la juste expression de Renan, Λ/arc-AurHe, p. 213, « une lièvre impossible à dominer ». Au contraire dans l'Église, tout reste sain et pondéré, D'où les règles suivantes : *a)* Nc pas se dénoncer soi-même aux ennemis de la foi. « Nous ne louons pas ceux qui vont d'eux-mêmes s'offrir. L'Évangile n'ensrlgne rien de pareil. » *Martyrium Polycarpi,* c. iv. - Chacun doit être prêt à confesser sa foi, mais personne nc doit courir au-devant du martyre, dit saint Cyprlcn. Cf. *Canons* 9 et 10 de saint Pierre d'Alexandrie, P. G.. I. xvm, col. 188. - *b)* Ne pas irriter les païens par des outrages à leur culte; 11 n'est pas permis d'insulter, de souffleter les statues des dieux. Origènc, *Contra Celsum,* VIH, 38. : « Si un chrétien abrisé des idoles et a été tué sur le fait, il ne sera pas compté au nombre des martyrs.· dit le concile d'Elvire, canon GO. Tcrtullien blâmera avec indignation ceux qui ont acheté â prix d'argent la tolérance du persécuteur, mais l'Église sera moins sévère et Pierre d'Alexandrie (cnn. 12) louera ceux qui ont employé ce moyen pour éviter le danger de l'apostasie et se sont montres plus attachés à Jésus-Christ qu'à leur argent.

L'Église conseillait la fuite pendant la persécution, invoquant contre les monlanistcs le texte de Mallli., x, 25. La retraite volontaire accompagnée de la confh-calion des biens est appelée par Cyprlcn, *De lapsls,* 8. le second degré du martyre.

(>. *Préparation.* — Les chrétiens se préparent humblement au martyre : « Puisque une nouvelle persécution est proche et (pie de fréquentes révélations l'annoncent, soyons prêts et armés pour le combat. Ne laissons pas nus et sans défenses ceux que nous encourageons à la lutte, nourrissons-lcs par la protection du corps et du sang de Jésus-Christ; rassasiés de la nourriture divine, qu'ils trouvent dans l'eucharistie leur sauvegarde, leur rempart contre les ennemis. ·

Quand l'heure de la torture ou de la mort a sonné, les martyrs y marchent avec intrépidité, mais aussi avec celte humilité profonde qui les garde de toute vaine présomption. Il était pourtant facile de céder à l'orgueil en un pareil moment! (pie l'on songe à ce contact mystérieux qui s'établit dans tout supplice public, entre le patient et le spectateur. Celui-ci nc ménage point ses éloges lorsque le condamné demeure héroïque au milieu des tourments. N'y a-t-il pas alors une singulière ivresse à se voir exposé comme un sanglant trophée à l'admiration enthousiaste des foules? Et ne faut-il pas une vertu éminente pour nc pas s'attribuer tout le prix de la victoire? dependant, les martyrs affirment bien haut (pie, seule, la grâce divine leur donne la force de supporter la torture, cl tout le temp* du supplice, joignant l'exemple à la parole, ils ne cessent de prier avec une ardeur inlassable. Qu'il suffise de citer ici les martyrs de Lyon qui, après avoir confessé leur foi avec intrépidité et subi la torture à plusieurs reprises, non seulement nc permettaient pas qu'on les appelât martyrs, mais au milieu d'un llot de larmes, conjuraient les frères d'offrir à leur intention de continuelles prières pour qu'ils fissent une bonne fin. Aussi Renan, bon juge en matière d'humilité, ne peut-il s'empêcher d'y voir « l'idéal du martyre, avec aussi peu d'orgueil que. possible de la part du martyr ». *Marc-Aurélr,* p. 310.

7. *La douceur des martyrs.* — La douceur des martyr* stupéfiait les païens, habitués à voir mourir la haine au cœur: or, cette douceur se manifestait dans les conditions les plus opposées à son développement; car rien ne favorise la colère comme l'injustice qu'on subit, cl il n'y a pas d'injustice plus révoltante que d'être condamné à mort quand on se sait innocent. Les martyrs se justifient, avec humilité cl fierté, de tous les reproches qu'on leur adresse au tribunal. Et cependant, malgré cette parfaite conscience de l'injustice de

leur condamnation, au lieu «k maudire, ils bénissent, au lieu dr hair, ils aiment ‹ t ils pardonnent Ainsi 1rs martyrs de Lyon priaient pour ceux qui les faisaient xi cruellement souffrir. Seigneur, disaient-ils, nc leur imputez pas ce crime1 Leclercq, t. i, p. 105. Quand le bourreau arrive pour décapiter Cyprlcn, le martyr • donna ordre qu'on comptât a cet homme vingt-cinq pièces d'or », *Ibid.,* l n, p. 106. Au moment de mourir, Maximilien se tourne vers son père et lui dit : Donne aux licteurs mon vêtement neuf, celui qur lu m'avais préparé pour être soldat. T. n, p. 155. En marchant au supplice, le centurion Marcel dit â Agricola qui vient de le condamner a mort : « Dieu te bénisse. » Et il ne faut voir dans ces mots aucun lrait d'ironie ou d'ostentation, mais le témoignage très sincere d'une vertu que le monde avait jusque-la ignorée : la charité chrétienne.

8. *Allégresse des martyrs.* Sainte Perpétue est gale dans sa prison : « Ayant été tous condamnés aux bêtes, nous nuit rames joyeux dans la prison. *Passio SS. Pcrpeluie, Eelicitalis,* vi, 12. Sabine rit en allant au tribunal. *Passio S. Pionii,* G. Les spectateurs sont stupéfaits en voyant Carpos sourire pendant l'interrogatoire, sourire même sur le bûcher. *Martyrium SS. Carpi, Papyli et Agathonices.* Théodore reste souriante pendant la torture. Eusèbe, *De martyr. Palest.*, vu. Herniés plaisante en marchant au supplice. A *cia S. Philippi,* 13. «C'est avec joie que nous confessons le Christ et que nous mourons, » dit saint Justin, *Apol., t,* 39. Saint Cyprien, entendant la sentence de mort prononcée contre lui, répond avec joie : *Deo gratins.*

Dom Leclercq a noté chez les martyrs anglais du temps de la Bétonne. ce même sentiment de joie qui s'exprime au moment de mourir par des traits d'humour britannique, */.es martyrs,* t. vu. p. 56. Comme Jean Ogilvie traversait la ville de Glasgow à cheval pendant son procès, les témoins s'étonnaient de son calme ct de sa gaîté : ‹ On ne cesse de rire, dit-il. que lorsqu'on n'a plus la tête sur les épaules. » Inc vieille mégère s'approche du jeune martyr ct maudit sa vilaine figure. Ogilvie lui répond : Que la bénédiction du ('ici descende sur ton frais minois. · et voilà la vieille qui s'excuse ct qui demande pardon. Thomas Morus demande qu'on l'aide à gravir l'échafaud, « car pour In descente, dit-il, je nc m'en occupe pas. ▮ Pendant que John Boberts attendait, au pled de In potence par un jour de décembre, le moment du supplice. un assistant, pris de pitié, lui offre un bonnet pour couvrir sa tête : Nc vous inquiétez pas de cela. .Monsieur, répond-il avec un sourire, je n'al plus peur de m'enrhumer. » Dans su prison sa Joie était si visible qu'il craignait de malêdiller par sa trop grande gaîté. On le rassure en lui disant : Vous nc pouvez mieux faire que de laisser voir à tout le inonde avec quelle joie vous allez mourir pour le Christ. Tous ces martyrs ont connu ct pratiqué jusqu'à la lin la belle parole de saint Paul : « Dieu aime celui qui lionne joyeusement. ·

Concluons avec le Père de Poulpiquct. p. 181, que la mise en valeur de l'argument tiré du témoignage des martyrs suppose le développement des éléments suivants: 1. La durée de la persecution dans l'Eglise primitive. - 2. Le nombre des martyrs. - 3. Les diverses conditions sociales des martyrs. – I. Les épreuves morales des martyrs. – 5. Les épreuves physiques antérieures au supplice. 6. Les supplices des martyrs. — 7. La continuité ininterrompue des martyrs dans l'Eglise au cours des siècles.

C'est cet ensemble qui donne à l'argument toute sa valeur apologétique et qui fournil au martyre chrétien son véritable caractère de *miracle moral.* L'Eglise catholique n'a pas seulement le droit de vénérer ses martyrs avec reconnaissance et avec respect, elle a le devoir de proposer l'ensemble de leur témoignage comme un phénomène *unique dans l'histoire,* et de demander aux historiens cl aux psychologues s'ils peuvent expliquer par des causes naturelles la continuité dans l'attaque, el «urtout la continuité dan* l'Acceptation de la mort pour la foi. SI ces causes naturelles font défaut, il y a nécessité logique pour l'incroyant d'étudier avec une sympathique curiosité une doctrine pour laquelle tant de victimes sont tombées avec un courage émouvant, el le croyant y trouve un indéniable réconfort pour sa foi.

B. Hedde.

MARZILLAS Pierre Vincent, bénédictin espagnol, fut professeur a Saragosse el â Compostelle : il mourut vois 1613. H écrivit une *Paraphrase sur le Pentateuque, insérée dans l'édition de la Vulgate, avant la correction Clémentine,* in-fol . Salamanque. 1600-1610. Il fut plutôt canoniste que théologien, et publia les *Decreta sacrosancti concilii Tridenlini ad suos qiurque titulos secundum furis methodum redacta,* auxquels il ajouta les déclarations publiées par l'autorité apostolique, telles qu'on les trouve dans les quatre volumes des décisions de la Bote romaine, Salamanque, 1613. L'ouvrage fut prohibé comme contraire aux règles générales.

Hurter, *Xamendator, 3·* edit., t. m, col. 579.

J. Baudot.

MAS (Hilaire du), voir Dimas *Hilaire,* t. iv, **col. 1863.**

MASBOTHÉENS, seele juive, des débuts de l'èrc chrétienne. — Son nom est mentionné pour la première fois par Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.,* IV. xxn,3 cl 7, *P.* G.,l. xx, col. 380, comme celui de l'une des sept sectes juives : esséniens, gallléens, hémérobaplistes, *masbothéens,* samaritains, sadducéens, pharisiens. A en juger par le silence que gardent sur die pseudo-Tcrtullien, *De proscriptione,* Philastre de Brescia et Epiphane, il y a tout lieu de penser que le *Syntagma* d'Hippolyte n'en faisait pas mention, bien que le docteur romain fût attentif a relever les aberrations doctrinales les plus diverses. A partir du iv· siècle, la lecture du passage d'Eusèbe a piqué la curiosité de quelques hérésidogues, el les ma*bothéens ont pris place en divers catalogues d'hérésies. En Orient les *Constitutions apostoliques* les mentionnent entre les pharisiens ct les hémérobaptisles avec celte explication : les masbolhéens nient ki Providence, disant que les êtres résultent de réactions automatiques; ils restreignent l'immortalité de Pâme : Μχσβωοαίοι ol πρόνοιαν ίρν^ύμε-ζοι, ἐξ αὐτομάτου δε φορά λέγοντζ τά ίντα συνισταναι και ψυχή αθανασίαν περικόπτοντα , VI, vi, 1. edit. hunk. p. 315. Visiblement l'auteur de cette notice ne sait rien sur ces hérétiques cl la conjecture «ju'il fait à leur sujet pourrait bien provenir d'une fausse étymologie : il ferait dériver leur nom de *sebût,* volonté. Cf. Hilgenfcld, *Ketzcrgeschichte,* p. 31. n 13. Plus prudent, Théodoret, qui a lu leur nom dans Eusèbe. les mentionne avec d'autres sectes juives sans donner d'autre explication. *Hicrel./ab..* I.I, *P.* G., t. I x x x iii, col. 315. Ainsi encore le patriarche Sophronv.daus *a lettre synodale a Sergius de Constantinople. *P G.,* t. Lxxxvnc, col. 3189.

Chez les latins une autre étymologie prévalut que l'on trouve dans pseudo-Jérôme, *Indiculus de hœrcsibusjudieorum.* /V L·., t i.x x x i, coi. 636 ct dans Isidore de Si ville. *Elym* , Vil l. iv, t. I x x x ii.col. 297, d'où elle est passée dans Honorius Auguslodlinesis, *Liber den hicresibus, P. L.,* t. c l x x h, col. 235 (le texte de Mtgne lit *Aîarbonei.* qui est certainement fautif). Selon ces auteurs, *Masboth/ri dicunt esse Christum qui docuit illos*

in omni re \\nn \ πζαηι.; le nom dériverait dc sabbat: c'est invraisemblable· mais c'est pourtant ce qu'ont adopte les divers auteurs d'encyclopédies.--W. Brandt a bien montré que le nom dc masbothéens dérive tout naturellement du mot r/mçèd'ZZd. qui, en araméen palestinien, signifie baptême, ct qu'il faut comparera *masbutd,* qui, chez les mandéens, désigne les purifications légales. Ainsi les masbothéens sont des · baptisles › ct ne different sans doute pas des « héméro-bapfistcs » qu'ilcgcsippe mentionne immédiatement après eux. Au début dc Père chrétienne, il y eut en effet plusieurs sectes juives où les bains ou baptêmes, soit journaliers soit du moins très fréquents·avaient une signification religieuse. Il n'est nullement invraisemblable que des conversions au christianisme se soient produites dans ces milieux. Les clchésaTtcs, sur lesquels le dernier mot n'est pas dit, formaient ainsi une secte judéo-chrétienne où la pratique des baptêmes ct immersions était fréquente. Ne serait-ce pas .î eux que pensait Hégé-sippc quand il distinguait les masbothéens des hémérobapllstcs?

lx*> λοπγγγλ anciennes ont toutes clé mentionnées dan·* l'article.

Travaux modernes, — A. Ililgcnfcld, *Die Ketzergeschichte des Urehrislcnthunis,* Leipzig· 1884 (voir la table alphabétique); P. X.l'unk, *Didascalia el Constitutiones apostolorum.* Paderborn, 1006,1.1, p. 31 l. η, l; W. Brandt, *Die jûdischcn Baptismen oder das religiose Waschen mid Baden im Judcnlum mit Einschluss des Judcnchrlstcntums Zeitschrift fur die A. T. Wisscnschaft,* Belheft 18. Giessen, 1910 (capital); du même, art. *Masbathirans,* dans .1. Hastings, *Encgd.of Religion and Ethics,* t. vm (1915), p. 483.

É. Λμλvv.

MASCARON jutes, évêque d'Agen, fils d'un célèbre avocat au parlement d'Aix, naquit à Marseille en 163-1. Après ses premieres études faites au collège des oratoriens dc cette ville, il entra très jeune dans leur congrégation (1650) el fut envoyé au collège du Mans pour professer la rhétorique, puis à Saumur pour étudier la théologie. Très bien doué pour la prédication. il attira la foule dans l'église Saint-Pierre de cette ville, devenue trop petite pour le nombre de scs auditeurs; les protestants mêmes venaient l'entendre, en particulier. Tanneguy Le Evvre. père de Mme Dacier, qui lui applique l'éloge que Pline fait d'un orateur (le son temps : *Prooemiatur apte, narrai aperle, ornat excelse, postremo docet, delectat, afficit.* Il prêche ensuite à Marseille, à Aix. â Nantes, à Paris dans la chapelle de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré cl dans l'église Saint-André-des-Arts; il fait en 1666 l'oraison funèbre dc la reine Anne d'Autriche devant l'archevêque de Houen, François de Harlay, qui l'aide à entrer à la cour. Mascaron y prêche l'Avent en 1666. le Carême en 1667, l'Avent en 1668, le Carême de 1669 ct 1670, l'Avent dc 1671. Il sut dire toute la vérité aux grands, tout en ménageant leur susceptibilité : « Il faut, dit-il dans son sermon sur la parole dc Dieu, que vous ayez plus de pénétration que je n'ai de hardiesse; que vous entendiez plus que je ne vous dis. › Sur quoi Louis XIV fermait la bouche aux courtisans offensés : ▮ .Monsieur le prédicateur a fait son devoir, c'est à nous dc faire le nôtre. En 1671. le roi le nomma a l'évêché dc Tulle. Mascaron prêcha encore a la cour le Carême de cette année; les bulles ayant lardé deux ans à venir, il prononça à Paris l'oraison funèbre du duc de Beaufort ct celle d'Henriette «l'Angleterre ù deux jours d'intervalle, puis en 1672 celle du chancelier Séguier; ensuite étant évêque de Tulle, celle de Turcnne, â la conversion duquel il avait travaillé. Mme dc Sévigné dit « n'avoir rien vu de si beau que cette pièce d'éloquence ». Il prêche encore au Louvre le Carême de 1675. 1679; en 1678 il est nommé évêque d'Agen où il travaille à la conversion des protestants; sur les 30 000 qu'il y avait à son arrivée, il n'en restait plus que 2 (M)0 ù sa mort ; il fonda un seminaire, un hospice. Le roi aimait tant à l'entendre qu'il lui demanda encore l'Avent de 1679 cl 1683, le Carême de 1681, l'Avent de 169 1. Tout vieillit ici. Monsieur, lui dit-il, il n'y a que votre eloquence qui ne vieillit pas.» En 1695. il prononça le discours d'ouverture de l'Assemblée du clergé ct sc retira définitivement dan* son diocèse où il mourut le 16 décembre 1703.

Mme de Sévigné mettait Fléchier au défi de le surpasser; l Collin les compare l'un à l'autre ; « Mascaron a beaucoup d'élégance et beaucoup de noblesse; mah il est moins orné que l'un (Fléchier), moins sublime que l'autre (Bossuet). *Traité des dindes,* l. n. Aujourd'hui, on n'oserait plus mettre en parallèle Mascaron avec Bossuet. En disant qu'il fut ‹ populaire en son temps par ses défauts autant que par scs (piailles, subtil, enflé, mais grave et fier, avec, des éclairs d'admirable éloquence . .lacquinet a prononcé le jugement définitif.

On a de lui un volume *û'Oraisons funèbres,* 1701; un *Mandement* sur la condamnation du livre de Kent lon. *Explication des Maximes des Saints,* grand placard in-folio avec trois vignettes sur bois. 1697; des lettre* imprimées : deux il Baluze, dans *Noies pour servir à la biographie de Mascaron,* quinze lettres au même dans Lchanneur; une â Bussy-Habutin *(Core. dc Bussg-Rabutin.* Lalanne. 1858, l. iv. p. 316); une a Colbert dans la *Correspondance administrative sons Louis XIV,* t. iv. p. 98.

Baluze, *Historia tutrlcnsis,* 1717; Bdlccombc (André dri, *L'Agénois illustre;* Bntlervl. *Mémoires domestiques,* t. m, p. 282-308; Blaniplgnon. *Mascaron d'après des document inédits. Correspondant* du 19 niai 1870. p. «120; Bordes *l.a nie de messirr Jules Mascaron,* en tête des («raison* funèbres; BotigereL *Hommes illustres,* notice 363; Üussaud, *Mascaron,* Paris; Ingold, *Essai de bibliogr. oraloriennt,* p. 96-98; Uibènnzie, *Oraison funèbre de Mascaron,* Agen. 1701; Tamlscy de l-urroquc, *Xotcs /tour servir à ta biogmphic de Mascaron écrites par lui-même,* Paris, 1863; Ixhunncur. *Mascaron d'après îles documents inédits,* thèse présentée ïi In faculté de Paris, Iλ Kochelle, Slret, 187S; .Jacquinet* *I^s prédicateurs an X\ II· siècle avant BOMUd,* p. 197; Ad. Pcrniud, *L'Oratoire de France,..,* p. 328; Villemain. *Essai sur l'oraison funèbre,* dans l'édition dc* oraison* funèbres dc Bossuet, Paris, 1851.

A. .MouEN.

MASCOLO Jean-Baptiste, dont le nom ni transcrit en latin *Masculus,* naquit à Naples en 1582, entra dès 1598 dans la Compagnie de Jésus, et mourut à Naples en 1656. Longtemps professeur d'humanitn, puis de rhétorique, il s'exerça tout spécialement dans la poésie Inline, où il produisit des œuvres qui curent grand succès. Le théologien retiendra seulement ses *Eruditarum tetionum veterum Patrum libri acrotv mallei,* où il a réuni, surtout à l'usage des prédicateur*, les pensées cl expressions remarquables de divers auteurs ecclésiastiques. Le l. i*r. in-fol., de 800 p., paru à Venise en 16 19. est consacré à saint .TérAmc; le t.ir, in-fol. de 90(1 p., Naples, 1652, ù saint Augustin ; le l.in, in-fol. de 560 p., Naples. 1656, à saint Ambroise: un l. iv, sous un litre un peu dilh'renl. In-fol. de 250 p., Naples. 1660, est consacré ù saint Grégoire de Nazianze. Il faut encore citer : *Gladius ac pugio impietatis sive persecutiones Ecclcsiœ,* in-t·, Naples 1651. Tout cela sent bien la rhétorique.

.Morerl, *l.r grand Dictionnaire,* édit, de 1759. au mot *Mascolo;* l c11er-Pèrermè*. *Biographie universelle,* au innt *Masculus;* Sonimcrvogrl. *Bibliothèque de la Compagnie itf Jésus,* t. v. col. 666-669. donne le détail des production* littéraires «le l'joileur; l hirtcr, *Xomcnclator,* 3· édit., t. iw. col. 1097.

É. Amann.

MASSARELLI Ange, prélat italien, célèbre surtout par le fait qu'il fui secrétaire du concile dr trente (1510-1566) - Né à San-Severino, dans la

Marche d'Ancône. en 1510, il lit Λ J'l 'nivenite de Sienne ses études dc droit, la quitta avec le titre dc *doctor in utroque,* sc rendit n Koine où il s'efforça dc faire carrière, bien que simple laïque. Entré en 1538 au service dc Jérôme Aléander, il le suivit dans sa légation d'Allemagne. A la mort d'Alêander, Massarelli passa au service du cardinal Marcel Ccrvln, 1·» avril 1512. qui l'occupa d'abord comme bibliothécaire. Quand Marcel partit pour Trente, en qualité dc président du concile qui allait s'ouvrir. Massarelli l'accompagna (février 1515). Sans autre situation officielle, au début, que celle de secrétaire du légat, il Joua un rôle considérable dans les préparatifs de l'assemblée ct fut au courant de bien des événements. A partir du 1·' avril 1516. il fut désigné comme secrétaire provisoire du concile; le provisoire dura Jusqu'à la translation à Bologne (mars 1547); a Bologne (mars 1547-septembre 1519) Massarelli est le secrétaire officiel. Après la prorogation dc cette assemblée. Massarelli rentre à Home, et assiste au conclave qui élit Jules 111 (8 février 1550). Nommé par celui-ci secrétaire pontifical, il est envoyé à Trente en avril 1551, pour y remplir les fonctions dc secrétaire du concile qui reprend le 1er mai. L'assemblée ayant été dissoute en avril 1552, Massarelli rentre à Rome el reprend scs fonctions à la curie; il les continue sous l'éphémère Marcel IL son ancien protecteur (9 avril-1ermai 1555) el sous Paul IV (1555-1559). Ce dernier le nomma en 1557 évêque de Telese. Massarelli, qui était entré dans la cléricaturc au moment où Jules III l'avait nommé secrétaire pontifical, reçut donc les trois ordres sacrer le 18 décembre 1557 et fut consacré évêque trois jours après. Quand Pie IV ordonna la reprise du concile, le nouvel évêque dc Telese, qui n'avait pas quitté la curie, reprit le chemin de Trente (mars 1561),en qualité dc secrétaire dc l'assemblée; mais son rôle paraît avoir été beaucoup moins important durant celte dernière période. Le concile terminé (décembre 1563), Massarelli reçut l'ordre de faire souscrire par les ayants droit les pièces officielles et de transporter à Home tous les papiers intéressant le synode. Le 11 décembre 1563, il quittait définitivement Trente, pour rentrer à Home. H s'occupa dès lors de mettre au net les actes conciliaires que la curie avait d'abord l'intention dc publier. La première rédaction n'ayant pas plu à la commission cardinalice chargée de la publication, Massarelli sc remit â l'œuvre, mais ne put la mener à bien; il mourut le 16 juillet 1566, après une courte maladie.

Il apparaît avant tout à l'historien de la théologie comme secrétaire du concile de Trente; et c'est un immense service qu'il a rendu de compiler les actes volumineux d'une assemblée qui dura si longtemps, ct qui s'occupa de questions si diverses. A l'art. Trente *(Concite de),* on étudiera la valeur de ces *Actes* dont Massarelli fut le rédacteur. Nous ne pouvons y insister présentement ; qu'il suffise de dire que les récents travaux sur le concile de Trente ont montré, que, dans l'ensemble, les procès-verbaux de Massarelli reproduisent d'une manière suffisante la physionomie des diverses séances.

Non moins intéressants, peut-être, que les *Actes conciliaires* sont les *Journaux, diaria,* qui ont été tenus par un certain nombre dc témoins, ct qui renseignent sur un grand nombre d'à-côté de l'assemblée. Or Massarelli a été un infatigable mémorialiste; dans une série dc Journaux, il a consigné, très souvent au jour le Jour, les événements grands ou menus dont il a été le témoin. Os divers Journaux, dont plusieurs avaient déjà servi aux anciens historiens du concile, ct dont quelques parties avaient déjà vu le Jour, viennent d'être publiés, avec tout le soin désirable dans la magnifique édition du *Concilium Tri·dentinum* dc la *Gcrrresgeselhchalt.* On trouvera au 1.1, p. Ixvih-cxxiv (à compléter par t. n, p. xv-xux), tous les renseignements désirables sur cette production dc Massarelli. Qu'il suffise d'en donner ici un bref aperçu :

Le journal η· I, *diarium /*um, publié 1.1, p. 149-iOI, contient les souvenirs dc Massarelli du 22 février 1545 au 1er février 1516. en latin Jusqu'au 2 mai 1545, puis en italien. Le premier journal ne fournit presque rien sur les actes des congrégations, auxquelles Massarelli n'assistait pas encore. —· Le Journal n· 2. *diarium H,* 1.1, p. 105-466, en latin, beaucoup moins Important, contient dans une première partie les documents antérieurs au concile, puis un Journal des événements entre le 6 février 1545 ct le 11 mars 1547; il n'est alors qu'un abrégé des η·· 1 ct 3. — Le journal n· 3. *diarium 111,* t. r, p. 467-626. en latin, va du 18 décembre 1545 au 11 mars 1547; comme il renferme dc nombreux souvenirs sur les congrégations particulières, auxquelles Massarelli n'a assisté qu'à partir du I*r avril 1546, il reste â déterminer les sources auxquelles l'auteur a emprunté scs renseignements pour la première partie. — Le Journal n· 4, *diarium IV,* t. î. p. 627-873, en latin, est tout entier consacré aux sessions tenues à Bologne et va du 12 mars 1547 au 10 novembre 1542. — Les trois Journaux suivants ont beaucoup moins d'importance pour l'histoire du concile. Le n. 5, *diarium* V, t.n, p. 1-118, en latin, est exclusivement consacré au conclave qui suivit la mort de Paul III ct aboutit à l'élection de Jules III; il va du 6 novembre 1549 au 8 février 1550. — Le n· 6, *diarium* V/. t. n, p. 149-213, en latin, contient les souvenirs relatifs aux premiers temps dc Jules III, 8 lévrier 1550-8 septembre 1551, et ne sc rapporte à la reprise du concile qu'à partir du 15 avril 1551 (p. 223) où Massarelli est expédié à Trente d'extrême urgence. — Le n· 7. *diarium Vil,* t. n, p. 245-362, en latin, allant du 12 février 1555 au 30 novembre 1561, ne sc rapporte lui non plus aux affaires dc Trente qu'à partir de mars 1561 (p. 353), encore est-il extrêmement sommaire: la belle ardeur des premiers temps qui faisait rédiger à Massarelli jusqu'à trois Journaux successifs de la première période du concile est décidément tombée; soit fatigue, soit ennui, soit accablement, il laisse choir la plume, le 30 novembre 1561, sur une phrase inachevée. C'est à d'autres mémorialistes qu'il faut recourir pour la dernière partie du concile

Outre la rédaction dcsAc/es, ct les *Journeux,* Massarelli, qui avait de réelles aptitudes aux travaux d'archives, el dont les contemporains goûtaient l'érudition. a laissé en ms. plusieurs études sur divers points d'histoire. Le ms. *269* de la Bibliothèque Victor· Emmanuel à Rome contient des documents rassemblés par Massarelli. sur les pontificats d'Innocent VI, Urbain VI. Grégoire NIL Alexandre \, le concile de b'lorencc, etc. Quatre mss. des Archives vaticanes. *Arm.,* xi, I. 43, 44. 45 cl *Varia Polit.,* t. 103, contiennent plusieurs études du même auteur sur divers points d'archéologie et d'histoire. Dc même aussi un ms. dc la bibliothèque communale de San-Severino. Analyse sommaire dans *Cône. Trident.,* t.i, p. xcvni-CL

Étude de fond dc S. Merkle, dans *Concilium TridenUnunu Diariorum, actarum, epistularum, tractatuum nova collectio,* l'ribourg-cii-B., 1901, t. j. prolcgom., p. lxvih-cxxiv; cf, t. n, p. xv-xux; Hurter, N*umenclator,* 3· édit., t. in. col. 95-98.

É. Amann.

MASSILLON, prêtre dc l'Oratoire ct évêque de Clermont (1663-1742). — I. Vie. IL Le prédicateur. III. L'évêque, l'homme.

I. Vu: jusqu'à la prédication a ia Cour. — Jean-Baptiste Massillon est ne le 24 juin 1663 à Ilyères en

Provence, dr François Massillon notaire et de Anne Drone, dans une maison qui existe encore, 7, rue Rabatou. Il commença au collège des oratoriens de cette ville scs études qu'il continua à Marseille chez les mêmes Pères qui y dirigeaient une maison depuis 1625. En automne 1681. il entra, malgré l'opposition de son père, â leur noviciat d'Aix : « Il était, dit Bougcrcl, doué des plus belles qualités de l'âme, des agréments de la personne, ayant un fond d'amabilité cl de galanterie. »

11 étudia ensuite à Arles la philosophie, la théologie, l'histoire, la littérature, la prédication; en septembre 1681. il fait la quatrième au collège de Pézenas est envoyé deux ans après À Marseille, où il ne fait que passer, professe la seconde à Montbrison en 1687, la rhétorique en 1688; puis, à Vienne, où il demeure six ans, la philosophie et ensuite la théologie; il y reçoit les ordres sacrés, est ordonné prêtre en 1691.

Il commence à prêcher, tantôt dans la chapelle de l'Oraloire, tantôt dans les paroisses de la ville; sa véritable carrière de prédicateur s'ouvre en 1693 par les oraisons funebres de M. de Villars archevêque de Vienne, cl de M. de Villeroy, archevêque de Lyon, et se ferme en 1723 par celle de la princesse Palatine, mère du régent. Il fait encore en 1693 un *Sermon pour la bénédiction des drapeaux du régiment de Câlinât,* dans lequel vibre le plus éloquent patriotisme.

Il passe de Vienne à Lyon en 1695, prêche les *Dominicales* dans la chapelle de la congrégation dédiée à la *Sainte Enfance du Sauveur,* aujourd'hui église Saint-IMycarpe, cl quille subitement la ville pour s'enfermer dans la solitude de Sept-Fonts où il ne restera, il csl vrai, que de juillet à novembre 1696. Le P. de la Tour lui confie alors la direction de la maison de Saint-Magloirv. transformée en 1620 par le cardinal de Retz en séminaire diocésain cl confiée par lui à l'Oratoirc, à condition d'y entretenir douze boursiers. C'était le premier établissement organisé en I rance d'après les prescriptions du concile de Trente. Massillon veut y reprendre et y compléter l'œuvre admirable des *Conférences ecclésiastiques* dont saint Vincent de Paul avait été l'initiateur à Saint-Lazare. Nous avons de celle période, 1696-1697, huit *Conférences aux jeunes clercs* sur *VExcellence du sacerdoce,* la *Fuite du monde,* Γ*Ambition,* la *Communion,* le *Ztle contre le scandale,* la *Vocation ù l'étal ecclésiastique, Visage des revenus ecclésiastiques,* la *Conduite des prêtres dans le monde.* En un très digne langage, il démontre courageusement ù ccs fils de famille avides de fortune que, s'ils n'entrent dans l'Église que pour s'y faire une position et occuper un rang, ils se trompent dans leurs calculs. Massillon ne donnera pas de modèle d'éloquence 5>lus ordonnée, plus saisissante, plus communicative; Maury dira que ces conférences sont : « plus riches en idées neuves que les sermons *.

II. Lk PHÉDicsTEtn. Sept-Fonts et Saint-Magloirc avaient été deux haltes bienfaisantes entre la jeunesse et la maturité. Dévoué aux grandes chaires, Massillon ne peut plus s'y dérober; après un Carême â Montpellier, en 1698, un à la chapelle de l'Oraloire de la me Saint-Honoré, 1699; lié d'amitié avec l'abbé de Louvois, apprécié du cardinal de Nouilles, il est invité a donner l'Avcnl à Versailles en 1699. Les six sermons répartis différemment dans les éditions, sont les suivants Le *bonheur des justes, La vérité de la religion, La conception de la sainte Vierge, Le délai dr la converifon, Dispositions nécessaires à ta communion, HienfaiU de la naissance du Sauveur.*

Massillon, effrayé de l'incrédulité croissante, attaquait le mal dans son foyer en s'adressant au cœur, dont le dérèglement est la source première; l'impiété née de la corruption entraîne l'ébranlement de tous les principes qui font les peuples dignes cl forts. Le* hommes, dit-il, sont · lâches plutôt qu'incrédules ». Le prédicateur fut moins goûte des courtisans, directement atteints, que de Louis XIV qui lui dit : « J'ai entendu plusieurs grands orateurs dans ma chapelle, j'en ai été fort content, pour vous, toutes les fois que je vous entends. Je suis très mécontent de moi-même. ·

De 1699 ù 1718, Massillon donne dix-neuf Carêmes dont deux ù Versailles en 1701 cl 1701 et dix Avents; en 1700, il prêche le Carême ù Saint-Gervais; en 1702, le Carême â Notre-Dame cl l'Avcnl ù Saint-Honoré; en 1703, le Carême à Sainl-Euslache et l'Avcnl à Saint-Germain-cn-Layc. Les sermons de ces différentes stations recueillis par son neveu, le P. Joseph Massillon, qui en bouleversa l'ordre, composent ce qui est imprimé dans ses œuvres sous le titre de *Grand Carême.*

Parmi ccs discours, il faut signaler celui sur la *Soumission ά la volonté de Dieu,* par lequel l'orateur commença sa nouvelle station devant le roi, cl par lequel il préparait la cour aux grandes vérités qui devaient être le thème du Carême; celui sur la *Parole de Dieu,* considéré comme un des meilleurs; sur la *Samaritaine,* où il montre que les gens de cour allé· guent les mêmes excuses que la pécheresse Bossuet qui l'entendit se déclara « très content »; ceux sur la *Confession* et la *Communion,* d'une sévérité qui parait excessive, mais qui s'explique par la légèreté, l'étal d'esprit de ceux ù qui ils sont adressés; dans les deux homélies sur *Lazare* ou le *Mauvais riche,* sur *VEnfant prodigue,* il s'ouvre, même après les Pères, une voie nouvelle dans ce genre de prédication.

Massillon commença le Carême de 1701 par le sermon sur les *Dispositions nécessaires pour se consacrer à Dieu par une nouvelle vie,* où il flétrit la passion des grands pour le luxe, les spectacles et le Jeu; le premier dimanche, il prêche sur les *Vices et les vertus des grands;* le mercredi suivant, en parlant de la *Vérité d'un avenir,* il met les courtisans en face de leurs éternelles destinées. Dans les sermons sur le *Petit nombre des élus* et sur *VImpénitence finale,* on a relevé quelques traces d'exagération doctrinale; peut-être pourrait-on dire pour les expliquer que Massillon avait été élevé ô l'Oraloire dans la crainte d'une morale relâchée et qii'il voulait en défendre les grands; s'il leur demandait beaucoup, c'est parce qu'il ne les savait que trop disposés â ne pas donner assez, Le discours sur le *Petit nombre des élus* est resté le plus célèbre; quand, après avoir dit que litres cl dignités ne servaient de rien, l'orateur se fut écrié : « O mon Dieu! où sont vos élus? et que reste-t-il pour votre partage? · la même scène de désolation qui s'était produite l'année précédente à l'église Saint-Euslachc se renouvela dans la chapelle de Versailles, chacun crut sa dernière heure arrisée.

C'est dans ce (.arôme que l'éloquence de Massillon atteignit son apogée; on admirait en lui une linesse, une délicatesse qui charment, qui attachent, qui enchantent. Le roi, très assidu ù venir l'entendre, le réinvita.

Massillon cependant ne devait plus remonter dans la chaire de Versailles; il allait être victime des suspicions dont son ordre commençait ù être l'objet; des accusations auxquelles Mme de Maintenon n'était pas étrangère s'efforçaient de le faire passer pour Janséniste; les succès mêmes (le 1701 fournissaient un aliment à la Jalousie; Chamforl. Fontenelle, Maurepas affectaient sans aucune raison de soupçonner ses rapports avec de grandes et respectables familles; peut-être quelques phrases du sermon sur la *Médisance* visent les auteurs d'attaques odieuses.

Outre les stations qu'il ne cessa de donner à Paris surtout. Carême à Saint-Paul en 1706, ù Notre-Dame en 1707, etc., il prononça quelques panégyriques dans

lesquels il se propose avant tout, comme Bourdaloue du reste, l'instruction et l'édification de ms auditeurs sans mettre assez en relief la personnalité de son héros : ainsi dans ceux de saint Louis, de saint Thomas, d expose seulement les qualités d'âme sans faire valoir l'influence extérieure. On lui reproche de manquer de mouvement et de vie; Suinte Beuve fait observer qu'il entend mieux la morale que l'histoire, et que, dans ces grands sujets, il ne sait pas assez prendre son parti. *Lundi* du 3 octobre 1853.

Massillon eut l'honneur d'etre choisi pour prononcer l'oraison funèbre de plusieurs personnages célèbres : le 21 juin 1709, à Saint-André-des-Arts, celle du prince de (.onty, neveu du grand Condé, qui avait hérité d'une part de son génie militaire, ou passe comme un éclair du génie de Bossuet; à la Sainte-Chapelle, celle du Dauphin, mort le 11 août 1711, dont, ne pouvant mieux faire, il loua Ja bonté: la critique admira les considérations mondes et les éloges de Montausicr et de Bossuet; celle surtout dans la même chapelle de Louis XIV, où la vue de lantdc grandeurs anéanties lui Inspira en commençant ce mot sublime : Dieu seul est grand »; celle en tin, en 1723 à Saint-Denis, lorsqu'il était évêque de Clermont, de la princesse palatine épouse de Monsieur, frère du roi, mère du Régent dont il loue la sincérité dans la foi, la sollicitude devant les désordres de son fils. Ses oraisons funèbres ne sont pas comme celles de Bossuet de sublimes pages d'histoire où l'éloquence grave comme sur des tables de bronze la vie des héros, mais avant tout des études morales pleines d'applications pratiques, riches de précieuses observations et écrites avec beaucoup de finesse.

Dans les deux sermons de vêtlire et les deux de profession religieuse que nous avons, dont les destinataires sont à peu près inconnues et qui ont été certainement répétés plusieurs fois, Massillon s'attache â faire voir les consolat ions de la vie religieuse, les tentations qu'on j>cut y rencontrer, les devoirs qu'imposent les trois vœux, l'alliance de justice, de sagesse, de miséricorde, que la vierge chrétienne contracte avec Jésus-Christ. La morale chrétienne y occupe aussi une grande place; il sait, à l'occasion de la cérémonie touchante à laquelle ils assistent, rappeler leurs devoirs aux parent s et amis.

Massillon, écarté de la chaire royale depuis 1704, devait y remonter en 1718, mais sous Louis XV, aux Tuileries, pour un Petit Carême seulement. Le Régent qui l'avait appelé au conseil de conscience le lit nommer évêque de Clermont en 1717; avant que. d'être sacré (il ne le fut que le 21 décembre 1718), Massillon prononça dix sermons de 25 minutes environ pour l'instruction du Jeune roi et des personnes de la cour. Il sut y parler en prêtre et rappeler à chacun son devoir avec une dignité et un tact parfaits. Le *Petit-Carême* est un admirable petit cours convenant au temps, aux lieux, aux personnes, le développement des idées de Fénelon dans le *Télémaque,* un code abrégé des devoirs des princes. Le précepteur du roi en demanda une copie pour le faire apprendre par cœur à Louts XV, copie retrouvée par Blampignon qui s'en servit pour corriger les éditions précédentes.

Le *Petit-Carème* fut accueilli par les applaudissements de tous, il devint le livre de chevet des personnes de la cour et de la ville qui se piquaient de goût ; Voltaire en faisait très grand cas, d'\lcmberl y voyait le chef-d'œuvre de la chaire. La critique moderne est un peu plus sévère et, tout en reconnaissant que cette prédication est « chrétienne et évangélique ·, lui reproche une trop grande absence du dogme. Brune-Hère, *Nouvelles études critiques,* série II. p. 0 sq.

Si Massillon dans la chaire n'a pas la concision, la sublimité de Bossuet et de Bourdaloue, il possède l'élégance, le nombre, l'harmonie qui le rapprochent de Fénelon et de Racine Pour le fond des pensées, il puise dans un cœur profondément épris de justice, des idées sur la sociologie, sur la politique où sont défendus les droits sacrés de la morale chrétienne. 11 est asurément le plus grand moraliste du xvnr siècle, presque Je seul grand, car Vauvenargnes et Joubert ne sauraient lui être comparés: par sa profonde connaissance du cœur humain, il rendait ses leçons plus prenantes et faisait rougir les grands de leur conduite.

III. I/Avêqve, l'iio mmi. – Sacré le 21 décembre 1718, dans la chapelle des Tuileries, Massillon fut reçu â l'Académic deux mois après, prit possession de son siège le 29 mai 1719, mais n'y résida qu'à partir de février 1721. Entre deux, il revint à Paris, à la demande du Régent» pour s'occuper des affaires de l'Église de France troublée par les querelles jansénistes.

Bien qu'il fut sévère en morale, plus sévère malgré les apparences contraires que Bourdaloue, Massillon ne put jamais être sérieusement accusé de jansénisme^ On a incriminé, il est vrai, quelques expressions de son sermon sur les *Dispositions à la communion* : « Au sortir du tribunal, la communion vous lient lieu de pénitence. Vous allez de plein pied du crime A l'autel... C'est un azyme pur; il faut être exempt de levain pour en manger... Ccs personnes du monde que les circonstances d'une solennité déterminent â s'approcher de TEucharistie, ont-elles quitté le vieux levain en se présentant à l'autel. › 2· réflexion. Ou bien encore : Si la communion ne fait pas naître Jésus-Christ dans nos cœurs, elle l'y fait mourir; si elle ne nous rend point participants de son esprit et de scs grâces, elle est pour nous l'arrêt de notre condamnation..„ Je parle de celte foi respectueuse qui est *saisie (Tune horreur de religion* à In seule présence du sanctuaire. » Mais cette rigueur s'explique trop bien par les habitudes de l'auditoire, par les abus très réels qu'il faisait de la sainte eucharistie. lui conclusion du prédicateur est parfaitement orthodoxe : · Vous ne voulez pas m'en exclure, dit-il â Dieu, vous voulez m'en rendre digne; vous ne voulez pas que je m'en retire» mais vous voulez que je m'y prépare. ‣ De même, si dans la conférence sur ht *Communion,* on trouve quelques expressions un peu vives : ‹ Avoir faim de la chair de Jésus-Christ, c'est trouver tout insipide, hors cette nourriture céleste », elles s'expliquent par les sentiments des jeunes clercs qui regardaient le sacerdoce comme un honneur non comme un apostolat.

Au contraire, la doctrine de Massillon est tnul à fait antijanséniste : Si, malgré tous les soins que Dieu a de notre salut, nous périssons; c'est toujours la faute de notre volonté et non pas le defaut de sa grâce. » *Sur le délai de la conversion,* H partie. « L'est Lui (Jésus-Christ) que nous honorons en elle (Marie)... c'est sa puissance que nous réclamons en réclamant celle de sa sainte Mère, et elle et nous, nous ne sommes ce que nous sommes que par Lui. · *Sur la fête de Γ Assomption,* IL partie. Dans l'oraison funèbre de \|. de \ illvroy, il fait l'éloge de Rome « où l'autorité de Tempin' et du sacerdoce se trouve réunie dans la même personne ».

Un seul texte pourrait rappeler les idées Jansénistes, au moins en ce qui regarde la cour de Rome · De toutes les merveilles que vous admirez, écrit-il à l'abbé de Louxois en mission à Rome, je n'envie que la consolation que vous avez de pouvoir aller prier sur le tombeau des saints Apôtres et d'y respirer les restes d'esprit que leurs cendres inspirent ; j'aimerais mieux les aller puiser là qu'au Vatican. » Lettre du 2 janvier 1701. Paulhc est d'avis que « cette lettre avec ses réflexions téméraires et ses sous-entendus peu révérencieux traduit plutôt chez Massillon

ses opinions gallicanes que ses tendances Jansénistes ». *Massillon, sa prédication,* p. 381. Avec non moins de conviction que Bossuet, il défendait les idées renfermées dans la *Déclaration de 1682* et dans le *Discours sur Vanité.* Il écrit au cardinal de Bissy, successeur dc Bossuet : « Le fond dc votre doctrine sur les bornes des deux puissances, leur souveraineté, leur Indépendance dans l'cxcrcicc de leurs fonctions, m'a paru la véritable doctrine dc l'Église. * Lettre du 7 décembre 1731. Et dans l'oraison funèbre de Louis XIV : «Home est forcée dc désavouer par un monument public le droit des gens violé ct l'outrage fait à une couronne de qui elle tient sa splendeur et la vaste étendue dc son patrimoine. » Ces idées nous choquent aujourd'hui, mais elles étaient couramment admises en France â cette époque ct Home ne les avait pas encore condamnées.

Toute sa vie au contraire, il lutta contre le jansénisme. Jeune professeur au collège dc Pézenas, il résiste ὰ l'évêque d'Agde qui s'opposait au *Formulaire,* 11 entretient dc bonnes relations avec les jésuites ct les cordeliers dc cette résidence. Si, vers 1700, il subit un peu l'influence de M de Noalllcs, celui-ci ne larde pas à lui reprocher son peu de zèle et lui préfère le P. dc la Bue pour l'oraison de son frère le maréchal. Dc 1712 à 1712, à Paris comme à Clermont, il se voue â l'œuvre dc la pacification « 11 prend le parti qui n'était point parti, celui de l'Église. · Lettre du 28 février 1728.

Avant la condamnation du jansénisme par Clément XI. dans la bulle *Unigenitus,* 1713, il s'était employé avec autant de zèle que de sagesse à ramener M. dc Nouilles à la vérité. Avec Louis XIV et Mme de Maintenon, il avait proposé un projet d'acceptation pour déterminer l'archevêque Λ ligner la bulle; ses démarches étant restées vaines, le llégenl le pria en 1718 dc reprendre les négociations. Massillon présenta au cardinal un nouveau précis théologique rédigé avec l'abbé Couêt, l'évêque dc Bayonne et le F. dc La Tour. En même temps le Kégent, voulant profiter de la présence de trente évêques à Paris pour hâter la solution, ces prélats d'accord avec Massillon demandèrent aux appelants de rigner le projet et obtinrent 97 signatures; Massillon pul ainsi persuader à M. de Nouilles que la rédaction était acceptée de l'épiscopat; le cardinal finit par adhérer en 1720. Les jansénistes se vengent en lançant le pamphlet : *Les plaintes de la vérité contre ceux qui ont /ait fortune à Clermont;* ils le calomnient violemment à cause dc sa participation au sacre de Dubois, nommé archevêque dc Cambrai, à qui, semble-t-il maintenant, on ne peut vraiment reprocher que son ambition démesurée. Voir !.. de Laborie, *Correspondant,* 25 janvier 1902, p. 313.

A Clermont, Massillon est fréquemment l'objet des attaques des *Nouvelles* jansénistes; en vain, Soanen, évêque de Sencz, enfermé ù la Chaise-Dieu, excite l'agitation dans son diocèse, il ne lui répond (pic par des bontés, l'engageant ù se soumettre, l'invitant dans sa maison de campagne de Beauregard.

Sans sc troubler de ces difficultés perpétuellement renaissantes, il travaille à la pacification, à l'administration de son vaste diocèse qui avait, en plus du diocèse de Clermont actuel, celui de Moulins, cl qui comptait 33 chapitres, 29 abbayes, 281 prieurés, 758 paroisses divisées en 15 archiprêtrés. Arrivé le 12 février 1721, il annonce dès le 9 avril sa visite pastorale qu'il achève en huit ans, défend les intérêts de tous, temporels aussi bien que spirituels; dans une peste qui désolait la ville de Thiers, il mérite d'être appelé par les habitants : *Defensor civitatis;* il demande l'illustre P. Brldaine pour donner des missions dans son diocèse, etc...

Chaque année, il réunit ses prêtres dans un synode après lequel, il fait donner une retraite. 11 compose pour eux scs *Discours synodaux,* ses *Mandements,* scs *Conférences* dans lesquels, il sc montre plus pratique et non moins éloquent que dans scs sermons prononcés à la Cour; il est difficile dc trouver langage plus persuasif, piété plus grande, compétence plus parfaite. L'évêque y complete renseignement donné par le directeur de Saint-Magloire ; tous les devoirs dc la vie sacerdotale y sont rappelés : sancti lient ion personnelle, charité mutuelle, zèle pour tous, en particulier pour les pauvres, les enfants dont il disait : « Kcgardons-les avec une espèce dc culte, comme des temples purs où résident la gloire et la majesté do Dieu. · Année* 1730.

Durant les dernières années de sa vie, tout en revoyant ses sermons qu'il ne voulait cependant pas imprimer, il composait les *Paraphrases morales des psaumes,* dans lesquelles, sans doute, il ne faut point chercher l'érudition d'un Bellarmin; elles sont les pures ct simples illusions d'un chrétien qui s'élève vers son adorable Maître, qui bénit scs perfections, célèbre son inellable bonté, redoute sa justice, se confie dans sa souveraine clémence. Dans ces pages trop peu connues et qui. sans pouvoir être considérées comme des mémoires, révèlent cependant l'âme de leur auteur, Massillon laisse voir la sublimité dc scs sentiments : tantôt, il s'élève de la vue des créatures ù la magnificence du Créateur, a la charité dc Jésus-Christ, psaume vin; tantôt il célèbre les délices d'un cœur qui, livré d'abord au monde, s'en désabuse et revient à Dieu; tantôt c'est la prière d'une âme juste et innocente en proie à la calomnie: tantôt la tristesse l'envahit à la vue de l'incrédulité croissante. Après sa mort on a retrouvé ces pages inachevées, une trentaine de psaumes seulement sont étudiés. C'est une des plus belles parties de l'héritage du grand évêque, un des chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne qui peut fournir des sujets de méditations aux âmes des justes comme à celles des pécheurs.

Au commenccemnt de l'année 1712, Massillon avait annoncé qu'il voulait commencer sa troisième visite pastorale: mais après le synode ct la retraite, il fut obligé, aux premiers jours de septembre, dc *c retirer à Beauregard où il mourut le 19 laissant pour héritiers universels les pauvres du grand Hôtel-Dieu dc cette ville de Clermont ». Il pouvait dire : Mon diocèse que j'ai trouvé plein de trouble en y entrant, est aujourd'hui le plus paisible du royaume. »

On ne connaît habituellement de Massillon que le grand orateur; l'évêque, l'homme sont au-dessus encore. Malgré la guerre acharnée que lui ont faite les jansénistes, malgré les insinuations malveillantes dc Sainte-Beuve, que lui-même reconnaît être sans preuves, sa mémoire est sans tache. Le jugement dc Brunctière est très juste : Massillon est l'un des meilleurs, des plus aimables ct des plus vertueux en même temps dont se puisse honorer l'histoire dc notre littérature ct l'épiscopat français. » *Nouvelles éludes critiques,* II· série, p. 117.

(Et vai s. — En 1705 parurent Λ Trévoux cinq petit* volumes contre la publication desquels Massillon protesta; ils avaient pour titre *Sermons sur les évangiles de Caréw et sur divers sujets de morale;* en 1744-1745, son neveu, le P. Joseph Massillon, donna une première édition dont celles dc Henouard cl Dldot perfectionnèrent la correction typographique; les autres éditions témoignent dc beaucoup d'insouciance Λ publier les œuvres d'un écrivain qui avait tant soigné le texte; Mgr Blnmpignon corrigea k *Petit Carême* sur le manuscrit de 1718, profita des perfectionnements apportés ù Γédition de 1745 par Henouard et Dldot, recueillit avec attention les pièces éparses dans dr» publications rares ou des feuilles f>ériodiques et ajouta dr» notes très précieuses; il ne parvint pas Λ retrouver H manuscrits; son édition est la meilleure : *Œuvres compléta de Massillon,* 3 vol. in-4", Barlc-Duc. 1865.

Études· — Adry (Ixj P,), A/αo/f/on, *Hibliolhéqur oratariffine;* d'Alcnilært, *Uuoni Ulbruir· fI discourt acadèiniques;* Bhonpignon, Λfasλ///on *d'aprct des dociinunh inédits el sa correspondance,* Puris, 1879; *Supplément Λ ta oit d* d *la correspondance* d< *Massillon,* Paris 1892; Bayle, *Massillon, élude historique d littéraire,* in-12, Puri*, 1867; Ikrnard. /x *sermon au* AI *///'* t/ér/r, lri-8·, Paris; Bliard *Dubois cardinal et premier ministre, 2* vol. In-8·, Puris, 1901 ; Bougerrl, *Vic de Massillon,* parue dan* *Mémoires /jour ternir A ridsloirc dr plusieurs hommes illustres dt Provence,* I*nris, 1752, reproduite par Btampignon, t. i, p. x\ ; Brillon, *Is Théophraste moderne,* publié en 1701 sou* h- litre : *Carac lires des RR. PP. Maure et Massillon; Bninctiêrc, Noupelles études critiques.* II* série; Chateaubriand, *Ir génie du christianisme, l'éloquence de la chaire;* Dnngeaii, *Journal;* de Laboric, *Une apologie du cardinal Dubois, Correspondant,* 25 janvier 1902; Lnhiirix*, Cours <b *littérature,* I. vu; Lcdicu, *Journal;* Maury, *Essai sur l'éloquence de la chaire,* I. 1; Pautlie, *Massillon, sa prédication sous Louis XJV fI sous Louis* A'V, in-8r, Pan··, 1908; Perraud, *L'Oratoire au* A'V//* *siècle,* p. 328; Saint-Simon, *Mémoires, passim;* Sainte-Beuve, *Lundis,* t. ix; *Port-Royal,* 1. III, c. xn; Voltaire, *Siècle de Louis XIV, Dr l'éloqurnee de la chaire;* Vuillart, *Lettres,* Toutes les histoires de la littérature française.

A. Mouen.

MASSON Jacques, voir Latomus *Jacques,* I. vin, col. 2626.

MASSORE (Texte hébreu delà). 1.Tradition. II. Intégrité (col. 269). 111.Valeur î héologique (col. 275).

Le texte hébreu massorétique, ou dc la Massore, est le texte stéréotypé de nos Bibles hébraïques, tel qu'il lut imprime à Venise, en 1521-1525, par le flamand Daniel Bomberg, dans l'édition *princeps* dc la Bible rabbinique du juif, plus tard converti, Jacob bcn-Chayim. Il y figurait — pour la première fols — les observations critiques élaborées cl traditionnellement fixées depuis les temps immédiatement voisins de 1" e chrétienne par les *scribes (sopherim)* des communautés synagogalcs, jusqu'au temps des *massorétes,* gardiens dc cette tradition, qui. vers la fin du vi· siècle, commencèrent à noter, dans les marges des manuscrits bibliques, le détail de ces observations, en même temps qu'ils introduisaient dans le texte même, à reflet d'en arrêter la prononciation estimée correcte et la lecture raisonnée et modulée, les signes nommés · points-voyelles » cl « accents ». — La Massore *(masôrdh :* « lien ·, ou • tradition >) est proprement le *corpus* de ces annotations. Elle est prise aussi pour le texte lui-même en tant que constitué ct transmis en fonction des principes dc critique textuelle ou d'exégèse qui dominaient cl inspiraient alors ces notations massoréliqucs.

Or, ce *textus hebraieut receptus,* emprunté pour la circonstance d'un manuscrit espagnol à massore extrêmement soigné et daté de l'an 1280, avait été imprimé déjà, apres avoir été préalablement rendu conforme à la seconde edition de toute la Bible hébraïque dc Naples, 1491-1 193 et donc avec plus d'une variante intentionnelle importante — dans la polyglotte d'Alcala, 151 1-1517, autorisée par Léon N, parallèlement à celui de la Vulgate cl des Septante que les decrets du concile de Trente, 8 avril 1516, et de Sixte-Quint, 8 octobre 1586, allaient bientôt déclarer, le premier : « authentique », le second : à recevoir et à tenir par tous ». — En face dc ces deux textes ecclesiastiques, proclamés seuls utilisables, |'un, celui dc la Vulgate, · dans les leçons, discussions, prédications ct expositions publiques », l'autre, celui des Septante, « pour l'intelligence plus complète de l'édition vulgate latine cl des saints Pères anciens », quelle position théologique peut ou doit tenir notre texte hébreu massorétique? Nous essayerons de marquer cette position en considérant ct en étudiant ce texte au triple point de vue dc sa transmission ou tradition séculaire officielle dans la Synanogue, de son essentielle intégrité dogmatique, de sa valeur comme source pour le moins encore officieuse dc la révélation par rapport aux deux autres qu'il peut contribuer à éclairer toujours, ct souvent même, en maint détail, à éclaircir.

L Tradition du texte hébreu. La Massore It son esprit. —- Nous n'avons pas dc texte hébreu manuscrit de la Bible plus ancien que le ix·, ou même peut-être le x· siècle.

Ni les écrits du Nouveau Testament, ni les Pères ou écrivains ecclésiastiques, ni le Talmud lui-même ou les *Mldraschim* ne citent ce texte, ou ne le citent assez souvent, ou assez longuement pour qu'il soit possible (l'instituer une comparaison fructueuse ct concluante entre lui ct ces citat ions, en vue d'en déduire l'histoire de sa transmission durant un premier millénaire. Mais pour remplir ce cadre nous avons justement la version latine de saint Jérôme qui, remise en hébreu, dénote pour la fin du rv« siècle un exemplaire original à très peu près identique au texte dc la Massore livré, comme on sait, au saint traducteur par la Synagogue elle-même ;et nous avons aussi la version grecque des Septante qui. à vrai dire dans le Pcntateuque seulement, nous représente pour les n* et m· siècles avant notre ère un texte hébraïque presque identique, lui encore, à celui de nos Bibles à massore. I ne part fort importante des écrits originaux de l'Ancien Testament, la Loi, se trouve donc avoir été fixée peu après sa retranscription officiellement opérée par Esdras, restaurateur dc la communauté juive sur la fin du v· siècle, et n'avoir que très peu varié durant deux millénaires. L'autre part. Prophètes cl ⅃ Lagiographcs, assez différente dc la version grecque dans nos Bibles, a dû être fixée à son tour un peu plus tard, vers la fin du itf siècle dc notre ère environ, ce dont font foi ct la version syriaque, ct les versions grecques d'Aquila — celle-ci fort littérale — dc Symmaque et dc l'héodotion. dans les Hcxaplcs d'Orlgènc : leur original est bien celui qui a été traditionnellement reproduit et annoté par les scribes et les massoretes.

Evite fixation graduelle du texte hébreu fut l'œuvre des *Sopherim* (γραμματεὶ), à la fois scribes ct docteurs. directeurs des exercices cultuels dans les synagogues, que Philon ct Josèphc nous montrent sou deux de I ne rien changer au texte reçu de Moïse ». Philon, dans Eusèbc, *Prarp. erang.,* 1. VIII, c. vi, n. 9, *P. G.,* t. XXI. col. 600-601 ; Josêphe, *Cont. Apion.,* 1, 8. Le Talmud nous dit qu'ils furent ainsi nommes • parce qu'ils *comptaient* toutes les lettres dc la Loi ». *Kidduschim,* 30 *a.* Ou doit présumer que leur texte unifié, mais non toutefois exempt de légères variantes ou d'altérations, comme Je prouve la comparaison que l'on en peut faire dans h· détail particulièrement avec les *targums* (paraphrases) d'Onkelos et de Jonathan, avait caractère officiel. Cela se déduit, du moins, du fait signalé dans le Talmud, *Taanith,* îv, 2. et par Josèphc, *Vila,* 75, que des manuscrits des Ecritures se trouvaient déposés dans le temple à titre de manuscrits types d'après lesquels étaient corrigés les autres manuscrits. En tout cas, l'uniformité presque absolue était réalisée à la lin du n· siècle. Le Talmud ne connaît plus de variantes proprement dites dans les manuscrits des Livres saints: toute particularité de transcription, dc prononciation, de lecture, est tenue pour primitive et dite « remonter », pour la Loi. à Moïse et au Sinaï ». *Nedarint,* 37Z>-38 *a; Sopherim,* \i, 8, 9. Les *sopherim* ont désormais accompli leur tâche; leur texte a toutes les apparences d une recension unique issue d'un seul manuscrit; il offrait au lecteur l'aspect général suivant :

Le texte courant d'abord écrit en caractère hébréophenideiis, et graduellement retranscrit en caractères corréf, *SanhMrin,* 216-22 *b; Megilla,* i. 9, m· trouve divisé clairement en *mots* séparés par un intervalle, conformément au sens qui lui a été attribué traditionnellement. Toutefois cette division n'a pas dû être tout A fait identique dans les manuscrits. I a Massore même donne deux listes de mots qui doivent être divisés autrement que dans le texte reçu. *I.es sopherim* occidentaux (palestiniens) et les orientaux (babyloniens) divisaient différemment, par exemple, lit Reg., xx. 33; et assez nombreux sont les passages où les Septante présupposent une division en conflit avec l'actuelle. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico· critical edition o/ the hebrew ttible,* Londres, 1897. p. 158-162 ct 296. Les lettres *finales* ont été définitivement adoptées. *Megtlla,* i, 9; Ginsburg, p. 297-299. Il y il encore quelques *abr/oiutions.* Ginsburg, ρ. 165-170. Graduellement les consonnes quiescentes *(matres lectionis)* de valeur vocalfque se sont multipliées pour faciliter la lecture dans un texte originairement dépourvu de voyelles: mais ici encore diverses étaient les lectures dans les diverses écoles de *sopherim,* comme le révèlent le contrôle ou la comparaison des passages parallèles du texte lui-même, du Samaritain. des Septante et anciennes versions, ct des manuscrits occidentaux ct orientaux. Ginsburg, p. 137-157·

Plusieurs particularités attiraient d'autre part l'attention du lecteur. Quinze mots en tout (dix dans le Penlalcuque. quatre dans les Prophètes, ct un dans les Hagiographcs) étaient surmontés de *points,* sans plus d'explication. Divers documents post-bibliques en donnent la liste pour le Pentateuquc. en particulier *Siphra,* Num., ix, 10. C'étaient : Gen., xvi, 5; xvm, 9; xtx, 33; xxxm. I; xxxvu, 12; Num., m, 39; Ix, 10; xxi, 30; xxix, 15. ct Délit., xxiv, 28. Le Coder *babyloniens* (ms. des Prophètes, an. 916. de Saint-Pétersbourg) a trois fois la liste complétée par l'addition de : Is., xuv, 9; Ez., xij. 20 et xlvi, 22; II Reg,, xix, 20 et Ps., xxvn, 13. L'examen soit, en premier lieu, de la raison donnée par le *Siphri,* soit du Samaritain et des anciennes versions où font defaut plusieurs des mots en question, prouve que l'intention des *sopherim* était de les exponet tier comme apocryphes el Inaulhentiqucs. Les manuscrits révèlent que la liste en pourrait être augmentée: et l'on peut dire que ‹ ces points offrent le plus ancien résultat de la critique textuelle de la part des *sopherim* ». Ginsburg. p. 318-331. En quatre autres passages : Jud., xvm. 30; Ps., lxxx. 11: Job, xxxvm, 13 et 15, une lettre dite *suspendue,* parce (pie placée au-dessus des autre» pour être intercalée panni les syllabes au cours de la lecture, indiquait un autre expédient des *sopherim* à l'effet de marquer des variantes admises dans différentes écoles. L'une d'elles, Jud., xvm. 30, a une importance particulière au point de vue de l'intégrité du texte. Voir plus loin. Enfin, nouveau signe, et des plus anciens, imaginé pour indiquer un résultat critique : c'est le *noun* dit ‹ séparé », ou · inversé », qui marquait comme de crochets ou parenthèses les neuf passages : Num., x. 35 et 36: Ps.. cvn. 23 à 28 et 10, afin d'avertir que ces passages sont transposés et hors de place. *Siphra,* Num., x, 35; *Sopherim,* vi, 1 : *Sabbath,* 115 M16 *a.* CL Septante pour Num., x. 35-36. Ginsburg, p. 33*1-315.

Le Talmud ct la Massore nous apprennent, au surplus, que beaucoup de leçons furent introduites par les *sopherim* dans la *lecture* des textes sacrés comme partie intégrante dr ces textes, ct d'abord â litre de tradition orale, en attendant qu'elles fussent indiquées de manière ou d'autre a la marge. Ainsi fut Imposée la prononciation de certains mots; cc sont les *miqra' sopherim,* « prononciation d< scribes ·. Trie lettre (le iwconjonct if) dut être rct ranchéc au commencement de deux ou trois mots dans les cinq passages : Gen., xvm, 5; xxiv, 55; Num., xxxr, 2; Ps.. xi.vuj, 26 et XXXVI. 7: cc sont les *'tttûr sâphcrtm* · retranchement de scribes »: simple question d'élégance de style, selon Raschl, et qui n'aurait pas son application uniquement dans ces cinq cas. Ginsburg, p. 309. Des mots durent être ‹ lus » bien que · non écrits », *qerü velâ' krttb;* le Talmud en mentionne üx dans II Reg., vni, 3; xvi, 23; .1er., xxxi, 38; I, 29; Ruth, n, 11; m, 5 et 17; La Massore en ajoute quatre autres: Jud., xx, 13; II Reg., xvm, 20; IV Reg., xix, 31 ct 37. Des manuscrits offrent même un espace blanc laissé comme ù dessein à la place de ces mots. D'autres mots, par contre. « écrits » n'étaient « pas lus **,keftb oeld' qerê*t* selon le Talmud : IV Reg., v, 18; Jcr., χχχπ. II; i.i, 3; Ez., xlvhi, 16; Ruth, m, 12; la Massore du *Coder babyloniens* ajoute: II Reg., xiii, 33; xv, 21; Jcr., xxxi, 11; xxxvm, 16; xxxix, 12. Le collationnement des manuscrits pourrait allonger la liste de tous ces cas. *Nedurim, 37b-38a* et Ginsburg, p. 308-318.

Les plus importantes de ces *lectures* officiellement prescrites sont les *qerâln* proprement dits ct les *sebirin.* Ici. c'est la foule envahissante. L'édition Baer du texte inassorétique relève environ quinze cents des premiers; celle de Ginsburg note, en plus, trol.s cent cinquante *sebirin.* Et il se découvre toujours dans les manuscrits nouvellement connus el collationnés de nouveaux ras des uns ct des autres. Il y a *qeré,* « â lire, » lorsqu'un mot du texte le plus souvent ou choquant, ou étrange, ou incorrect, ou incompréhensible *doit* être remplacé par un autre plus convenable, plus naturel, plus correct, plus logique. Il y a *sebfr,* « opinion», dans la même occurrence, sans que soit estimée nécessaire celte substitution de mots. Toutefois, la frontière entre ces deux groupes est restée quelque peu flottante : dans les manuscrits cl même dans les édit lons massorét iques *qerâln* et *sebirin* s'interchangent parfois;cllesseb/nn, dédaignés ù tort par les éditions manuelles de la Bible hébraïque, ont souvent autant cl plus d'importance que les *qerâln* pour la clarté du texte. Et encore cela n'a-t-il rien d'absolu: les leçons pronées par ccs *lectures* traditionnelles ne sont pas toujours à préférer à celles du texte, surtout quand, au lieu de reposer, comme cc dut être le plus souvent le cas, sur le témoignage de manuscrits antérieurs à la fixation du texte, elles sont plutôt le fruit de spéculations théologiques. En fait, de par la décision des *sopherim,* nombre de ces dernières ont réellement pénétre dans le texte lui-même où elles ont définitivement remplacé des leçons primitives cl authentiques : la liste en constitue le *tlqqûn sôphe· rlm,* « correctoire de scribes », (pie nous étudierons plus loin. Enfin, toutes ces *lectures* el corrections doivent avoir été admises et enjointes en des temps fort anciens, vu que le Talmud interdit d'intn>dulrc dans la récitation publique de la Loi quelque altération du texte que ce soit, voire par déférence ct révérence envers la divinité ou par raison de bienséance. *Megilla,* 25 *a; Schebuoth,* 36 *a.* Voir plus loin.

L'activité des *Sopherim* ne s'est pas limitée Λ ccs indications critiques demeurées apparentes dans leur texte. On sait qu'ils ont compté, supputé, pesé, catalogué à l'infini et ù divers points de vue les versets, les mots cl Jusqu'aux lettres de ce texte, avec encore beaucoup d'autres détails non toujours indifférents, tant s'en faut, bien que présentés sous des tonne* parfois énigmatiques. En énumérer simplement tous les chefs serait fort long et, eu égard ù notre but, superflu. Il suffira maintenant de dire que, dignes successeurs ct fidèles disciples des scribes, les πκι«ο-

r?/r< ont enfin recueilli religh uscrni-nt toutes ces notations, cl en ont constitué des recueils spéciaux dont les chapitres déjà massore! iques du traité des *Sopherim,* dans le Talmud, avalent été comme les avant-coureurs; puis, qu'ils 1rs répartirent ct disposèrent Comme autant d'avertissements. ou, pour employer le terme consacré, comme une haie › protectrice *(A both,* m, 20), autour du texte reçu, afin d'écarter de celui-ci tout danger d'accommodation ou de correction de la part des copistes professionnels, empêchés ainsi d'altérer le texte, ou d'y introduire encore des leçons différentes. ayant survécu dans les manuscrits ou supposées par les anciennes versions.

C'est en cela que résida le meilleur de l'esprit massorétlque. Garder au texte biblique toute sa pureté censée originelle, pour le moins autant qu'assurer a lu postérité tous les éléments jugés nécessaires à son interprétation, fut le but suprême de la Massore. Et il faut reconnaître qu' « elle ne pouvait mieux garantir la conservation du texte sacré que par le moyen de la méthode singulière qu'elle employa cl qui sc résume toute en ces deux mots : · compter, compiler ». « Plus naturelle eût été assurément une transcription exacte; mais le résultat eût été beaucoup plus aléatoire, car toute copie nouvelle devenait inévitablement une nouvelle source de fautes. Pas un codex-type qui n'ait eu encore, en effet, et malgré la Massore de scs marges, ses leçons particulières dans le texte, ct dans la massore elle-même ses variations, suivant les diverses écoles de massorèle.s ct les conceptions personnelles des copistes. Les conditions de la tradition (toujours donc incertaine en quelque point) du texte hébraïque ne changèrent qu'avec l'invention de l'imprimerie. Seule la composition typographique surveillée pouvait émettre el assurer en nombre des exemplaires de la Bible en édition vraiment stéréotype. Ehrentrcu, *l'ntersuchungen liber die Massora, ihre ycschichlliche Entwicklung und ihren Geist.* Hanovre, 1925, p. 152. Aussi les Juifs saluèrent-ils avec enthousiasme la prestigieuse invention qui leur permit soudain de multiplier et de répandre au gré de leur désir la parole de Dieu dans sa pureté native; el leurs premiers typographes appliqués Λ celte œuvre curent-ils conscience de collaborer à une ‹ œuvre sainte ». Brann, *(ieschichte der Juden und ihrer Littcratur,* Breslau, 1899. p. 266; Ginsburg, p. 779-780. « Nous sommes parfaitement assures — disaient en épigraphe les imprimeurs de l'édition *princeps* des Prophètes, de Soncino, 1185-1186 qu'il n'est point de *coder* écrit avec la plume aussi correct que le présent exemplaire imprimé. Nous avons certainement parmi nous plus d'un manuscrit excellent ct soigné... mais ceux-là même n'ont pas évité les fautes cl les bévues, car ce serait miracle en vérité de trouver un livre exempt de méprises. Ginsburg, p. 801-805. Encore soupçonnaient-ils bien quelques « confusions de lettres ».

11. IXTI-OIUTÉ Dt TEXTE M VSSOIIÊ HQI'E. — Les variantes actuelles de la Massore, dans le texte ou dans les marges, variantes souvent rapportées d'autres manuscrits, ou mémo expressément autori.ées de *codices* types connus el jouissant d'une grande considération dans les écoles <le scribes réviseurs et poncluateurs *(nakddnim)* successeurs des massorètes, n'ont en général d'importance réelle que relativement à l'orthographe des mots ou à l'équilibration plus naturelle el plus logique du sens de quelque phrase. Mais en est-il de même des leçons imposées par les *sopherim* depuis les temps antérieurs à Père chrétienne, comme aussi des divergences parfois considérables qui régnaient à la même époque reculée dans les recensions du texte hébreu des Prophètes cl des 1 Jagiographcs, ainsi que l'atteste la version grecque des Septante? Ces leçons ct ces divergences n'auralent-elles pas atteint la substance doctrinale des Livres saints? Ne faut-il pa< parler de modifications volontaires du texte, non signalées certes par une massore, mais inspirées aux Juifs par des raisons théologiques en face de dissidents usant des mêmes Écritures, tels que les chrétiens?

La fol juive des derniers temps de l'autonomie machabécnnc peut sc résumer pour l'essentiel dans les articles suivants : il n'est qu'un seul Dieu de l'univers, un seul *El.* ou *Elohim.* Iaîivé est son nom Ineffable, 11 est transcendant et saint. Moïse est son prophète et Israël est son peuple. Les autres dieux des nations ne sont au prix de lui que honte ct que néant. A Jérusalem est son temple unique, et uniquement agréable. L'homme est sa créature, et lame humaine est immortelle... Or, *sopherim* et massorètes ont, en réalité, touché à chacun de ces articles en retouchant le texte biblique; mais cc fut, au contraire de ce qu'on pourrait attendre ou imaginer, uniquement pour les affermir en les sauvegardant contre toute hardiesse de rédaction ou toute interprétation du texte qui leur paraissait dangereux ou erronée. L'altération procéda surtout par voie de correctifs el d'atténuations en s'inspirant ouvertement de ce principe. La Massore, qui donne en divers manuscrits la leçon originelle remplacée par l'actuelle, autorise ct justifie presque toujours l'altération en la portant au compte non seulement des *sopherim* en général, mais encore, en rapportant l'opinion de certaines écoles, d'Esdras lui-même, ms. du British Museum, *Orient. 1397; Orient. 23124,* ou encore « des scribes Esdras et Néhémie ». *Or., 1425.* Le Midrasch *Tanchuma,* 83 o, l'attribue même aux membres de la Grande Synagogue.

On peut signaler ici en premier lieu — indépendamment de l'usage immémorial chez les Juifs de taire le nom divin par le moyen d'un *gère* perpétuel de lecture qui faisait prononcer *Adonai* (ou même *Elohinn* le nom de Iaiivé en toute occurrence — le souci de remplacer systématiquement dans les textes le tetragrarume ineffable par l'appdlatff Elohim : comp. II Beg., v, 17-25 â I Par., xiv. 8-17; vi. 9-17 à I Par., xiii, 12-xiv, 1 ; Ps., xiv, 2-7 à Ps., un. 3-6, etc., ou de le dénaturer en quelque sorte dans les noms propres théophorcs et dans l'invitaioire des psaumes. Alleluia *(hotâlù jâh* « louez lahvé). Peu s'en est fallu qu'ainsi nous fussions réduits ù ignorer toujours la véritable prononciation du nom divin. Son abréviation essentielle Iahv, ou Iλη, en fait pleinement équivalente à Iaiivé dans les discours, fut souvent transformée par les scribes, au commencement du nom propre théophore, en *leM,* ou dans le plus simple et plus précautionné *Ió;* à la fin du nom, en *iach.* lequel, juge encore trop peu oblitérât if s'allongeait en *hihû,* ou se réduisait à I vocalisé (ou *al,* si bien que parfois il en venait à s'évanouir complètement *(Schéma♀jâh,* I Par., ix. 16, devenu *Schammûa,* dans Neh., xi. 17). Le respect, la reverence exagérée du nom divin l'emportait si fort sur le respect du texte, que *Vhalâlû jùh,* au nom divin primitivement séparable. la bonne leçon assurément cl de signification liturgique voulue, fut réduit par le moyen d'un procédé grammatical à n'êlre plus qu'une simple interjection musicale, *Pcsa^him,* 117«, et finalement non traduite — Iel un nom propre — par les Septante el la Vulgate. D'aulrcs expressions dont faisait partie intégrante ce même nom de *Idh♀* et où il parut nécessaire d'atténuer quelque métaphore jugée trop hardie ont subi çâ ct là la même oblitération : Ex., xvn, 16; Jos., xv, 28; Jcr., n, 31; Ps„ cxvm. 5; Cant., vm, 6 : elle y fut réalisée par une sorte de desecration du nom divin traité alors comme simple qualifi·

catif d'excellence. Plus encore, *Idh* en vint Λ cire estimé l'équivalent hébraïque de l'exclamation grecque Ἰώ, Iou (hélas!). *Midrasch liabba* sur Gcn., xun. 14. — Toute cette question est étudiée longuement cl minutieusement dans Ginsburg. *Introduction,* p. 369-399.

L'égal souci d'épargner au nom divin tout semblant dc profanation devait conduire les *sopherini* à prévenir l'application au vrai Dieu de noms d'idoles, au risque — parfois réalisé— de rendre difficiles certaines identifications nécessaires à l'intelligence du texte, el d'amener d'apparentes contradictions entre passages parallèles. On sait que le mot n'est dans son sens premier qu'un appcllatif : · maître » ou · seigneurs appliqué à la divinité aussi bien que 7/. *'eMhirn,* et. en fait, appliqué à lahvé même soit dans la prière ou le simple discours. Os., n, 16, 17, soit par composition dans les noms propres dc personnages fervents adorateurs de lahvé ct zélés défenseurs de son culte, tels : Jerubba'al (Gédéon). Jud., vi, 32; vπ, 1 ; Ischba-'al, fils de Saül. I Par., vm. 33; ix, 39; Ba'aljàh, héros de David. I Par., xn. 5, celui-ci de signification ouvertement Jahvistc : « lahvé est (son) baal », etc. Inquiets pour l'orthodoxie de voir appliquer à Dieu un appcllatif aussi discrédité que celui-là par l'emploi courant qu'en faisaient encore les nations païennes pour désigner leurs idoles, les scribes post-cxilicns le changèrent en maint endroit en celui de *bôs^hef,* ou *beschet,* «honte» : *Jerubbescbef,* 11 Keg., xr. 21, que les Septante, la version syriaque el la Vulgate lurent encore Jerubbaal; *Ischbôschef,* II Beg., η, 8-15, etc. Ginsburg, p. -100-101. On sait aussi que *metek* est un autre litre de .lahvé, seul vrai · roi » d'Israel : Num., xxm. 21; Dcut., xxxm, 5; .1er., xxxiii, 22; Ps., v, 3; x, 16; xxix, 10, etc., mais litre aussi des odieuses idoles des nations voisines, comme le montrent encore les Septante (αρχὼν) dans les passages Lev., xvm, 21; xx, 2-5. Pour empêcher que la divinité du * roi » d'Israël ne fut atteinte et compromise même en pensée par une identification toujours possible chez, les Juifs avec la hideuse image du · roi-idole . les mêmes scribes introduisirent la lecture *môlek,* ou *mUkôrn,* dans ces passages et dans plusieurs autres tels que; III Keg.. xi.5.7.33; IV Keg., xxm. 10,13; .1er., xxxm 35, etc., d'où nous sont venus les faux noms propres dc divinités chananéennes Moloch ct Milcon. Ginsburg, p. 159-161.

Comme nous l'avons marqué, la Massorc avoue par ailleurs une vingtaine de corrections opérées dans le texte. La véritable leçon primitive indiquée expressément à la marge des manuscrits (Br. Mus., *Orient., 1379,* 268 ô; 23/9. 108 a; *2365,* 13« b) nous révèle par comparaison qu'elles curent pour but dans l'intention des correcteurs, de sauvegarder, ici, la transcendance de lahvé en supprimant un anthropomorphisme : II Hcg., xsi, 12; Ez„ vm, 17; Zach.. n, 12; .lot», vu. 20; Lam., m. 20; là, sa sainteté contre toute offensante attribution : Num., xi. 15; Job, xxxm. 3; ailleurs, sa suprême dignité et majesté contre toute atteinte d'irrespect : Gen., xvm. 22; 1 Beg., m. 13; .1er., n, 11; Os., iv, 7; Mal., i. 13; Ps . xvi,20; son immortalité : Hab., i, 12; ou encore h· crédit religieux d'Israël (à l'opposé de Juda) qui ne devait pas être, malgré l'histoire, suspecté dc polythéisme : H Hcg., xx, 1 sq., ou dc personnes telles que la mère dc Moïse : Num., xm 12. ct peut-on ajouter. Moïse lui-même, dans Jud., xvm. 30. ou le · *noun* suspendu sur le nom de *Môscheh* (Moïse) pour contraindre à la lecture *Menasscheh* (ManasscJ lavait dc tout soupçon d'idolâtrie la postérité du grand législateur dans son petit-fils Jonathan, prêtre dr Micah,puis des Danitcs. Ginsburg, p 347-363. Sans restituer les leçons originelles, la Massorc du *Codex babyloniens* de Saint-Pétersbourg ajoute les deux passages : Mal., i, 12 ct m, 9, où le fait d'une malédiction contre la divinité est dérivé sur autrui ou oblitéré par subterfuge grammatical. Dans son commentaire sur II Keg., xn, 1-1, Kaschi signale aussi comme « une altération duc a la révérence pour la gloire dc Dieu »scmblnblcdérivatlon d'un blasphème imputé à David sur « les ennemis de lahvé ». Ailleurs, Ps., x, 3; HI Keg., xxi. 10. 13. l'atténuation se réalise par l'emploi de l'euphémisme bien connu ; « bénir · pour « maudire » ou · blasphémer » : la double leçon est même restée dans le psaume; el, pour III Keg., c'est le largum cl la version syriaque qui trahissent le pieux subterfuge. Gf. aussi : Job. i. 5, 11 ; n. 5, 9.

Les massorètes, en fidèles réalisateurs des traditions de leurs prédécesseurs les *sopherim,* ne se sont pas fait faute non plus d'altérer le texte, là où ces traditions l'exigeaient, par le moyen des voyelles. Fut-il jamais plus dangereux anthropomorphisme que celui-ci: - voir » *(jrc'eh)* ou « *contempler* la *face* de lahvé»? Bien que les psaumes xi, 7 (Vulg., x : *vidit;* Septante : εἰδευ) cl xvn, 15 (Psautier hébraïque : *videbo), ci.,* aussi, Is., xxxvm. 11 (Vulg., *videbo)* - aient le mot synonyme dans la forme active, qui a simplement pour objet la divine présence en tant que manifestée dans le sanctuaire, le psaume xi.u, 3, porlc.au mépris de la grammaire, massorétiquement et fort prudemment, le passif être vu › *(jirà'eh),* · paraître devant Dieu »; alors que plusieurs manuscrits, le targum cl le syriaque ont aussi l'actif. Cf. au surplus. Ex., xxm, 15, 17; xxxvi, 20, 23; Dent., xvi, 16; xxxi. 11 ; Is., i, 12, etc. Ginsburg, p. -157-159.

Aux temps machabécns. lors de la profanation du temple dc Jérusalem par Antiochus Épiphane, I Mach., I. 41-64, et de l'usurpation du souverain pontificat par Alcimc, vu, 1-22, Onias (IV) fils du grand prêtre légitime dépossédé. Onias IIL avait bâti en Égypte, à Léontopolis. ville de la préfecture d'Héliopolis, un temple à lahvé doté par le roi Ptolémée Philadelphe lui-même, et cela sinon à la grande joie des Juifs palestiniens, du moins avec leur tolérante sympathie. Josèphe, *Anlitj.,* xn, 9, 7; xm, 3. 1-3; *hel. jud., i,* 1. I ; vm, 10. 2 et 3; *Coni. Apion.,* n, 5; II Mach., i, 1 sq.; 1H. n, 16-18. Ceux d'Égypte, et ils étaient nombreux, purent ainsi deux siècles durant, 140 avant J.-C. -71 apres J.-C., adorer lahvé dc la manière prescrite par les rites mosaïques. Un texte d'Isaïe, xix. 18-25, semblait prédire el autoriser cet établissement extraordinaire parmi cinq villes égyptiennes » dont · l'une serait appelée » en conséquence, et tout comme Jérusalem elle-même, « cité dc Injustice ·. Cf. Is., i, 16. C'est, du moins, la leçon supposée par le grec des Septante: πόλι ἀσεδὲζ (=\ héb. : *haççedeq),* que l'interprète d'Isaïe n'a pas voulu traduire, obéissant déjà sans doute au scrupule dc mettre en parallèle les deux temples, celui dc la métropole, seul orthodoxe, et celui de Léontopolis, bientôt suspect dc schisme. I n premier *sopher* introduisit l'altération, apparemment suggérée par l'idée du voisinage d'Héliopolis : *halteres,* · du soleil », leçon d'une quinzaine de manuscrits, de Symmaquc (ἡλ(ου), de la Vulgate *civitas solis,* dc la version arabe dc Saadia ct des pins anciennes traditions, *Menacholh,* 110 *a.* (Peul être l'altération fut-elle plutôt, abstraction faite de la vocalisation massorètique : *hah(a)r(a)s* « du lion » Léontopolis.) Γη autre *sopher* prétendit lire à son tour : *haheres,* ‹ de la destruction ; c'est notre leçon massorétique, celle aussi d'Aquila, de Théodotion, de la version syriaque, ct le seul terme qui. au jugement du scribe, pût désormais convenir à cette cité d'opprobre en face du temple hiérosolymltaln restauré et rendu au culte dc lahvé. Le targum des Prophètes, embarrassé, adopta

les deux leçons alternantes condamnant à « la des- *Iructlon* la cité de *Hcth-Schcmesih* . ville du soleil, Heliopolis... Voir, au surplus. *Dbtionn. de la Bible,* Paris, 1912. t. ni, col. 992, 993.

L'Ecclésiasle soulève le problème dc l'immortalité de l'âme el le pose sous forme interrogative : · Qui connaît, dit-il. Je souille de l'homme? *etl-Ce qu'il monte* vraiment en haut...? », ni, 21 ; avec peut être le doute qu'il n'en est rien, mais doute provisoire el *cartésien,* puisque la solution afllrmatlvc est donnée plus loin, Xîî, 7 : · Le souille de (l'homme) retourne à Dieu qui l'a donne. » Toutes les versions ont entendu en ce sens le n initial de l'hébreu, *hù'ôlâh'l* Mais la Massorc s'est émue quelque jour de cc semblant dc scepticisme rl a fait, par une ponctuation particulière, dc l'interrogatif un relatif : «Qui connaît le souille dc l'homme. *qui monte* en haut...? » : ce qui sonne mieux assurément aux oreilles pics, mais n'en détruit pas moins l'harmonie de l'argumentation dans tout le passage : *hà'uldh.*

Aucune dc toutes ces altérations, pour importantes qu'elles soient très souvent au point dc vue dc l'intelligence ct dc la clarté du texte, ne détruit rien dc la croyance juive el n'y change rien dc caractéristique ou d'essentiel, il en est de meme de certaines divergences parfois considérables qui existent entre notre recension rnassorétique, ct la recension hébraïque supposée par les Septante dans les Prophètes ct les Haglographcs. Le grec de I Beg., xvni,6-xix, 1, fournit par exemple un texte beaucoup plus court que l'hébreu, dans un récit parfaitement ordonné et vraisemblable que déparent ct affaiblissent considérablement les additions visiblement postérieures faites au texte rnassorétique. Dans le livre grec de Jérémie un discours du prophète, xxv. 1-13, sert d'introduction à une série d'oracles contre les Gentils, xxv, 11-xxxi, que l'hébreu a reportés beaucoup plus loin, et dans un ordre tout différent, à la fin du livre : xlix, 34-39; xi.vi; l-u : xlvui. 1-7: xlix. 7-22: xîi.ix, 1-5; xlix, 28-33; xlix, 23-27; xi.vm. Voir ci-dessus, t. vm, col. 819 sq. Le psaume ix (grec) alphabétique a été coupé en deux dans l'hébreu, ix et x. avec suppression de trois strophes, addition d'une strophe nouvelle, ix, 20-21. ct dérangements dans l'ordre des versets. La partie poétique du livre dc Job contient dans l'hébreu rnassorétique une foule de développements qui n'existaient pas dans le texte primitif des Septante... Mais ces éléments nouveaux, apparemment introduits dans ce livre de Job et dans celui des Bois par des recenseurs s'autorisant dc textes plus complets, encore qu'ils intéressent le développement doctrinal et l'histoire sainte, n'y modi lient rien de traditionnel ni d'essentiel, el les remaniements subis par le livre de Jérémie et par celui des psaumes n'ont de portée qu'au point de vue littéraire pour le premier, et, pour le second, qu'au point dc vue exclusivement liturgique, qui paraît bien avoir dominé dans le temple et dans la synagogue l'arrangement de la collection.

Plus grave assurément serait l'accusation portée contre les Juifs par quelques Pères des premiers siècles d'avoir altéré le texte dc l'Ancien Testament dans les passages qui étaient favorables aux chrétiens, si elle était fondée sur des faits réels. Ainsi Justin. *Dial.,* 71, 84. /*. G., t. vi. col. 641. 673. reproche aux Juifs de lire dans Isaïe, vu, l l. νεανι * jeune fille /. au lieu dc παρθένο · vierge »; comme aussi, *Ibid.,* 72. 73, col. 611-645, d'avoir supprimé dans le psaume xcvi, 10 (grec cl Vulg. xcv) les mots : ἀπό τοὺ ξύλου, (psautier romain : *Dominus regnavit* λ ligno). Tertulllen. *De cultu Iem.,* i. 3, *P. L.,* t. i, col. 1308. dit aussi que les Juifs ont retranché des Écritures plusieurs choses concernant le Messie : *rejecta... codera quae Christum sonant.* Origènc, *Ad African.,* 19, *P, G..* I. xi, col. 69, 72, parait faire planer sur les livres hébreux le soupçon de fraude en assurant que *hoc solum pro vero habendum in Scripturis divinis quod Septuaginta interpretes transtulerunt, nam id esse solum quod auctoritate apostallea confirmatum sit. Ct. In Jerem.,* hom. xvi, 10, *ibid.,* t. xm.coL 119, 452. Saint Jean Chrysostome, *In Matth.,* hom. v, 2, *P. G.,* t. ivji.coL 57, formule un semblable soupçon à propos d'Isaïe, vu, 14 : *Post Christi adventum interpretati sunt Judirique manserunt, unde in suspicionem cadunt utpotc qui ex inimicitia sic potius dixerint (non virginem, sed puellam), ac prophetias de industria obscure converterint.* · - Ajouter ici l'accusation séculaire d'avoir altéré sciemment dans le psaume xxn (xxi) 17, le mot si expressif *kd'ûrû* (ou *kâ'rû),* ὀρυξαν. foderunt *manus meas et pedes meos,* en celui, inintelligible, dc *kâ'ûri, sicut leo.*

On aura remarqué déjà que pour Is., vu, 11, Justin condamne non le texte hébreu, mais la traduction grecque d'Aquila; que sa critique porte non sur la teneur elle-même, mais sur l'interprétation; ct que pour le psaume xevi, 10, la leçon *a ligno,* ἀπὸ τοὺ ξὺλου, n'a dc répondant dans aucun manuscrit hébreu, ni dans aucune version faite directement sur l'hébreu : elle ne peut venir que dc la κοινή, vulgate hellénique, *pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum, vetus corrupta editio.* S. Jérôme, *Epist.,* cvx. *Ad Sunniam ct Fretellam,* 2, *P. L.,* t. xxn, coL 838. D'autre part, Tcrtullien vise simplement le livre apocryphe d'Hénoch. qu'il tenait pour canonique, ct n'atteint ainsi qu'indircctemcnt les Écritures divinement rétablies, selon lui. par Esdras après la captivité. Dc son côté,saint Jean Chrysostome n'accuse nullement les Juifs de falsification du texte hébreu, mais visiblement d'avoir à dessein traduit dc manière obscure les prophéties messianiques. Quant à Origène, non seulement il ne donne aucune preuve du fait qu'ii avance, mais au témoignage de saint Jérôme, *In Isaiam,* vi, 9, *P. L.,* t. xxiv. col. 99. il sc prononce, *in octavo volumine Explanationum Isaiæ* en faveur des Juifs. Et Jérôme lui-même, qui « soupçonnait » que les Juifs avaient retranché quelques mots du Deutéronome pour échapper à la malédiction. *In Ep. ad Gal.,* I. 11.1. xxvi. col. 357, n'est point trop affirmatif : *Incertum habemus utrum Septuaginta interpretes addiderint ...an in veteri Hebraico ita juerit, et postea a Judicis deletum sit.* El on peut dire en effet que la comparaison de la Bible hébraïque et dc la Bible grecque ne trahit en réalité, dans aucun cas. une altération du texte hébreu qui aurait été faite en vue de combattre les interprétations reçues parmi les chrétiens.

Les docteurs juifs doivent vire aussi innocentés de la corruption volontaire du texte de Ps., xxn. 17. Bien que la leçon *kâ'dri* soit prédominante, il n'a pas manqué de · manuscrits corrects » où la leçon traditionnelle des Bibles grecques et latines, *kâ'àriï,* sc rencontrait dans le texte mvuie, bien que notée d'un *qeré.* au témoignage dc l'éditeur dc la Bible rabbinique de \enise. 1521-1525. Jacob ben-Chayim. I. iv. *Mass, finalis,* lettre *Aleph.* Du reste la massorc du passage signale pour le mot, avec une vocalisation particulière, un « sens différent de *sicut leo* et en fait en conséquence, un verbe, (.elle de Num . xxiv, 9, ccrlilic pour le psaume la lecture *kd'àrû. foderunt,* au *ketib.* Et c'est en vain que des critiques comme Hupfeld, *Die Psalmen.* Gotha, 1858. I n. p. 25 ct Baer. *Liber psalmorum* (édit, massor.). Leipzig. 1880, p. 91. accusent Bcn-Chayim d'avoir falsifié lui-même la Massorc dans ces passages pour la gloire de Dieu cl pour plaire à son imprimeur chrétien »; car ' tout important Codex avec la Massorc reconnaît au mot

les deux sens (donc les deux orthographes)·, y compris un manuscrit de la Bibliothèque de l'Univcrsîté de *Halte* que Hupfcld eût pu consulter. Ginsburg, p. 968-971

HL Val.EUR TIIÊOLOOIQUE IW TEXTE MASSOKÉ-T1QUE. '— Γη fait qui montre bien en quelle estime et autorité les Juifs des siècles post-exiiiques tenaient le texte de leurs l ivres sacrés, c'est celui des quinze passages de la Loi où les Septante, selon le Talmud et les *Midraschim,* modifièrent l'hébreu original, par l'effet d'une grficc octroyée à chacun d'eux » pour ampliation du sens doctrinal de ces passages : Gcn., r. I;i. 26; il 3; v. 2; xi,7; xvm, 12: xi.ix, 6; Ex., iv, 20: xn, 40; xxiv, 5 et 11 ; Num., xvr, 15; Dont., iv, 9; xiv. 7; xvii. 3 et Lev., xi, 6. *Bab. Megilla,* 9<i; *Jer., Megtlla,* i, 9: Midrasch *Mrchiltha,* 15 *b.* Ainsi, pour amener les premiers mots de la Genèse à exprimer clairement la création ex *nihilo* par la traduction courante : Ἐv αρχή, ἐποiησεν ὁ θεό τόν οὐρανόν..., alors que l'hébreu supposerait plutôt : βτε δή ήρ ατο ὁΟεό ποiηση... « Quand Dieu commença de créer... », il ne fallut pas moins qu'un acte nouveau d'inspiration dis inc qui lit lire au traducteur : *'El(5htm bord' berJ'.tlth...* Au commencement. Dieu créa... »

Et celte estime et autorité ne diminua certes pas quand la version grecque des Septante fut bientôt discréditée dans la Synagogue, à ce point d'y être comparée au < veau d'or substitué au vrai Dieu». *Sopherim, ı, ",* C'est durant la période qui court de l'attribution aux Septante d'une autorité divine Jusqu'au temps où leur œuvre fut rejetée en tant qu'interprétation tout à fait inadéquate du texte original. que celui-ci fut graduellement fixé avec référence constante aux traditions ancestrales. Un peu moins d'un siècle avant notre ère. des établissements d'instruction avaient été ouverts, académies ou simples écoles, où tout enfant devait ù partir de l'âge de dnq ans apprendre ù lire la Bible soigneusement écrite. *Keluboth,* vin, 11; *A both,* v. 21: *Pesachim,* 12 </; Josèphc, *Cont. Ap.,* i. 12. Le texte sacré était lu également dans les synagogues. *Cont. Ap.,* ir, 17; *Megilla,* iv, 2 et 1: cf. Act., xv, 21. El il importait extrêmement ù la foi savante ou populaire que d'une école ou d'une synagogue à l'autre ce texte fût uniforme. En ce temps où l'inspiration et la révélation divines n'avaient pas encore passé du cercle de l'Églisc juive ù celui de l'Églisc chrétienne, les *sopherim,* en réalité guides spirituels des communautés, reviseurs, éditeurs et. au degré que nous avons marqué, véritables conservateurs des Écritures canoniques, devaient tncore jouir d'une autorité et d'un don d'assistance divine dus ù leur condition de coopératcurs à l'œuvre des grands inspirés d'Israël. L'Évangile, du reste, sut leur reconnaître ces charismes : les .scribes n'ont-ils pas i siégé ({κἀθισαν, *sederunt)* dans la chaire de Moïse ·; et n'a-t-il pas fallu < garder et faire tout ce qu'ils disaient»? Matlh., xxni. 2-3. Le texte hébreu qu'ils ont établi reste donc le texte seul authentiquement inspiré, et il subsiste en cette qualité comme source première en date de l'enseignement religieux traditionnel, comme lieu théologique où puiser, sous le bénéfice du même don d'assistance transféré a l'Églisc nouvelle, la substance de cet enseignement.

Et la consécration ollhielle des textes grec et latin des venions immédiates Septante et Vulgate, par l'autorité conciliaire ou pontificale. n'est faite pour diminuer en rien ce privilège du texte hébreu inassorétique d'être et de rester toujours l'expression substantielle directe de l'inspiration et de la révélai ion juives, depuis les origines jusqu'au moment où s'éteignirent pour jamais en Israël ccs deux lumières. Bien que les docteurs de la Synagogue aient interprété le texte canonique suivant une méthode et des traditions propres ù oblitérer souvent le sens littéral en faveur d'une exégèse allégorique, homilétique et au surplus artificielle, ce texte n'en est pas moins demeuré des siècles durant constamment identique à lui-même, en face de ses premières traductions, jmmédiates ou dérivées, altérées de très bonne heure en dépit de l'usage qu'en firent les Pères et docteurs de l'Églisc chrétienne selon les nécessités dé leur enseignement, dogmatique et pastoral. Altérée cette οιvή hellénique (les Septante avant l'édition d'Orlgèné), que saint Jérôme représentait un peu dédaigneusement aux deux Goths chrétiens, Sunnia et Erithila, comme une vieille édition corrompue au hasard des temps et des lieux suivant l'arbitraire des Iranscripteurs ». Altérée l'ancienne vulgate latine, version de cette οιvή, où le même Père trouve à déplorer tant de choses, rr/ *a vitiosis interpretibus mule edita, vet a praesumptoribus imperitis emendata perversius, vel a librariis dormitantibus addita aut mutata... Prirf. in quai. Evangelia, P. I...* t. xxix, coi. 527. En vain le saint docteur voulut-il d'abord corriger cette vieille latine d'après le texte des Hexaples d'Origènc, *Pra/. in lib. Psalm.,* t. xxix, col. 117-120; *in lib. Job, ibid.,* col. 61,62; devant les altérations sans cesse renaissantes, *renoscentes spinas,* il lui fallut enfin songer à traduire le texte hébreu lui-même, où il avait pleine conscience de trouver la *vraie* tradition en face de ce qu'il jugeait, quelque peu hyperboliquement, être *mensonger. Epist.,* xux, 1, *ad Pammachium,* t. xxn, col. 512 : *Lege eumdem Grœcum et Latinum; et veterem edition :m nostnv translationi compara: et liquido pervidebis quantum distet inter veritatem et mendacium I* Le texte dont il s'est servi pour sa version se trouvant avoir été à peu près identique ù celui de la Massore, il suit naturellement que l'hébreu traditionnel de nos Bibles bénéficie largement du sentiment favorable à la vulgate hiéronymienne exprimé dans le décret qui a déclaré celle-ci « authentique », et quo dans les passages où il concorde parfaitement avec elle, il participe ù son autorité. C'est, du reste, le sentiment du cardinal l'ranzelin. *De divina Traditione et Scripturo.* Home, 2· édit., 1875, p. 567 : *Licet nullo explirito Ecclesia- decrelo declarata sit authentia textus hebraici in veteri Testamento, .. de ea tamen certe constat non solum critice et historice sed de authentia quoad rei summum etiam dogmatice. Ipsa enim authentia editionis vulgata quit dogmatice declarata est. supponit authentlam textus hebraici... saltem ut in omnibus exemplaribus simul sumptis in Ecclesia Dei adhuc exstat et dignosci potest.*

Le sentiment commun des théologiens catholiques est que le décret conciliaire n'oblige ù suivre la Vulgate que dans les passages concernant la fol et les mœurs, et (pie cette version peut bien contenir même des erreurs de traduction dans des délt'ils qui ne sont point du domaine doctrinal ou moral formant ce qu'on apjKdle la substance «les Livres saints. Si l'authenticité de la Vulgate doit donc être interprétée comme supposant et entraînant !a conformité substantielle avec le texte original, et cellc-lù seulement, ce dernier texte peut alors garder dans les passages divergents une supériorité naturelle sur sa version et ne devoir point lui être sacrifié, attendu que, pour la critique, l'original doit être en principe préféré ù la version. C'est ce principe qui a fait souvent corriger le texte latin de la Vulgate, depuis le xu· siècle, d'après l'hébreu aussi bien que d'après le grec. C'est lui également <pii portait Léon XIII ù prôner futilité de recourir il la langue originale, *inspectio procedentis lingiur,* si le latin de la Vulgate ollrait quelque part un sens équivoque, une expression moins correcte, la trace, en un mol, d'une faiblesse ou même d'une faute de

traduction. Encyclique *Proiddrntissimuy Delu, Diet, df lu Bible,* t. 1, p. xx

Ii n'en reste pas moins a constater que le texte hébreu de la Masson n'est point tenu, en fuit, officiellement, *(explicite Eccles tir decrete)* pour *authentique,* non plus, du reste, cI à tout bien considérer, que le texte grec des Sept an te, malgré le décret de Sixte-Quint, puisque, comme ce dernier. Il n'est admis avoir de valeur théologique que pour l'éclaircissement de la Vulgate, et que l'Eglisc, aussi bien, ne permet pas de l'employer en formulaire dans l'usage liturgique, dans renseignement pastoral, ni dans celui de la théologie. Mais pourrait-il, néanmoins, se voir quelque jour revêtu de cette qualité? Assurément, cI, en droit, il mérite de l'être : n'est-il pas le texte directement inspiré pour servir de véhicule à la révélation? n'csI-il pas le texte gardé, surveillé, transmis par une Église divinement établie comme ne l'a été nul autre écrit de contexture et d'esprit religieux? n'est-il pas le texte original d'étonnante conformité avec une de scs versions déclarée authentique? et ne trouverait-il pas, enfin, en premier lieu, dans sa massorc * minutieuse, droitement conservatrice et traditionnelle, des éléments essentiels et infiniment précieux de redressement et de restauration pour scs rares parties quelque peu atteintes par la rouille des siècles ou diminuées par l'esprit parfois rétréci de ses conservateurs? Il existe, dans sa forme antique deux fois millénaire, en des manuscrits pour la plupart fort bien conservé» eux-mêmes, en des éditions premières déjà remarquablement soignées, ou en des éditions plus modernes, cI critiques, il est vrai, mais non moins respectueuses do sa teneur hiératique quasi imi.iuabk·. Sa Massorc a été explorée, étudiée, et les éléments de réajustage qu'elle peut fournir sortis de la carrière, épannelés, ordonnés cI amenés comme a pied «l'œuvre. C'est naturellement à une institution et à une autorité héritières des prérogatives des *sopherim* qu'il appartiendrait de fondre le tout en un texte déclaré authentique. L'entreprise et la réussite de celle œuvre d'avenir suffirait, comme aux temps déjà lointains des Damasc et des Jérome, et, plus près de nous, des Léon X. des Sixte V et des Clément VIIî, â illustrer pour des siècles un pontificat.

Principaux ouvrages sur In Massorc : I" *Explictiltens de la Massorc,* — Elias Levltu, *Mûsàrct hammâsoret,* « tradition de la tradition . ou < Clé de In Massorc », en hébreu, explication des notes mnssorétiques sur In Bible hébraïque; Chr. D. Ginsburg, *The Massoreth Ha-Massordh of Elias l.ci'ibi,* Londres. 1807, édition cI traduction avec notes explicatives; Jacob bcn-Chnylm, *Prir/atte ad Biblia Vendu magna rabbinica,* en hébreu, Venise, 1521-1525,1.i de Γédition princeps de sa Bible; Chr. I>. Ginsburg. *Jacob b. Chaytei Ibn Adontjah'x Introduction lo the Rabbinic Bible,* Londres, 1867, édition avec notes explicatives cI traduction; J. Buxtorf (l'Ancieni, *liberius, siuc commentarius masorethlcus,* Bâle, 1620, t. n «le la *Biblia maxima rabbiniai,* explication de la Massorc. histoire des innssorétes; cI *Claids Masorir,* explication des mots mavsorétiques, 2· édit., Bâle, 1665 et 1700; Ihxvrnat. *Petite introduction* d *l'étude de la Massore,* dans la *Brime biblique,* 1902, p. 551-563: I ne page de la Massorc; 1903, p. 529-519: lui langue et le langage de la Massorc. A. Terminologie grammaticale; 1901, p. 521-516 et 1005. p. 203-231. 515-512; B. Lexique nmisorétique.

2* *Quelques études maxsuréliqucs,* Wallon, *Prolegomena* h la Bible poly glottede Londres, c. iv, dnns le *Sacra· Scripturtr cursus completus* de Migne. Paris, 1839, t. i, co|. 265-290; B. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685.1. 1, c. x.viv sq., p. 131-159; Harris, *The rise and development of the Massorah,* da *iitThe Jewish Quarterly Review,* 1889, t i. p. 128-142; 223-257 ; Strock, *Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebr.,* Ixdpzig. 1873; Blau, *Mason tisclie Inlersuchiingcn,* Strasbourg, 1891, el *Massordic Studies,* dam *The Jew. Quart. Review,* 1896. t. vin, p. 313-359; 1897. t. IX, p. 122-114, 471-190; Ginsburg. *Introduction to the massorelleo-crltlcal edition of the Hebrew Bible,* Londret, 1897 : 1. lui forme extérieure du texte, 11. *Ix* texte lui-même... I-o Massorc, son origine et wm développement. Histoire et description des manuscrit!. Histoire du texte imprimé; Ehrrntrru, f *'nlrriuchungen uber die Maxiora, ihre gcirhichlllchr Entadeklung tmd ihrrn Grill,* Hanovre, 1925.

3· *Editions du texte avec la Massore.*— Jacob ben-Chaylm, Venise, 1524-1525, édition princcp< en quatre volumes in-folio. le texte avec une jMirtie seulement de la Massore, 1rs targum» d'Onkeîos et de Jonathan et les commentaires de Baschi, Aben-Erra, David Kimchi. R. Ix?v| bcn-Gerxon, Moise Kimchi et Sandia, première édition avec en marge les *qcrdln* et les *sebtrin.* Édition type de toctes les autres.

Dr nos jours : A. Hahn, *Biblia hebra lca secundum editiones Jos. Athla·, Jonnnis Lciuden, Io. Simonis aliorumque, imprimis E. oan der Hooght...,* 1875, avec explication de la Massorc; nouvelle édition, I^Ipzig, 1893; Barr (et Delitzsch), Ix*ipzig. 1869 sq„ notes critiques pour Tétablusemrnt du texte, séries de notations mnssorétiques avec explications; (Jir. I). Ginsburg, *Massordico-critical text of the hebrein Bible,* 1891; 2' édit. 1966, texte de l'édition .Jacob ben-Chayim, divisions selon 1rs anciens chapitres massorétiqurs *(sedarim/,* çrnI/n rt«ebirin. variantes marginales des anciens codices-types cités dans la Massorc elle-même, aujo\M*d*hui jterdus, variantes autorisées par les manuscrits et 1rs anciennes versions leçons des écoles orientales et occidentales; quelques leçons de* anciennes versions non autorisées par les manuscrits...

4· *Éditions de la Massorc.* — FrensdorfT, *Die Massora magna,* première partie seulement : *Maiorctischrs Wôrterbuch (der die Masora in alphabetischer Ordnung,* Hanovre et Leipzig. 1876; Chr. D. Ginsburg, *The Massorah compiled /rom manuscripts, alphabetically and lexically arranged,* I sol. In-fol., 1880-1905. ΒιΟοτ<

(VI ASSO U LIÉ Antonin (1632-1706), né à Toulouse, le 28 octobre 1632. prit l'habit de iaint Dominique le 21 avril 1647. Il fut prieur du noviciat, puis provincial pour la province de Toulouse; le P. Cloche l'appela à Home en 1687. et il devint assistant général; il occupa cette fonction jusqu'à sa mort le 22 janvier 1706. En 1697, il fut chargé d'examiner le livre de l-'énclon sur les *Maximes des saints ((Euvrcs de Féne-lon.* édit, de Saint-Sulpicc, 1851, I.ix, p. 249, 269,270, 287. 323. 321).

Le premier écrit du P. Massoulié a pour titre : *Méditations de saint Thomas sur les trois voies purgative, illuminative et unitity, pour les exercices de dix jours, avec la pratique des méditations du même saint Thomas,* ou *Traité des vertus, dans lequel les actes des principales vertus sont expliqués en particulier,* in-12. Toulouse. 1678; 2 vol. in-12. Toulouse. 1700. 1703 *(Journal de Trévoux* de mars 1704, p. 366-374). Ces méditations sont parfois très louchantes et certaines considéraiions très profondes, spécialement sur l'amour de Dieu qui est une source de grandes lumières. L'ouvrage capital du P. Massoulid est le *Divus Thomas, sui interpres, de divina motione et libertate creata,* 2 vol. in-fol., Rome, 1692, 2' édit.. 1707-1709, dédié à Innocent N. La première dissertation étudie la motion divine dans l'ordre naturel; la deuxième étudie la liberté créée et spécialement la liberté d'indifférence et la conciliation de la liberté avec la motion divine; la troisième dissertation étudie la motion divine dans l'ordre de la grâce, la grilce suffisante et la grâce efficace; enfin la quatrième étudie la motion divine dans l'état d'innocence. Dans cet écrit, Massoulié montre que la théorie de la prémol lon physique n'est point une invention de Panez, comme le prétendent les adversaires de celle thèse, et toute la seconde partie du t. n combat les théories de Jansénius. examine les cinq propositions et montre, contre l'évêque d* Y près, que la grâce d'Adam et des anges était une grâce efficace par elle-même et une motion divine, comme la grâce actuelle accordée aux hommes *(Journal de Trévoux* de septembre 1712, p. 1536-1569). L'ouvrage fut attaqué par la Eaculté de

Douai en 1722, mais l'affaire fut portée à Home ct l'écrit fut approuvé le 18 juillet 1729.

Le P. Missoulié combattit aussi le quiétisme dans un *Traité de la véritable oraison,* où les erreurs des quiétistes sont réfutées et les *Maximes des Saints* sur la vie intérieure sont expliquées selon les principes de saint Thomas, in-12, Paris, 1699. L'ouvrage est dédié à Noailles dont le P. Massoullé fait l'éloge. Dans eel écrit, composé avant l'affaire de Fénelon, dont il connaissait cependant le livre, il attaque les thèses de l'archevêque de Cambrai qui se plaint avec quelque vivacité (Lettre à Chanterac, 2 janvier 1699, dans *Œuvres* de Fénelon, édit, de Saint-Sulpice, 1851, t. ix, p. 638, 639). Massoullé compléta son travail dans le *Traité de l'amour de Dieu* où la nature, la pureté et la perfection de la charité sont expliquées selon les principes des Pères, surtout de saint Thomas, in-12, Paris, 1703 *(Journal des Savants* du 12 novembre 1703, p. 580-585 ct *Mémoires de Trévoux* de février 1701, p. 268-289). Ajoutons enfin que le P. Massoullé publia un *Supplément à la théologie de l'esprit el du coeur* que le P. Contcnson avait laissée inachevée.

Michaud, *Biographie universelle,* t. xxvn, p. 239; Morérl, *Le grand dictionnaire historique,* édit. 1759, t. vu, p. 328-329; Feller, *Biographie universelle,* édit. Pcrennès, 1812, t. vui, p. 249; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* t. xvi, p. 286-288; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Paedicatorum,* t. n, col. 769-770 cl 827-829; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de saint Dominique,* 1719, t. v, p. 751-773; P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux dt l'Ordre des Frères Prêcheurs,* Paris. 1911, t. vu, p. 258-261; Coulon, *Scriptores Ordinis Pnrdlcatnrum,* fasc. i, 1910, p. 71-79; Baissons, *Vie d'Antonin Massouliè dominicain,* In-4·, Paris, 1717; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIP siècle,* t. iv, p. 460-172; *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques,* I vol. in-8·, Lyon, 1767, t. m, p. 179-180; *Supplément au Nêcrologc des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des XVIP ct XI IIP siècles.* In-12, ». L, 1763, p. 15-16; *Biographie toulousaine,* Paris, 1823, t. n, p. 29-30; Hurler. *Nomenclator,* 3· édit., t. IV, col. 663-665; *Kirchcnlcxicon,* t. vm, col. 977-978.

J. Ca h iie y iu :.

MASSUET René (1665-1716), naquit à Sainl-Ouen de Mancelles, près de Bernay. diocèse de Lisieux, le 3 août 1665; il lit profession chez les bénédictins à Notre-Dame de Lire, le 20 octobre 1682; puis il enseigna la philosophie à l'abbaye du Bec ct la théologie à l'abbaye Saint-Étienne de lécamp. Il étudia particulièrement la théologie positive ct travailla â achever l'œuvre de Mabillon ct de Kuinart. 11 mourut ù Sainl-Germain-des-Prés, le 19 janvier 17U..

Le P. Massuet a publié la *Lettre d'un ecclésiastique au Ii. P, E. L. J. (Etienne Langlois, J.) sur celle qu'il a écrite aux IL P. Bénédictins de la Congrégation de Sainl-Maur touchant le dernier tome de leur édition de saint Augustin,* in-1% Osnabrück, 1699. Les invectives grossières qu'on trouve à la lin de cet écrit ne sont pas l'œuvre de Massuet (sur celte affaire, voir Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin,* in-8·, Paris, 1903). Puis il écrivit une *Lettre à M. l'évêque de Baycux sur son mandement du 5 mai 1707, portant la condamnation de plusieurs propositions extrades des thèses soutenues par les B. P. Bénédictins de la Congrégation de SainLMaur de l'abbaye Saint-Etienne de Caen,* in-12, La Haye, 1708; dans celte lettre, datée du 3 Janvier 1708, Massuet veut montrer que les propositions censurées par M. de Nesmond sont parfaitement exactes. Mais le travail capital du P. Massuet est l'édition des œuvres de saint Jrénée qui a pour titre : *Sancti Ireruri episcopi Lugdunensis ct martyris detectionis et eversionis falso cognominatu· agnitionis, seu contra luvreses libri quinque...,* in-fol., Paris, 1710 *(Journal des Savants* du 19 janvier 1711, p. 29-32, ct *Mémoires de Trévoux* d'avril 1711, p. 557-581); une préface ct trois disertalions préliminaires étudient tout ce qui sc rapporte Λ saint Irénée : histoire des hérésies, vie et doctrine du saint, particulièrement au sujet des mystères de la Trinité et de l'Incarnation, du péché originel, de la grâce et des sacrements. Massuet examine toutes 1rs éditions antérieures, les discute et présente le texte le plus pur; il éclaircit ct explique, par des notes, les passages difficiles. Il lit cette édition nouvelle pour réfuter les erreurs propagées par E. Grabe, d'Oxford, le dernier éditeur <Γlrénée. Grabe avait, dit-on, préparé une réponse qui n'a pas été imprimée : *Jrenirus ad novam editionem instructus ac ad defensionem contra Massuetum paratus.* Le Cerf de la Vléville a longuement étudié le travail de .Massuet, *Bibliothèque historique cl critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maux,* p. 329-3 HL

Quelque temps après, Massuet publia le tome v des *Annales O. S. /L,* in-fol., 1713, avec quelques additions â l'œuvre de Mabillon; dans sa préface, Massuet donne un abrégé de la vie de Mabillon el de celle de Kuinart, scs deux prédécesseurs, qu'il défend contre certaines attaques; il lit aussi quelques recherches pour le tome vt. En lin le tome xin des *Amandates litteraria-* de Schelhorm, Francfort, 1730, donne cinq lettres de Massuet au bénédictin allemand, Bernard Pcz: ces lettres contiennent surtout des nouvelles littéraires, mais elles montrent les relations que Massuet entretint avec quelques chefs du parti janséniste.

Massuet a laissé quelques ouvrages inédits que l'on trouve ù la Bibliothèque nationale : inss. français, *17 260, 17 GSO, 19 664* et *18 817;* ce dernier ms. contient les *Annales de Saint· Germain-des-Prés,* œuvre de Kuinart Jusqu'en 1709, ct de Massuet a partir de 1709. Mais le travail inédit le plus intéressant de Massuet est assurément celui que signale Tassin. Durant toute sa vie, Massuet étudia les œuvres de saint Jean Ghrysostome ct il composa un gros In-folio, intitulé : *Augustinus gnreus,* dans lequel il avait recueilli de nombreux textes de ce Père où la gratuité ct l'efficacité de la grâce sont mises en relief. Les Jansénistes ont puisé à pleines mains dans ce travail de Massuet pour rédiger leur livre des *liera· pies,* 8 vol., in-4·.

Michnud, *Bibliographie imiinrscllc,* t. xxvn, p. 2^19, 240; Hœfer· *Nouvelle biographie générale,* t. xxxiv, col. 217; Quérnrd, *La France littéraire, t. v,* p. (H3-611; Morêrl, *Ix grand dictionnaire historique,* édit. 1759, t. vu, p. 329 cl Suppl., t. H, p. 85; I'eller. *Biographie universelle,* édit. Pércnnès, 1812, I. vm, p. 250; IUchnrd cl Giraud, *Bibllotheque sacrée,* t. xvi, p. 288- 289; 'Fassin, *Hisloin littéraire de hi Congrégation de Satnl-Maur,* in-t*», Paris et Bruxelles, 1770, p, 375-379 ct François, *Bibliothèque générale des écrivains de POnlre de saint Benoit,* 4 vol. in-4·. Bouillon, 1777, 1 n, p. 216-219 (même texte que Tassin); Le Cerf de lu Vlêville. *Bibliothèque historique et critique de la Congrégation de Xaint-Maur,* In-12, lui Haye. 1720, p. 327-311; *Nêcrologe des plus célèbres défenseur* ct confesseurs de la irrité du XVIIP siècle,* F* partie, in-12, Paris, 1760. p. 33-34; *Nmivelles ecclésiastiques,* du 9 janvier 1740, p. 8; *Dictionnaire historique des auirurs ecclésiastiques,* 4 vol. In-8·, Lyon, 1767, t. m, p. I8O; Bouillot, *Biographie ardennaise,* 2 vol. in-S", Paris, 1830, t. n. p. 190-197; Vnnel, *Ixs bénédictins de Saint-Germain des Près ct les savants lyonnais, d'après leur correspondance,* in-8·, Paris, 189 I, p. 289-365, et Nécrologe des religieux de la Congrégation de *Salnt-Maur,* décédés a l'abbaye de *Saint-(icrmain-des-Près,* in-4*', Paris, 1896, p. 108-111 ; Th. I.cbrvton, *Biographie normande,* 3 vol. in-8·, Rouen, 1856-1861, t. m. p. 51; Frère, *Manuel du bibliographe normand,* ou *Dictionnaire bibliographique rl historique,* 2 vol. in-8% Rouen, 1860, t. n, p. 289; Ourscl, *Nomvclle biographie normande,* 2 vol. in-8% Paris, 1886, I. u. p. 215; Hurler, *Nomenclator,* t. iv, col. 827-829; *Kirchen-*lexicon, t. vm, col. 978-979.

J. CAltnEYRIL

MASTRIUS DE MELDOLA dis frères mineur* conventuels (1602 1673).- Barthélemy Mastrins naquit à Mcldolit, en 1602. Il avait achevé scs cours de littérature et de logique et commencé ses études de philosophie, lorsque, vers l'Age de quinze ans, il demanda son entrée dans l'ordre des frères mineurs conventuels. Il prit l'habit à Césène, le 26 novembre 1617. Après sa profession, il fut envoyé A Bologne. Tout en étudiant les sciences philosophiques et théologiques, il ne négligea point les lettres ct composa un poème en l'honneur de saint Bonaventure Le 28 septembre 1621, il était fait bachelier, el en 1623 le ministre général rappelait A la charge de maître des études a Parme, puis l'envoyait de nouveau à Bologne. Maslrius ne demeura point longtemps dans celte ville. Il partit la mémo année pour Naples où il étudia sous la direction du P. Joseph de Trapani, théologien sectisle qui, le premier, en analysant la doctrine de Duns Scot sur la prédestination ct le concours divin, crut y découvrir la théorie des décrets concomitants, système intermédiaire entre le molinisme ct le sentiment de Banez. Maslrius adopta entièrement les idées de 'lTapani ct les soutint toujours. Franchini, *Hibliosofla c memorie letterarie di Scritlon Francescani Conventuali ch' hanno scrilto dopo l'anno 1585,* Modène, 1693, p. 81-100,* P. Minges, O. F. M., *Duns Skotus ünd die thomistisch-molinislischtn Kontrouersen,* dans les *Franziskanische Studicn,* Münster, 1920, t. vu. p. 11-29. En 1625, Il devint étudiant au collège Salnt-Bonavcnture établi A Borne par Sixte-Quint. Là, il se lia d'amitié avec Bonaventure Bellulus de Catane et lit le projet de rédiger avec lui un cours complet de philosophie selon le système de Duns Scot, Franchini, *loc. cit.,* p. 111-113; Hurter, S. J., *Nomenclator,* 3· édit., t. iv, col. 20; Vincenzo di Giovanni. *Storia della Filosofia in Sicilia,* Païenne, 1873, t. i, p. 111-116. Le doctorat obtenu, .Maslrius et Bellulus se mirent à l'œuvre et, au cours de leur enseignement à Césène, Pérouse ct Padoue, préparèrent leur grand ouvrage. Ils commencèrent par publier les *Disputationes in libris Physicorum,* Venise, 1637. Le succès fut considérable. D'autres volumes sc succédèrent rapidement : *In libros Aristotelis de generatione et corruptione,* Venise. 1610; *In libros de. cado et mundo,* Venise, 1610; *In libros de anima,* Venise. 1613; *In Organum Aristotelis disputationes logicales,* 2· édit., Venise, 1616. Lorsque Bellulus dut sc séparer de Maslrius ct retourner en Sicile, l'ouvrage était presque terminé. .Maslrius l'acheva en composant ses *Disputationes in XII libros Metaphysics,* Venise, 1616-1617, dont le second volume fut dédié au pape Innocent X. Ces divers écrits, plusieurs fois imprimés séparément, furent réunis dans les éditions complètes de Venise, 1678, 1688. Dans l'élaboration de cette œuvre très considérable, des divergences de vue étaient inévitables; aussi Maslrius eut-il à soutenir de vives controverses avec Matthieu Ecrchi, *Scotus et Scotlstæ Delhitus et Maslrius expurgati a querelis Ferchivnis,* Ferrure. 1650. D'autres disciples célèbres de Duns Scot, Alexandre Bossi de Lugo, Mgr Pavazzi. évêque de Ferrure, le P. Ponlelongho de l'acnza et surtout Jean Ponce, lecteur de philosophie du collège Saint-Isidore de Borne el professeur au Collège romain, discutèrent aussi plus d'une fols ses idées. Mastrius se disposait à composer un cours de théologie scion Duns Scol, lorsqu'il fut élu ministre provincial de Bologne, le 11 septembre 1617. Son triennat d'office achevé, il reprit son œuvre. Le *Commentaire* sur le premier livre des *Sentences* de Duns Scot, dédié au Card. Albizzi. parut en 1655, celui sur le second livre en 1659. Maslrius lit hommage de ce dernier écrit au pape Alexandre VIL Suivirent bientôt le troisième ct le 'lutricmc livre, Venise. 1661. En 1662, Mastriusélait nommé temporairement vicaire général des conventuels en Italie, mais cette charge ne l'empêcha point de préparer son dernier grand ouvrage : *Theologia moralis ad mentem .S'. Bonaventura et Scoti,* Venise, 1671. Sans contredit · Mastrius ct Bellutus sont au premier rang parmi les grands défenseurs de la doctrine du Docteur Subtil, cl peu de théologiens du xvn· siècle leur sont comparables ». P. Dominique de (laylus, O. M. C., *Merveilleux épanouissement de l'École scotiste,* dans *Études franctsacines,* Paris, 1911, t. xxv, p, 633. Mastrius mourut à Mcldola en janvier 1673. Saint Jean de Cupertino, qui le connaissait bien, l'avait toujours encouragé dans ses travaux théologiques.

Bonnventuni Theulus, *Triumphus Seraphicus collegii S, Bonaventure,* VcJlctri, 1655, p. 59, 60; Sbonilca, *Supplemtnlum ad Scriptores,* Home, 1806, p. 118.

E. Longpré.

MASTROFINI Marc, ecclésiastique italien (1763-1813). — Né à Montc-Cornpalri, près Home, il fut ordonné prêtre en 1786, et professa longtemps la philosophie ct les mathématiques au collège de Frascati. L'ensemble de son œuvre qui est considérable ressortit plutôt à la littérature cl â la philologie» nombreuses traductions italiennes d'auteurs classiques; dictionnaire des verbes italiens; pièces poétiques sur l'Ancien ct le Nouveau Testament; ou à la mathématique, *Amplissimi /rutti do ra^coghersi ancora sul calendario gregoriano.* Borne, 1831. Mais le professeur s'égara aussi dans la théologie; il fit paraître en 1816 une *Metaphysica sublimior de Deo trino et uno,* iη-8·, où il voulait démontrer par la seule raison l'existence du mystère de la Sainte-Trinité. Voir Franzelin, *De Deo trino,* 4· édit., p. 256-260. Cet ouvrage suscita de graves embarras à l'auteur ct resta inachevé. — Autres écrits : *Le usure, libri III,* Borne, 1831». *L*anima umana e i suoi stati,* 1812.

G. Gazolfl. *Mrmaric de M. Mastrofini,* Home. 1843; Ilœfrr. *Xoui^llr biographie générale,* t. xxxiv, col. 221; Hurter, .X«»*menrtutor,* 3· édit., t. v *a,* col. 1188.

È. Amann.

MASUCCI Antoine, né a Naples vers 1625, entra jeune encore chez les mineurs conventuels de sa ville natale el se lit bientôt un nom parmi les lettrés de son temps. Il n'était âgé que de cinq lustres, pour parler comme lui, quand sur de pressantes instances il fil imprimer un volume de *Punegirici sacri,* in~t% Naples. 1650. Inscrit â T*Academia degli erranti,* Masuccl parait s'ètrv donne à la littérature plus qu'aux etudes théologiques, dans lesquelles cependant il sc fil apprécier par le *Joan. Calvinus expugnatus, ceteriquc recentlores htvrelici profligati,* dont le t. Ier parut seul, in-4·, Naples, 1680. Le second tome demeura manuscrit, ainsi que d'autres ouvrages, par suite de la mort de l'auteur, en 1682.

Fnmchini. *Bibliosufla c memorie lellcrarie di sentiori franctscani conventualt,* Modène. 1693; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit.» I. IV, col 120; Jean de Saint-Antoine, *Biblliotheca universa franciscana,* Madrid, 1732-1733; Toppl» *Hibliotcca ncapolitanu,* Naples, 1678.

P. Edouard d'Alençon.

MATÉRIALISME ET MONISME Le matérialisme rigoureux el conséquent est peut-être aussi rare que l'athéisme· I ne double réalité s'impose, en ellel. à l'expérience extérieure el intérieure : les corps étendus, mobiles, soumis à des lois, et la pensée, la conscience; la matière est même inévitablement, pour nous, une synthèse de sensations et d'idées, puisque c'est notre seule manière de l'appréhender. D'où l'inextricable dilficullé du matérialisme pour présenter un système bien homogène el précis. Manifestement l'étendue ct le mouvement ne peuvent être la condition suffisante de l'univers total, physique

et moral; cette conception ct le donné complexe ne s'ajustent pas : d'où les amendements, les corrections qu'il a fallu y ajouter, sans oublier un certain vague opportun dans les définitions des matérialistes.

S'il était pennis de ramener â un schème trop simplifié les phases principales du système, on pourrait distinguer : 1. le matérialisme ancien, qui tend à expliquer le monde par des atomes de forme différente, qui par hasard s'entrechoquent et s'accrochent ; 2. le matérialisme moderne, qui voit dans la nature comme une mécanique savante cl dans la pensée autre chose que du mouvement, mais un parasite sans efficacité; 3. le monisme qui prétend que la matière ct la conscience furent éternellement consubstantielles, en quelque sorte : c'est la forme moderne du vieil hylozoîsmc.

Ces trois points de vue sont d'ailleurs, en fait, assez mal délimités; parfois ils paraissent mêlés; ou bien encore l'accent est mis de manière différente; mais généralement la matière garde le rôle principal, sauf chez certains montâtes plus ou moins idéalistes.

L Généralités. IL Histoire du matérialisme (col. 288). III. Appréciation critique (col. 298). IV. Le monisme (col. 315). V. Appréciation critique (col. 339).

I. Généiuutés·— Le matérialisme est un système métaphysique qui réduit toute réalité aux éléments étendus de notre corps et des corps étrangers.

Il convient de le distinguer de l'utilitarisme pratique, où les intérêts de l'esprit sont sacrifiés à ceux de la chair, non moins que de systèmes généraux qui le favorisent uu même qu'il parait lui-même amorcer, comme l'empirisme, le mécanisme, le positivisme, l'évolutionnisme, le panthéisme, etc. Le matérialisme le plus radical ne serait autre chose que le système cartésien vidé de tout spiritualisme : l'étendue géométrique ct le mouvement éternel, reçu par chocs, défiraient toute réalité. Mais la pensée n'a pu s'y tenir.

1.· *Les mobiles du matérialisme.* — Ce sont les données sensibles qui longtemps ont accaparé l'attention des humains comme elles retiennent longtemps encore celle de l'enfant. Cette vieille habitude pèse sur la pensée, il faut remonter le courant pour la juger, sc demander si elle nous abuse : combien préfèrent y céder!

11 y a plus. Le monde des formes ct des couleurs garde un air d'accessibilité immédiate, une absence apparente de mystère qui donne confiance et engage l'intelligence à lu suite des sens. Naturellement nous imaginons toutes choses sous la forme de particules mobiles; le spiritualiste lui-même se doit faire violence pour ne pas se figurer la substance comme un noyau solide, et les passions de l'âme comme des changements de place. I ne inclination naturelle nous invite à accueillir une métaphysique d'imagination. Le fait constant de l'intime interdépendance du physique ct du moral nous expose ù faire dépendre tout simplement le second du premier. Parler à la foule de réalités invisibles, «ans couleur ni forme, c'est risquer fort d'être peu compris; le monde spirituel lui fait volontiers reflet de songe creux ou de lieux-communs à l'usage des curés. La foule a sous les yeux les progrès indéniables des sciences physiques ct de leurs applications pratiques depuis un siècle, comment hésiterait-clic?

I'n autre mobile qui favorisa le matérialisme, c'est le *radicalisme politique.* Des monarchies ct des démocraties ont cru trouver en lui un allié dans leurs luttes pour s'émanciper de toute tutelle religieuse, pour la sécularisation de l'Etat. En 1818, au cours de discussions politico-religicuycs au parlement de Francfort, Karl Vogt clame que toute Église constitue un obstacle à la civilisation. Chez nous, le physiologiste Paul Bert n'est pas exempt de mobiles de ce genre. Cf. Cardinal Gonzalez, *Hist, de la philos.,* t. iv, p, 226.

Chez les savants, une certaine conception du rôle de l'intelligence, depuis la Itenaissance, n'a pas peu contribué â renforcer cette prédisposition naturelle. Le souci de la clarté avant tout, mais d'une clarté sensible ct imaginative, les a engagés à sc complaire dans le visible, le solide, l'événement sensible qui toujours sc répète le même et représente, dans les faits, la constance ct la loi. Poussés dans celte voie, par ce *mobile* autant que par des *raisons* mises en avant, pleins d'horreur pour le changement réel, la nouveauté véritable, qui jamais ne sc relie clairement ù l'ancien étal, pleins de mépris pour le dynamisme qui oriente les êtres, chacun selon son espèce, mais qui n'est pas clair, pas mesurable, ils ont exorcisé la *qualité,* principe de continuité, de progrès, pour ne plus conserver que des *quantités* qui s'échangent. Or, seule la matière offre ces déplacements clairs dans l'espace, ces changements de lieu, ces enveloppements et ces désenveloppcments, ces échanges de mouvements mesurables qui vont se répétant ct constitueraient l'unité, l'homogénéité foncière des différentes forces physiques. Voici donc enfin que le calcul mathématique va pouvoir féconder ù l'infini les sciences physico-chimiques et biologiques ; quels espoirs semblent s'ouvrir, à la condition de s'en tenir à la matière seule! Cf. Bergson : *//évolution créatrice,* p. 237 sq.

On semble délivré de plusieurs *mystères* que le spiritualisme traînerait lourdement. Si la matière n'est point éternelle, si elle ne possède pas en elle-même sa raison d'être, on sc heurie à une grosse difficulté : la *création.* Comment comprendre le passage du néant â l'être? Comment concevoir, qu'un vouloir divin a fait ce passage, *créé* le monde? Comment se faire une idée nette des rapports entre Dieu, infini, spirituel, parfait, transcendant et l'univers fini, matériel? Mais surtout comment s'expliquer la présence du mal physique et moral dans l'œuvre du Tout-Puissant ct du Tout-Bon? Souffrances des animaux qui s'entre-dévorent, maladies ou infirmités affreuses chez l'homme, extrême lenteur de celui-ci à s'élever moralement ; quels mystères! Au contraire dans le système unitaire du monde, tout paraît simple ct clair.

Que dire encore des mobiles d'ordre pratique qui solliciteront toujours l'humaine lâcheté dans le sens d'une doctrine commode, en laquelle s'évanouissent l'obligation et la responsabilité mondes, le souci des jugements de Dieu!

Les théories matérialistes, même de très bonne foi, procèdent donc aussi de *mobiles,* étrangers en partie à la science pure ou à la raison; ces dispositions subjectives préparent mal â une recherche sereine du vrai, et, par elles-mêmes, elles ne relèvent plus simplement de la discussion.

De plus, ù la lumière de l'histoire de la civilisation, elles apparaissent ou bien comme des conceptions des peuples enfants; ou bien au contraire comme le témoignage d'une culture décadente, tout absorbée dans les soucis de l'utile, toute limitée par une méthode positive et mathématique devenue exclusive, et transformée en système total et absolu. L'une des meilleures réfutations du matérialisme tient donc dans son histoire même et dans la recherche de ses conditions d'existence, (pu, à une époque donnée, imposèrent des œillères â l'esprit humain. Scs théories ne représentent donc pas le résultat de l'effort normal de la pensée en face des faits, le progrès de cette pensée dans l'esprit humain, mais un état *relati/* et momentané, une déviation de la courbe que suit l'humanité. I n certain étalage de générosité chez beaucoup de matérialistes est destiné à les étourdir sur le vide de leur âme.

2· *Conception scientifique actuelle de la matière.* On admet présentement que la matière est composée de tourbillons de grains électriques. L'atome, ou élément qui entre en combinaison, serait déjà fort complexe : d'abord un *noyau positif,* puis une ou des *couches négatives* qui circulent autour du noyau, déjà mobile mais en .sens inverse. Dans l'hydrogène, le corps le. plus élémentaire, retrouvé d'ailleurs en tous les autres, on distinguerait I*Ic noyau : ions positifs composés d'un grain plus deux grains soudés ou hélium, puis 2· un électron négatif : de celui-ci l'orbite atteindrait 53 milliardièmes de millimètre. Les noyaux sont différemment composés selon la diversité des corps simples : ce sont eux qui leur donnent leurs propriétés *spécifiques;* quant aux autres propriétés comme la chaleur et la lumière, on les attribue aux électrons qui sont répartis par couches granulaires successives, autour du noyau. L'hydrogène possède 1 électron, l'hélium 2. le cuivre 29, le platine 78, etc. On a évalué le volume de l'électron à un millième de l'atome complet d'hydrogène; le champ électro-magnétique serait 10 000 fois plus étendu que le noyau; la marche des électrons atteindrait la vitesse fantastique de 20 000 kilomètres à la seconde; la raison des mutations et combinaisons avec leurs propriétés nouvelles serait à chercher dans le noyau; certains noyaux lourds possèdent même des électrons.

On a évalué les corpuscules d'une tète d'épingle à 8 sextillions. Dans chaque unité, les éléments positifs et négatifs sc saturent et compensent leurs oppositions. Quand ils sont libérés ct non compensés, ils constituent la lumière cl la chaleur. Ainsi, par exemple, lorsqu'on allumant du feu. l'oxygène de l'air sc combine au carbone du bois, des électrons perturbés, sont libérés et leurs mouvements causent la chaleur et la lumière. Les forces qui rapprochent ces atomes ct leurs granules électriques défient l'imagination. On estime qu'il faudrait l'énergie calorifique de 20 millions de tonnes de houille pour *dissocier* 20 kilos de charbon, c'est-à-dire pour vaincre leurs forces électro-magnétiques. Et pourtant les atomes auraient un diamètre compris entre 1 et 5 dix-millionièmes de millimètre. Les grains possèdent une charge électrique minima, car l'électricité n'npparall jamais que par multiples entiers de cette charge. L'électron constitue les rayons cathodiques des ampoules de Crookes et les rayons β projetés par le radium, et en général tous les transports d'électricité. La mas e du noyau d'hydrogène serait 1 850 fois celle de l'électron, partout retrouvé le même. Le diamètre maximum des noyaux n'atteindrait que le dix-millième de l'atome complet.

En résumé, les éléments ultimes de toute matière seraient donc 1. *l'électron,* 2. le noyau d'hydrogène ou *proton. En principe,* pour la transmutation des corps, il suffirait de priver leur noyau, d'un ou plusieurs noyaux d'hydrogène : récemment de l'azote on a tiré de l'hélium. Cf. Jean Perrin, *Les atomes ;* A Lcpape, *Bulletin de ht Société de Chimie,* janvier 1922; Achalme, *L'atome,* 1921.

3· *Caractères généraux de la matière.* Leibniz concevait les corps comme des systèmes de monades Inétendues ou centres de forces, mises en accord par le Créateur.

Assez récemment le chimiste allemand Ostwald ramenait aussi l'étendue des corps A un jeu de forces, cl paraissait dissoudre le physique dans le psychique : l'énergie serait l'étoffe dans laquelle toutes choses seraient taillées. Toutes les propriétés de la matière proviendraient des diverses quantités d'énergie. Mais il est impossible que le mouvement ne soit pas le mouvement de quelque chose, puisqu'il va toujours d'un point à un autre, qu'il effectue tel ou tel changement. Il agit toujours en tel lieu et en tel temps, donc 11 relève de l'espace et du temps. Il faut bien s'arrêter à des corpusculo solides.

Ceux-ci sont doués de forces. On aurait beau, en effet, considérer sans fin les trois dimensions comme telles, on n'en ferait pas sortir le changement et le temps. Si des solides géométriques étaient simplement juxtaposés aucun fait nouveau ne naîtrait, fl faut bien supposer des attractions, des orientations diverses ct définies. L'explicatio* du monde commence par sc donner une collocation déterminée des éléments, des rapprochements, des mouvements; la *qualité* · victorieuse du nombre », active ct ordonnatrice ne fait qu'un avec la *quantité* : l'une nous révèle la nature de l'être cl l'autre la mesure de scs mouvements. Bien plus Dû voir, par exemple, entre les éléments chimiques, entre l'herbe verte et le mouton qui la broute avec appétit pour en faire sa chair, que de simples changements de place des atomes, reste une gageure, Impossible de concevoir quantité réelle sans qualité directrice.

Le changement ne peut être que l'état de quelque chose; on ne saurait hypostasier la mobilité, comme paraît le faire Bergson. Que seraient un écoulement, un torrent d'états évanescents, privés d'un sujet qui établisse leur continuité?

La matière nous résiste, cl d'autant plus qu'elle offre plus de masse; or comment concevoir cette resistance, sinon en la rapprochant de nos propres activités orientées en certains sens? Elle se présente donc sous la forme de groupements individuel*, relativement clos, bien qu'en relations entre eux cl avec le tout qui les entoure.

Notre univers physique obéit, à travers ses mutations, aux lois générales de la conservation de la masse ct de l'énergie et à la loi d'entropie. Les énergies chimiques sc muent en énergies électriques, pour redevenir chimiques, calori tiques, lumineuses. La physique calcule des rapports numériques entre ces mutations; elle sait qu'une grande calorie équivaut à l'effort pour soulever un poids de 423 kilos à un mètre. L'n kilogramme de glace absorbe 80 calories pour sc liquéfier; inversement pour sc congeler il abandonne 80 calories. Pesanteur, chaleur solaire, affinités chimiques sont, en quelque sorte, les poids qui font monter ou descendre le. phénomènes, No» locomotives utilisent le travail du soleil, qui. aux temps carbonifères, a emmagasiné le carbone, lequel sc retrouve aujourd'hui sous tonne de mouvements, puis de chaleur rayonnée, et, au sens utilitaire du mol, *perdue* en prenant la temperature du milieu. Nos organes eux-mêmes sont de véritables machines, puisqu'ils transforment, par la nutrition, en mouvement et en chaleur, des énergies chimiques; au sens strict, notre volonté ne leur ajoute rien. Le monde est un vaste laboratoire où circulent et se transforment l'énergie et le mouvement avec régularité, depuis le règne minéral jusqu'au règne animal .

Etendue, activités spécifiques, mouvements, durée, resistance, chocs, vitesse, direction, composition, décomposition caractérisent la matière.

Cf. Eoullléc, *Esquisse d'une interprétation du Monde,* 1913, p. 43. 83; 1 lamclin. *Essai sur les principaux éléments de la représentation,* 1907. p. 281; Couailhuc. *La liberté cl la conservation de l'énergie,* 1897, p. 221; De fonquedcc. *Essai critique sur l'hylrmorphisnie,* 1924; Dastrc, *La Vie et la Mort,* 1903.

4· *Présupposés critiques.* Le matérialisme postule la supériorité des sens sur l'intelligence, ou encore l'origine de celle-ci dans une simple complication de l'expérience : dans ces conditions on pourrait tenter de concevoir que les corps sont les éléments exclusifs de l'univers. Mais cet *empirisme* est une pétition de

principe. Si l'intelligence, nu contraire, fournit des connaissances absolument originales, bien que tirées de l'expérience, par abstraction et généralisation, le monde offre d'autres données que l'étendue el la solidité. La pensée saisit des rapports, des *lois générates,* des *coordinations;* or rien de ce monde spirituel, comme tel, n'est caractérisé par la configuration, la divisibilité et la couleur.

Autre pétition de principe : Le matérialisme regarde l'intelligence comme un ensemble d'habitudes utiles imposées par les lois physiques, une sorte d'empreinte laissée par la matière cosmique sur notre cerveau; mais n'est-ce pas déjà au préalable sc donner l'ordre et la régularité; n'est-ce pas nous duper, « comme si l'ordre inhérent à la matière n'était pas déjà l'intelligence même »? IL Bergson, *L'évolution créatrice,* P 166.

L'associai ionisme, qui fut une conception de l'esprit modelée sur la connaissance sensible, comme un tas de faits mentaux assez analogues au tas de pierres qu'est une maison, postulait lui aussi que toute connaissance est réductible â la pure expérience des sens. Des lors qu'il posait l'esprit comme un objet d'étude, il en faisait tout de suite, comme si la thèse allait de soi, un objet physique!

Accordons provisoirement que toutes les pensées des hommes ne sont que l'envers de mouvements, qui les suivrait, un neu cumme l'ombre suit le corps : que va-t-il donc en dériver? La relativité de toute connaissance, donc même de la théorie matérialiste. Alors que les savants croient trouver, par exemple, dans la pression atmosphérique l'antécédent nécessaire de la montée du mercure dans le baromètre, il sera sage de dire simplement : ces faits jusqu'alors sc sont succédé, mais pour l'avenir rien n'est décidé. Qui même nous assure que le système de pensées qu'est le matérialisme correspond à la réalité? puisque, par hypothèse, il résulte, non de choix critiques et de jugements, mais seulement d'une série d'engrenages où nous jouerions le rôle d'automate conscient. Sur quoi fonder notre croyance en d'autres « moi » analogues au nôtre?. . 11 n'y a plus que des faits sans lien nécessaire, l'n système qui commence par nier l'intelligence peut-il sc présenter autrement que comme un tas ou une suite d'événements? Mais faire crédit il l'intelligence, c'est déjà renier le matérialisme.

5· *Capitale importance de la question.* — Si on a pu définir le matérialisme : l'explication du supérieur par l'inférieur, Havaisson, *La philosophie en France au XIX· siècle,* p. 189, de la pensée par la sensation cl de celle-ci par le mouvement, on conçoit que suivre jusqu'au bout les conséquences d'une telle conception soit moralement impossible; il est déjà assez monstrueux qu'une civilisation en accepte quelques-unes. L'histoire du monde, telle que l'eût faite cette doctrine, si l'éternel platonisme et le christianisme n'avaient continué à soulever les âmes, constitue contre elle le plus terrible des réquisitoires.

Le jour où les hommes penseraient que toute admiration n'est que chimère sans portée, ils n'auraient plus qu'à se replier sur eux-mêmes pour éviter au moins à tout prix toute démarche que la douleur accompagnerait. Vie amoindrie, pessimisme amer, dissolution sociale, en seraient les conséquences. Crève donc société ! répéterait le sceptique, plutôt que de me faire souffrir. Pourquoi même redouter la peine de mort, qui livrerait simplement aune nouvelle série d'analyses cl de synthèses chimiques? Pourquoi les menaces des codes, les recommandations cl les reproches de l'éducateur, si finalement, il n'y a que des éléments qui suivent leur cours? Le meurtrier est assimilé à la machine qui broie en ses engrenages, et le repentir est dénoncé comme une hallucination! Képondre que les mobiles psychiques font partie des conditionnements physiques, n'est point pertinent, car le jour où l'humanité serait convaincue de leur Inanité, que · le vice el la vertu sont des produits comme le vitriol el le sucre », elle cesserait d'être accessible à la moralité. Le matérialisme ne peut avoir de fidèles qu'en raison de leurs infidélités mêmes au système! Comment vivre si l'on était convaincu que la beauté, la poésie, l'amour, le respect, la reconnaissance, le dévouement dissimulent, au fond, de simples tourbillons de grains électriques? La conviction de l'inanité de ces mobiles psychiques obligerait peu à peu la société à se fonder sur la force brutale, et ce serait très naturel, puisque le matérialisme met la personne humaine au rang des choses.

Toute civilisation fondée sur la *quantité* plutôt que sur la *qualité* (G. Ferrero) en vient à estimer davantage un bon cuisinier qu'un grand savant ou un grand artiste; elle débride les instincts et rompt la chaîne qui limitait *Vanimalis homo.* Balfour, *Les bases de la croyance,* 1901.

Jamais le matérialisme n'a rien produit de grand et de durable, de susceptible d'amener la compassion et la bonté, qu'en étant infidèle à lui-même : quel art pourrait jamais vivre d'ailleurs de procès-verbaux cl de constats?

On ne mutile pas l'homme impunément; sa vie est multiple, et c'est une gageure de ramener le complexe au simple et au mesurable. Toute doctrine qui rappelle Hcgésias, le ▮ conseille-la-mort », qui brise en nous quelque ressort naturel, ne peut être la vérité : « on va au vrai avec toute son Ame ».

Cf. Friedel, *Le matérialisme actuel,* 1916, p. 85; Brunetière. *Le roman naturaliste, 1m renaissance de Γ Idéalisme,* Ollé-Laprunc, *La Certitude morale; Le Prix de la vie.*

1 L I list o ihe nu MATÉiua l is me. 1·7/*antiquité.* — Les primitifs imaginent le double · qui anime le corps et l'abandonne dans les rêves ou à la mort, comme un fluide subtil, analogue aux fantômes qui apparaissent dans les songes, un *homonculus* logé dans le corps; Homère est encore tributaire de ces Imaginations. Les premiers philosophes grecs, les Ioniens et leurs disciples, conçoivent l'univers total comme fait de particules de grandeur cl de formes diverses : l'eau, l'air, « l'indéterminé », le feu. les homœomcrics, les quatre éléments, etc., qui par leur architecture ou leurs déplacements, constitueraient les différents êtres et leurs changements. Pylhagorc, le premier, qui réalise et même personnifie les nombres, met en ces éléments *intellectuels,* la raison des choses.

Avec Démocrite, le matérialisme a trouvé son philosophe (vers 160-170 av. J.-C.). Les atomes sont dos corpuscules en nombre infini, indivisibles, éternels, mobiles dans le vide infini. La diversité de la nature tient à la différence de leur taille, de leurs formes, de leur assemblage, de la vitesse de leurs mouvements et de l'intensité de leurs chocs : de là une infinité d'évolutions, de groupements et de dislocations. L'âme est formée d'atomes plus subtils sphériques et lisses, répandus dans tout l'univers; quand ils s'cntre-croiscnl avec les autres, apparaissent la vie et la sensation. Le doux, l'amer, le chaud, le froid sont des illusions : seuls sont réels les atomes et leurs mouvements. D'où viennent donc ceux-ci? d'autres mouvements éternels. Bien ne change absolument, car le nouveau viendrait du néant el y retournerait; mais seulement un édifice succède à un autre, comme des maisons diverses bâties avec les mêmes pierres, selon les lois nécessaires des accrochages el des chocs mécaniques. Où trouver le bonheur? Dans les plaisirs des sens? Non, ils sont trop fugaces! Modérons nos désirs, sachons nous résigner, chercher le bonheur le moins coûteux, le plus durable (utilitarisme). C'est à l'âme

à juger de ce qui fera sa tranquille satisfaction. Quoi qu'il paraisse, le matérialisme trouvera peu <lc chose à ajouter à Démocrlle. qui fut un vrai savant pour son temps.

ftpicure (311-270 av. J.-C), lui, est beaucoup plus préoccupé de la vie heureuse que de la science, qu'il méprise au fond. A quelles conditions serons-nous autant qu'il est possible A l'abri du malheur? En réduisant la part de la nécessite fatale, comme celle du hasard, et de Tintervcnlion des dieux en notre inonde : ainsi on bannira la crainte comme une superstition. Éplcure reconnaît donc dans les atomes un certain pouvoir spontané de dévier de la verticale dans leur chute pesante A travers l'espace *(clinamen) :* de lA leurs diverses rencontres et leurs engrenages variés. Notre univers est une réussite, comme le numéro gagnant d'une loterie éternelle. C'est de nos folles convoitises que naissent nos douleurs et non des châtiments des dieux qui ne s'occupent pas de nous. Mais, du moins, nous sommes libres, et nous pouvons imiter leur sagesse, modérer nos désirs, cl surveiller nos démarches. Ni le Destin, ni la mort ne sont A redouter. Notre âme est en cfïcl matérielle; toutes nos connaissances reviennent à des associations d'images, et celles-ci A des sensations qui suivent les chocs des atomes étrangers sur ceux de notre association : corps et Ame.

Lucrèce (vers 99-55 av. J.-C.) combine Democrite cl Epicure. Plus que ce dernier, il est impressionne par l'éternelle fixité des lois de la nature, au sein de laquelle les mondes se font et se défont sans cesse; l'univers revêt aux yeux du poète comme une majesté nouvelle; une beauté lui reste de son inflexible éternité qui donne la vie el la reprend selon des lois uniformes, l'n profond sentiment de pitié vient au cœur pour les humains A la merci de l'inexorable; cependant par la connaissance de ses habitudes, la modération cl l'entr'aide, ils peuvent diminuer leurs maux. Science, poésie, sagesse sc mêlent chez Lucrèce. 11 admet donc aussi le *clinamen. Dr rerum natura,* ir, 251 sq. Notre initiative fait appel à toutes nos puissances de réagir disséminées dans le corps. Lucrèce ne s'aperçoit pas que cette *initiative* el celle *union* restent sans raison. Comme tant de modernes, il transpose le psychique en physiologique : ainsi dans la colère, les éléments chauds dominent dans l'âme, el l'air froid durant la crainte, ni, 288 sq.; il se fonde surtout sur la dépendance de l'esprit A l'égard du corps pour conclure à la matérialité du premier, ni. 160 sq.

(.hose curieuse, les Stoïciens, si épris d'ordre cl de raison, regardent nos Ames comme formées de parcelles émanées du Peu divin intelligent qui relie tout cl donne un sens au cosmos. Ils indiquent comme raisons : 1· que les enfants ressemblent A leurs parents, parce que la génération transmet le même groupement physique el mental en petit, d'où viendra le semblable (traduclanisme); el aussi 2·que l'âme, pour remplir sa fonction, doit être répandue dans tout le corps : toujours une métaphysique d'imagination.

Tcrtullïcn déchire voir une preuve de la *corporalitas anima*,* dans le feu de l'enfer, *De anima,* 6-9; comme quelques Pères, il peut avoir subi l'influence des stoïciens.

2· *De la Renaissance au* AV*//h siècle,* — L *Les précurseurs.* Le nominalisme répandu A la fin du Moyen Age présage déjà la faveur dont va jouir l'empirisme. Beaucoup prétendent s'affranchir d'Aristote, et, ce qui est beaucoup plus grave, de l'autorité de l'Eglise; les sciences se constituent peu A peu en sc séparant de la métaphysique qui s'y mêlait; plusieurs en libérant leurs méthodes — chose en soi légitime gardent je tie sais quel scepticisme A l'égard de tout cc qui dépasse l'expérience. On commence à débarrasser les phénomènes et leurs lois de tout élément animiste, finaliste, qualitatif qui paraît troubler leur ordre, pour s'en remettre A des relations de *quantité.* Par exemple, étant donnée la *position* de telle planète, on calcule sa position dans un temps déterminé. Les succès du laboratoire et de la physico-mathématique mettent de plus en plus *Vinvisible* au second plan, comme une conception arriérée.

Télésio (1508-1588) dont la devise est : *non ratione sed sensu,* ne sc sauve du matérialisme que par la foi; peut-être convient-il d'en dire autant de Pomponazzl (1462-1525). I.cs sciences expérimentales seules paraissent offrir A Fr. Bacon (1561-1626) le maximum de sécurité et d'utilité; son disciple Hobbes (1588-1679) enseigne par déductions un matérialisme et un déterminisme décidés qu'il coordonne tant bien que mal A un Dieu, véritable César omnipotent. Locke (1632-1701) ne sait rien de l'âme. Cause, substance, moi ne sont que des mots commodes pour désigner des groupes de faits qui sc présentent habituellement ensemble; Dieu peut faire penser la matière... Le bon chanoine Gassendi (1592-1655) s'applique A accommoder au christianisme les idées d'Éplcure.

2. *Le cartésianisme.* — Avec Descartes (1596-1650), voici une philosophie spiritualiste soudée A une cosmologie mécaniste. Leur auteur reste chrétien de bonne foi, parce que son éducation première et la tradition sociale le soutiennent; il est spiritualiste, parce que cette doctrine lui semble résulter de déductions d'idées claires; mais il est mécaniste par goût profond : lA est son plus vrai moi. Sa théorie de l'automatisme des phénomènes vitaux, comme celle de l'automatisme des bêtes sera le point de départ du matérialisme contemporain : Vie et instincts s'expliqueraient comme des engrenages; on en a déduit plus tard l'inutilité de l'âme cl de Dieu. Le grave tort de Descartes fut de chasser · l'âme · des sciences physiques cl naturelles, d'exorciser la *qualité;* après une telle concession au scientisme, son spiritualisme reste sans continuité avec la nature, artificiellement superposé â la physique.

11 est nécessaire d'insister sur cc point de départ du matérialisme contemporain : la physico-mathématique qui. au xvm· siècle déjà, devait se conjuguer avec l'empirisme pour renier tout invisible, comme toute morale ascétique et toute religion positive.

Au temps de Descartes, le commcntansmc d'Aristote. l'appel A la magic cl aux virtualités gênent la méthode expérimentale; au lieu de la dégager de ces abus, il sc décide pour une refonte complète et un bouleversement intellectuel. Seules les mathématiques lui onl offert clarté, précision et rigueur; il voit une Inspiration du ciel dans la pensée de leur emprunter une *méthode universelle* pour asservir le monde physique (Cf. E. Gilson, *Index scolastico-cartésien,* 1913). Que disait-on? L'humanité possède une nature mortelle, donc l'homme Socrate est mortel : on déduit donc par syllogismes les faits des essences ou natures. La vertu opiacée engendre le dormir et celui-ci le calme réparateur. L'eau sc vaporise parce que le léger s'est mêlé à l'humide. La nature a horreur du vide : donc l'eau monte dans les corps de pompe. Le liniment d'huile el de vin guérit parce qu'il.contient douceur et force. Les corps tombent parce qu'ils cherchent leur lieu naturel. On perce le cœur de cire d'un ennemi pour que son vrai cœur s'arrête. Partout des forces occultes impossibles A imaginer clairement et A mesurer; des sortes de volontés qui rassurent peu au sujet de la régularité des lois; des syllogismes *qualitatifs* au lieu d'expériences et de calculs.

Descartes y substitue des déplacements mesurables et observables cl des déductions *quantitatives.* Selon celle méthode, l'eau monte pour faire équilibre

mécaniquement A la colonne d'air à une hauteur précise. L'homme meurt parce que les parcelles de son corps, en vertu des frottements durs, finissent par ne plus se mouvoir. Plier le bras résulte, non du fait de l'union substantielle de Pâme cl du corps, mais de l'arrivée de fluides qui grossissent le biceps. Chaleur et lumière sont de purs mouvements engendrés par de* chocs. L'assimilation vitale n'est qu'une nouvelle juxtaposition de molécules : à quoi bon dire : *agens nititur sibi passum assimilure?...* Très radicalement, dans la matière. Descartes ne voit que lois géométriques et mécaniques, les seules claires; toute autre donnée reste confuse,donc nulle. Plus de causes finales et d'activités intérieures; rien que des causes efficientes ct des chocs, même en biologie. Le monde est le théâtre de déplacement* locaux, homogènes, mesurables, calculables et interchangeables. Les lois ne sont plus les propriétés des essences, mais des *relations constantes entre des variations de quantité.*

Descartes, malgré tout, resta un croyant un peu par tradition et coutume, beaucoup par confiance dans la liaison éternelle dont la nôtre est l'écho, quand elle use d'une sage méthode. Cependant celle-ci tendait à affranchir les esprits à l'égard des éléments opaques, des irrationnels*, les qualités directrices et aussi les mystères de la fol. Elle a beau faire appel à Dieu pour donner la chiquenaude initiale, tout sc passe ensuite mécaniquement, sans pensée dynamique, comme lorsqu'apres avoir un fait mélange d'huile et d'eau, on les voit ensuite régulièrement sc superposer. On conçoit les appréhensions de Bossuet louchant les suites de cette *révolution* cartésienne. Le matérialisme a trouvé sa méthode, Il va la transformer en théorie générale, le *scientisme* du xix· siècle. Les succès de cette méthode, par une méprise inconcevable, serviront la théorie même, jusqu'à ce que le criticisme kantien, mais surtout le* analyses de scs libres disciples (Boutroux. Poincaré, Coumot» Bergson) en aient fortement marqué, jusqu'à l'excès, les caractères artificiels ct prétentieux.

3. *Le philosophisme.* – Le naturalisme * de *['Encyclopédie* cl le philosophisme du xvm· siècle, qui relèvent surtout de Locke, empiriste cl libéral, leur maître à penser*, rendirent explicites les orientations cartésiennes vers le matérialisme.

Voltaire parle d'un Dieu législateur qui lutte contre l'indocile matière; Condillac croit pouvoir tirer toutes nos connaissances de l'expérience et de ses associations; mais il voit pourtant dans la *comparaison* une unité nécessaire qui dépasse le rôle du corps. Le médecin La Mettrie, utilisant certaines théories chère* à Descarte*, écrit *L'Homme machine* en 1748, selon les idées du naturaliste Boerhave; puis il rapproche de l'animal l'homme et la plante. Selon lui, l influence de la fièvre sur nos idées prouverait bien qu'elles sont des états de la matière qui est connue comme étendue, mouvement, sensation. Avec Helvétius, il prône t'utilitarisme qui harmonise les intérêts individuels et collectifs. Le baron allemand d'Holbach, dans son *Système de la nature* (1770), professe que tout est corporel cl en mouvement éternel; la sensation résulte de mouvements imperceptibles et combinés en des cerveaux dus au hasard; lu croyance en Dieu et aux esprits est attribuable à l'ignorance, à la crainte des peuples, non moins qu'à l'intérêt des sacerdoces. – Diderot serait déjà plus volontiers *moniste;* il doute fort que le rapprochement atomique puisse engendrer la somation; celle-ci lui parait plutôt une propriété spéciale, essentielle, de la matière : la vie et l'esprit, à ce litre, seraient éternel*. *Interpretation de la nature,* 1751. Jamais un déplacement moléculaire ne donnera la conscience! *Le Héve de Dulembcrt.* Celle-ci parait répugner à l'étendue. Le mal lui fait rejeter l'existence de Dieu. *Lettre à Mlle Voland,* 20 oct. 1760. A certains moments, il échappe à l'utilitarisme par un Idéalisme inconsistant, parce que son cœur trouve grande joie en ia générosité. *Lettre à Tronchin,* 17 juillet 1772. Le réformateur social pouvait-il admettre, en effet, que la pensée fût sans action sur l'univers? Pourtant il enseigne aussi le déterminisme. 11 avoue ne pouvoir concilier en morale les utilités commune cl particulière; mais on doit malgré tout tenir aux inspirations du cœur. *lettre à Eatconnd,* fév. 1766

Les intuitions religieuses et le pragmatisme de Rousseau, les horreurs perpétrées par les instincts déchaînés durant la Révolution, le besoin d'ordre social fondé sur quelque idéal traditionnel ramenèrent l'opinion au spiritualisme chrétien. Mais, circonstance à noter, Bonaparte, lors des négociations du Concordat, s'attira les remontrances de plusieurs «scientistes· de l'institut.

3e *Le XIX· siècle.* — Jusqu'aux environs de 1885, les sympathies pour le matérialisme gagnent la plupart des hommes de science et même un grand nombre de philosophes que les nébuleuses constructions *a priori* de la métaphysique allemande et je ne sais quel relativisme, qu'enseignerait l'histoire des systèmes, ont inclinés vers l'empirisme.

Corrélativement, c'est vers cette époque, où commence sa défaveur, qu'il pénètre dans les masses populaires. Les progrès des sciences, si marqués au xix· siècle, leurs applications merveilleuses à l'indu*» Iric (vapeur, électricité, moteurs à essence) font croire à certains que chaque conquête nouvelle est faite aux dépens du spiritualisme religieux, legs des vieux âges superstitieux. I.a *biologie* surtout, qui connaît de nouvelles méthodes (microscope, réactifs, analyses chimiques), qui mesure le travail vital par l'équivalent mécanique de la chaleur, qui dispose d'une grande hypothèse, l'évolution, est regardée par beaucoup comme la science capilale qui détient les secret* de l'univers, même social et religieux, ultime théâtre où évolueraient encore les lois de la vie. La biologie s'inspire de deux méthodes, selon qu'elle cède au besoin de *comprendre* ou à celui de *constater.* Le français Lamarck (1711-1829) explique les variations de* êtres vivants par l'action des milieux qui modifient leurs habitudes : il tend à ramener la biologie à une physique. L'anglais Darwin (1809-1882), au contraire, *collectionne* les faits de mutation que favorise la lutte pour la vie. Buffon, le maître de Lamarck, a pu aurl être appelé par G. Lanson. une sorte de Lucrèce en prose.

Cependant, arrivés à ce terme, des penseurs s'inquiètent. Les uns comme Littré, Stuart Mill. IL Spencer, pour des raisons diverses, sc refusent à croire que les sciences, épuisent le donné : au delà s'étend le vaste océan de l'inconnaissable, pour lequel nous n'avons ⧫ ni barque, ni voile · *(positivisme).* D'autre* plus radicaux encore, et dont A. Comte est le père spirituel trop longtemps incompris, déclarent que nos connaissances, produits de la vie mentale des humains, surtout en société, ne valent que pour eux, en vue de coordonner leur* efforts pour exploiter pratiquement la nature et s'entendre entre eux *(pragmatisme).* Nous sommes loin d'un Cabanis, qui. dans *Les rapports du physique et du moral,* 1812, prétendait que le mental revient au physique en tant que connu, et connu par le physique lui-même, puisque ce mental dépend du climat, du sexe, de l'âge, de la nourriture, etc... Le « biologisme · au contraire, par la notion tout évolutionniste de l'intelligence, conçue comme instrument de sélection ct d'adaptation, comme fonction de nos organes, de nos besoins ct de notre milieu, préparait plutôt le relativisme pragma·

thle, *Vagnosticismc* spéculatif La science matérialiste finissait ainsi par douter d'elles-même. D'autre part, la vie morale ct sociale, faite de respect des valeurs, d'admiration, de continuité dans l'ordre, ne pouvait que regimber contre ce · nihilisme des sciences pures, déclarées tout humaines, ct s'abandonner alors aux inspirations du cœur *(romantisme).* D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France.* 19*21, p. 112 sq. Au xix· siècle, le matérialisme sc présente donc comme la conclusion des sciences; mais le positivisme le limite au connaissable, l'évolutionnisme y mêle de la conscience en travail, le pragmatisme le dénonce comme artificiel, humain.

Stuart Mil! semble proche de l'idéalisme qui tenta même H. Spencer. En effet, quelle que soit la matière, nous ne l'appréhendons jamais qu'en nos sensations. Or que sont-elles? et cjuel rapport soutiennent-elles avec les corps mêmes? Et ceux-ci, que sont-ils donc? Pas de réponse absolue à ces questions foncières! Tcnons-nous-cn au donné. Le moi est un ensemble de sensations avec un coefficient intérieur; le non-mol est aussi un système de sensations, mais extériorisées cl stables en leur cohésion.

A. Comte distingue aussi le complexe-objet et le complexe-sujet, même en nous, où ils équivalent au corps ct à l'âme des métaphysiciens. Chacun d'eux a ses lois; on peut donc agir sur le déterminisme humain en leur obéissant, par des conseils, des croyances, etc. Le simple *consensus* entre nos fonctions, voilà le succédané positiviste de Pâme et du moi. L'attrait, l'intérêt oriente nos pensées. Pas de finalité intentionnelle en biologie, mais seulement des conditions d'existence. Science et art restent tout humains (humanisme).

Herbert Spencer, qui toujours garda de sa famille un esprit religieux, juge aussi très courte la philosophie qui réduit *tout* à des particules mobiles; mais ensuite il entrevoit une métaphysique ù tendance panthéiste et mystique. Cf. Boutroux. *Science cl Religion,* p. 100. Le *connaissable* lui apparaît comme une transformation incessante de mouvements dont le rythme est inarqué par l'évolution; mais la *sensation,* ct scs services dans l'adaptation, d'où viennent toutes nos connaissances, est Irréductible aux mouvements. Conscience ct corps ont leurs lois parallèles. Mais ne soyons pas myopes. Les corps ne peuvent être atteints que par nos représentations. Les unset les autres ne sont que les symboles d'une réalité plus profonde et *inconnaissable* que nous approchons un peu, en nous la représentant sur le modèle de notre personnalité consciente. Celle force fait l'unité du monde; les religions se sont en vain épuisées à la nommer et â La ressaisir... Que nous sommes loin du matérialismel Fait précieux ù noter : Darwin professait la plus haute estime pour la philosophie de IL Spencer, qui, â la fin de son *Autobiography* (1901), avoue que les ressources qu'offrent les sciences sont inadéquates au problème religieux, digne pourtant de tout vrai penseur.

IL Taine (1828-1893) croit aussi reconstruire le monde avec des *mouvements-sensations ;* mais cet arlislc.ee moraliste, cet historien épris des méthodes biologiques reste un philosophe inconsistant. Un Ilux cl un faisceau de sensations et d'impulsions, qui vues d'une mitre face, sont aussi un flux ct un faisceau de vibrations nerveuses, voilà l'esprit! » *De l'intelligence,* t. I, p. 69. lit aussi un modèle d'obscurité!... Lequel dépend de l'autre? Si la sensation offre une réalité, agit-elle sur les mouvements? SI non, à quoi bon méditer pour agir" Si oui. qu'est-elle? Du mouvement? alors seul le physiologique est réel. Ce parallélisme monistc n'est ni chair ni poisson.

Les hautes préoccupations métaphysiques d'un Spencer hantent peu Taine, 'tantôt le monde est pour lui une pyramide de lois inexorables, qui s'éclairent elles-mêmes progressivement sur certains trajets des faits cérébraux. Les *philosophes classiques au XIXe siècle,* p. 360. Tantôt ces lois, toutes dérivées de nos sensations, tandis que nous cherchons à utiliser notre milieu, deviennent, selon ce pur empirisme, des mutations mentales darwiniennes, des lois relatives à nous ct à notre usage. Spinoza ou Stuart Mill? Taine oscille de l'un à l'autre, parce qu'il ne sait trouver un moyen terme. Cet homme, qui a écrit : * Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol ct le sucre, ▮ *Hist, de la lit/. angL,* t. i, p. xv, ne peut se tenir dans le scientisme dont l'apparente rigueur l'a séduit. 11 reste malgré cela une âme élevée, un moraliste qui sc soupçonne d'avoir trahi sa vocation : l'honnête homme respectueux des valeurs corrige le raisonneur étriqué.

Au xix· siècle, les livres matérialistes les plus tapageurs nous vinrent de l'étranger; leur défaut général est d'avoir trop facilement oublié, chosecapitale pourtant, la critique philosophique de la connaissance pour l'exposé encyclopédique des sciences expérimentales.

Le zoologiste Karl Vogt (1817-1898) mena le premier la campagne en Allemagne, en insistant sur le rapport entre l'alimentation ct le caractère et les capacités. C'est dans son livre : *La /oi du charbonnier et la science.* 1851, qu'il écrit, en réponse au naturaliste Wagner, partisan d'une foi superposée à la science : « Les pensées sont au cerveau, comme la bile au foie ct l'urine aux reins. »

Jacobus Molc/chott (1822-1893), hollandais d'origine, enseigna la physiologie à Heidelberg, à Turin et à Borne; il Incline vers le monisme paralléliste. < Toute matière est douée de force, pénétrée d'esprit », c'est sa propriété fondamentale. *Pour mes amis,* 1895; édition posthume. Il est frappé par les lois de la circulation de celte matière-force. La chaux phosphatée des engrais passe du froment dans le pain, puis en nos cerveaux; le chimiste qui découvrira la juste proportion des matières organiques chez Fhommc intelligent ct sain, aura résolu le problème social. *Circulation de la Vie,* 1852; *L'unité de la Vie;* discours à Turin. 1862. Comme on le voit, telles étaient à peu près déjà les idées des Ioniens et de Lucrèce!

Mais ce fut le médecin Louis Büchner (1824-1899) <jui donna au matérialisme son manuel : *Force et Matière* en 1852, encore traduit en français en 1907 sur la 17· édition allemande; il procède des idées de Moleschott. La préface du livre instruit le procès des philosophes qui sont dupes d'entités abstraites. Est seul vrai, ce qu'on peut voir. Imaginer, mesurer, peser. Les organes de la vie produisent leurs consensus avec la sensation et la pensée, comme ceux de la machine à vapeur engendrent des mouvements ordonnés. « Les concepts de corps et d'esprit... ne représentent peut-être que deux aspects, deux modes phénoménaux différents du même fond dernier de toutes choses. » Revue *Menschtum,* Gotha, 1889. n· 16. Comme l'observe justement Hbllding. *Philosophie contemporaine,* trad, fr., 1908, t. n. p. 527. c'est confondre deux conceptions: L la pensée ramenée à des mouvements spéciaux. 2. la pensée et la matière, simples aspects, relatifs à nous, d'une réalité qui nous dépasserait. Büchner avoue d'ailleurs, conformément au positivisme, que < l'essence intime de la matière sera vraisemblablement toujours pour nous un problème insoluble ; tenons-nous en donc aux recherches des sciences expérimentales. *Sature ct Esprit,* 1857. Mais comment se résigner à cet agnosticisme?...

La matière ct ses activités diverses est éternelle, extrêmement divisible ct répandue sans fin dans l'espace sans bornes. Une matière sans forces ne s'est

jamais rencontrée, une force sans matière serait sans point d'appui. Chacune d'elles n'a donc pu engendrer l'autre; d'ailleurs la création, la sortie du néant reste inintelligible : Dieu est inutile et l'âme aussi. Les combinaisons diverses de cotte matière-force. en quantités constantes, mais variables en leur arrangement, groupent les complexes-objets et les complexes-sujets. En nous, *dualité:* les seconds doublent les premiers, selon des séries régulières parallèles, 'fout provient du jeu primordial, dans la nébuleuse primitive, des activités physiques et chimiques. La terre en est un fragment dont le géologue retrace l'histoire. Comment est né le plus élémentaire protoplasme? Ce nc peut être que d'un rapprochement enfin réussi entre les particules de mat1ère-force ; autrement, il faudrait revenir à la création qui ferait une brèche dans la continuité du déterminisme. Même origine pour la sensation. Puis par des transformations lentes ct progressives, seraient apparues les diverses espèces végétales el animales. Les hommes sont en continuité avec elles. L'homme tertiaire, que l'on nc saurait manquer de découvrir, fournira les chaînons entre l'animal cl nos préhistoriques. Comme le muscle se contracte ct la glande secrète, ainsi le cerveau pense. Non point que l'on puisse voir ou mesurer la pensée, qui n'est pas un corps, mais une fonction où s'intégrent cl s'ordonnent en unité les activités cérébrales. La preuve en est que la délicatesse de la structure du cerveau, ses multiples circonvolutions et sa richesse en phosphore sont les conditions de la supériorité de notre pensée humaine. Le moi n'est que l'harmonie de cet ensemble de fonctions; aussi change-t-il avec l'âge, le sexe, le climat, la nourriture, etc. La liberté est une illusion comme le mol permanent ct l'âme : nous sommes le *théâtre* du déterminisme bio-psychique. Le bien â promouvoir, en utilisant ce déterminisme même, comme le navigateur utilise le principe d'Archimède, c'est l'harmonie des intérêts. A la mort, l'assemblage bio-psychique fait retour au milieu physico-chimique.— Il est manifeste que cette vaste hypothèse est une *construction* faite dans le but secret de donner satisfaction au *besoin de continuité* de l'esprit scientiste, beaucoup plus que pour se soumettre aux faits : ironie des choses! ce système obéit donc à un idéalisme inconscient!

Un autre médecin Czoblc (1819-1873) approfondit ces théories en y mêlant je ne sais quel romantisme naturaliste qu'il admirait fort chez le poète Holdcrlin. Dans les phases successives de sa pensée éclatent peu à peu les cadres rigides de la matière et du mouvement. *Limites et origine de ta connaissance humaine,* 1865. Manifestement il devine peu à peu qu'il y a plus dans la synthèse active, qu'est la conscience psychologique, que la somme des éléments, surtout chimiques ct géométriques. U regarde le matérialisme comme une méthode, un instrument de travail pour mettre les faits en connexion; mais ce n'est là qu'un point de vue commode el non la révélation du fond des choses. Le spiritualisme lui parait causé par - le mécontentement que nous inspire le déterminisme des phénomènes -; il est donc une faiblesse morale. Au contraire, le partisan du naturalisme accepte de continuer l'univers el de Joyeusement si insérer *(nietzichéisme* avant la lettre). La méthode mathématique nous enseigne à procéder avec clarté; or les éléments psychiques, dont l'ensemble est appelé âme, nc peuvent se ramener aux atomes en mouvements. Il l'avait cru d'abord, en songeant que toutes nos sensati· ns, desquelles dérivent les autres connaissances, exigent des *contacts* ct se présentent comme · volumineuses », ainsi donc il n'y aurait pas de différence essentielle entre les mouvements rétiniens dans la vision cl leur Cheminement Jusqu'à ceux du cerveau terminal. *Nouvel exposé du sensualisme*, 1855. Mais comment passer du mouvement spatial à l'unité de la sensation?... 11 admet donc désormais que, de toute éternité. des groupes d'atomes en vibration furent liés à des sensations : le progrès les rapproche cl les met en marche chez l'homme vers l'accord et l'unité dans lu civilisation (monisme).

During, dans son *Cours de philosophie,* développe ct applique aux sciences morales et politiques les conséquences du déterminisme matérialiste.

David Frédéric Strauss, qui, en sa *Vie de Jésus* (1835), invoquait le besoin de la foi de se contempler en des récits mythiques, passe au monisme d'inspiration darwinienne, en 1872, dans son livre : *L'ancienne ct la nouuclle foi.* En bon Allemand, il nous apprend que la nouvelle religion consiste à reconnaître notre dépendance à l'égard des forces de la nature ct à faire corps avec le rythme universel des choses atteint par les sciences. Niclzche se moqua de celte adoration de la science.

Citons encore Virchow, Burmeister, Lôwcnthal, et aussi les italiens Herzen et Mantegazza; pour ce dernier, pensées, émotions, arts, révolutions « ne sont (pie des transformations de la chaleur solaire ». En Angleterre, Thomas Huxley (1825-1895) cl John Tyndall (1820-1893) se rattachent surtout à l'évolutionnisme.

Voici d'après celui-ci un clair exposé du parallélisme mouvement-sensation. · La formation d'un cristal, d'une plante ou d'un animal est, aux yeux des savants, un simple problème mécanique qui nc diffère des problèmes mécaniques ordinaires que par la petitesse des masses et la complexité des procédés... Tout acte de conscience, sensation, pensée ou émotion, correspond à un étal moléculaire défini du cerveau... de telle sorte qu'étant donné le cerveau, on pourrait en déduire la pensée ou le sentiment correspondant cl inversement... lisse produisent ensemble mais nous ne savons pas pourquoi. » Leur lien reste un mystère; il est empirique. Nous aurions beau connaître en détail les mouvements des cellules cérébrales, nous ignorerions encore pourquoi ces faits si différents sont simultanés. *Revue des cours scientifiques,* 1868-69, p. H ct 15. Il est vraiment trop commode de s'en tenir à ce double fait, sans rechercher sa raison d'être : cet astucieux positivisme escamote le problème sous prétexte qu'il serait Insoluble,

En France, Claude Bernard (1813-1878) fut fort préoccupé de libérer la *biologie* du joug de l'animisme et du vitalisme en vue de montrer sa continuité avec les sciences physico-chimiques : toute certitude, en l'espèce, se fonde sur le plus rigoureux déterminisme que romprait l'âme ou le principe vital. I/irritabilité des êtres organiques el leur coordination fonctionnelle ne sont pas sans analogies dans k? monde inorganique. Certains, ajoute Dastre, son disciple *(La Vie et la Mort,* 1903, p. 238), croient à des rudiments de conscience qui, dans les minéraux attendent une architecture appropriée pour devenir des sensations avec une organisation : c'est là une *hypothèse* en harmonie avec l'idée de continuité demandée par l'évolution. Claude Bernard regarde cependant nos conceptions métaphysiques de la vie comme d'invincibles besoins de l'esprit que l'on aurait tort de mépriser. Mais d'abord, il convient de distinguer el de séparer physiologie expérimentale et philosophie ; ensuite de bien marquer l'équation humaine, émotionnelle, qui caractérise les certitudes de la seconde. · 1/idée directrice » est un besoin de notre esprit quand il veut penser la vie. *Leçons sur les phénomènes de la oie,* 2· édit., 1885, p. 54, 396; *Reçue scientifique,* 1877, t. n, p. 337,513.-- Charlcs Richet écrit, lui, que l'âme est une fonction du cerveau cl la liberté une illusion, bien signalée

chez les hypnotisés qui croient être libres, alor» qu'ils agissent sous l'influence d'une suggestion. Les réactions, puis les réflexes ct les réponses adaptées provenant de l'irritabilité, enfin l'apparente finalité chez les vivants sont dus à la sélection naturelle, *Essai* r/e *psychologie générale,* 2· édit , 1891, p. 171 sq. Citons encore le physiologiste Jules Soury (18-12-1915), pour lequel ht diversité des êtres revient â une différence d'architecture atomique, */trémaire du matérialisme,* 1881; la conscience serait un simple épiphénomène, *Système nerveux central,* I. n, 1899, p 1798. Patriote fervent, · clérical » même, il voyait dans Je culte catholique notre milieu déterministe naturel, où nos « vouloirs > trouvent leur équilibre synchronique. Le médecin J. Plogcr ramène toutes nos connaissances à des transformations de sensations, ct celles-ci â des vibrations intra-cellulaires qui paraissent tendre vers l'harmonie. *La Vie el la Pensée,* 1893.

En accord avec l'américain Jacques Lœb, son émule, le biologiste Félix Le Dantec (1869-1917) tente de pousser â fond la mécanique des atomes. Tout d'abord, il nous rappelle qu'en toute élude la biologie donne le dernier mot, puisque l'intelligence relève de l'organisme cérébral. *Science ct Conscience,* 1908, p 6. Aucun finalisme n'est recevable, puisque même les faits organiques sont soumis à la mesure ct ▮ sont susceptibles d'une narration mathématique ». *Ibid.* La vie sur terre a succédé au règne inorganique, donc elle en vient par transformation, autrement il y aurait miracle. *Crise du transformisme,* 1908, p. 21. Il ramène les organismes compliqués aux lois des vivants Inférieurs qui sont d'ordre physico-chimique. Il n'y a qu'une chimie pour les corps bruts comme pour les vivants. *Encyclopédie Larousse,* avril 1898, p. 358. (Ccd est fort équivoque, comme on le montrera plus loin : la finalité de l'âme dirige les mouvements vitaux sans troubler leur quantité atomique cl énergétique, la même en chimie physique et biologique.) La matière a la propriété de penser; celle-ci d'ailleurs est seulement témoin des mouvements, sans jamais les influencer *(Épiphénoménisme),* Tout se passerait exactement de môme dans In nature si cette propriété était absente. *Traité de biologie,* 1902, p. 175. < Nous sommes tous des pantins soumis au déterminisme. * *Les Limites du connaissable,* 1901, p. 81. Notre personnalité n'est autre chose que la somme des consciences élémentaires des atomes. Ni bien, ni mal. ni responsabilité morales, mais seulement des habitudes mécaniques héritées des aïeux, habitudes accompagnées de paix ou de remords, selon qu'elles sont en synchronisme avec le milieu social. L'assimilation chez les vivants résulterait des mouvements rythmiques de ceux-ci qui .s'imposeraient aux aliments digérés. Mais comment vivre avec des conceptions aussi désolantes? La foi religieuse viendrait donc les contredire chez tous les hommes ou à peu près. Le Dantec hd-méme, hors du laboratoire, nous rapporte Élisabeth Lcscur, se montrait fort sensible â la beauté des choses, à la délicatesse des sentiments cl même à la grandeur des pensées chrétiennes. Dans ce Breton, constructeur de cosmogonies (D. Parodl, *op. cil.,* p. 51, ct Yves Delage, *Année biologique,* 1902, p. i.vn), il y a toute une mystique naturaliste qui adore les jeux têtus des atomes cl des nombres, comme s'il contemplait l'océan de l'être!

En Sorbonne, lit. Habaud explique les vivants comme des ensembles de faits en équilibre instable, par suite de leurs échanges de mouvements mécaniques avec le milieu. *Éléments de biologie générale,* 1920. .Marcel Boll ne volt partout que des types spéciaux de mouvements rythmés qui assimilent progressivement leur milieu â ce rythme : ainsi tel cristal, tel végétal façonnent les éléments de l'cau-mère ou le carbone ct les nitrates à leur ronde atomique *La science et l'esprit positif chez tes penseurs contemporains,* 1921, p. 129.

Cf. surtout Albert Ijing/·, *Histoire du matérialisme, 2* vol,, trad, fr., 1877-79; P. Janet, *Is matérialisme contemporain en Allemagne,* 186-1.

HL ΛPPHéCTATION CKiriQVE ou mat i'.r j ausme, — Le caractère souvent peu salslssable et mouvant du matérialisme est la meilleure preuve de son impuissance â rejoindre le donné, â s'ajuster avec nos expériences. Il finit par voir dans les corpuscules élémentaires des sortes de virtualités en puissance qui attendent leurs conditions d'existence pour faire apparaître la vie, la sensation cl la pensée : ce qui est proprement le *monisme.*

L'atome géométrique, tout «intellectualisé *, de Descartes est manifestement un concept abstrait, incapable, par exemple, de rendre compte des faits de résistance, d'impénétrabilité, de masse atomique, etc.

Hammer les forces au pur mouvement local est commode pour l'imagination ct l'application de mathématiques au donné; mais c'est un pur procédé.

Identifier la matière et la force reste peu clair, puisque la matière s'ofïre d'abord comme étendue, multiplicité, indifférence, el la force, au contraire, comme une source d'unité ct de distinction spécifique.

A plus forte raison, il est choquant de faire de la pensée une vibration, ou bien son produit, ou bien encore son accompagnement inconnaissable et sans réelle efficacité dans notre monde.

Pour échapper à ces inextricables difficultés, le positivisme croit pouvoir se limiter au domaine de l'observable et faire appel ensuite aux intuitions du cœur, aux réactions spontanées de la personnalité complète, en présence de la beauté, en relation avec la famille cl la cité : à sa manière, il nous dit donc combien le matérialisme est court de vues ct combien il mutile les êtres humains!

Laissant certaines considérations pour la critique du monisme, voici le plan que nous suivrons : 1. L'être matériel offre dans son unité une dualité d'éléments. 2. L'âme ct le corps dans l'homme se présentent comme deux réalités distinctes bien qu'intimement unies.

/. bvaut fi bE L'ÈTRE MATÉRIEL. — 1· Caractère artificiel du déterminisme mécanique, — Il nouspropo.se une métaphysique faussement parce des dépouilles de la science, en vue de fournir â l'esprit une explication claire, capable d'unifier toutes nos connaissances; il ramène les variations de la nature, chaleur, combinaisons, vie, conscience, à des variations de quantité au glissement d'un point le long d'une ligne, constaté par le baromètre, le manomètre, rtc. Toute pensée spiritualiste représenterait une foi d'apeurés en face des brutalités du système matérialiste.

Il est juste de chercher le biais par où les faits sensibles peuvent être mesurés el calculés; mais on nous dupe avec un procédé, qui, loin d'épuiser le réel, n'en livre qu'un aspect. Considérés d'un certain point de vue, les phénomènes paraissent des métamorphoses du mouvement, des engrenages sans fin. Mais, en vérité, chaque mouvement est dirigé, discipliné, obéit aux lois de chaque être, atome, corps, vivant végétal ct animal, etc., à leur particulière individualité : quantité el qualité caractérisent les êtres matériels. Les vivants, par exemple, se dépensent a élever des énergies à un certain potentiel, comme le jardinier qui porterait de l'eau au réservoir qui alimente son moteur, mais en les *coordonnant* selon leurs besoins. La feuille, comme le muscle, assimile â cct effet du carbone, mais chacun â sa manière. L'âme humaine, principe de vie, n'ajoute rien aux quantités d'énergie, mais se contente de les diriger du dedans, parce qu'elle ne fait *qu'un sujet substantiel* avec son corps.

Les mécanistes, semblables en cela aux « réaux » du Moyen Age. réalisent les lois qu'ils croient deviner, c'est-à-dire des abstractions, en nous présentant, tel 11. Taine, l'univers comme une pyramide de lois mathématiques. Depuis une trentaine d'années surtout, savants et philosophes ont dénoncé le caractère commode et conventionnel de cette construction, à tel point que cette réaction a connu de graves excès, puisque certains ont même prétendu que toute loi ne serait qu'un décret libre de l'esprit humain. Mais dégageons-nous de l'hypnose scienti liste, sans nier la science et tomber dans le « fortuiti sine ·.

Laissons le conceptualisme pour garder le réalisme modéré de saint Thomas : il nous délivrera de ce déterminisme où sc trouve transposé l'antique Destin M. Boutroux, dont le « contingentisme » sut s'assagir, ci. *De Vidée de loi naturelle.* 1894, dès 1867, à Heidelberg, avail été frappé par ce fait que Socrate ne fut pas un *produit* mais un *initiateur.* Les sciences, loin d'être le pur décalque des choses, représentent en vérité *la oie de l'esprit* qui trouve sa joie à déchiffre l'apparent chaos, en y introduisant ses soucis d'ordre cl de lois. Une bonne observation est déjà une vue de l'esprit, une généralisation bien fondée, puisqu'elle est mise en relation avec un ensemble. Les faits doivent avoir un sens tout de suite; jamais par eux-mêmes ils ne façonneront une pensée. « Un fait scientifique est tout autre chose qu'un fait brut. .Entre les deux s'intercale une élaboration intellectuelle : une conception générale et un système de mesures. › 11 est, en vérité, au sein de la nature un ordre profond et souple, que la physique se contente d'approcher. P. Duhcm, *Physique de croyant,* p. 9; *La théorie physique,* 1906, p. 223.

Les sciences nous disent l'effort de l'esprit pour saisir l'insaisissable, pour ramener le multiple à l'un, et Je changeant nu permanent : les types et les lois. Jamais elles ne coïncident avec la nature même; et pourtant elles restent vraies, puisqu'elles en expriment une face pour nous, les fonctions durables, et qu'elles la rejoignent dans la pratique. Chacune d'elles, à son point de vue, jette son coup de filet pour ramener le permanent à travers l'espace et le temps; elles indiquent les *procédés* par lesquels notre esprit parvient à s'assimiler les choses et les êtres.

La *logique* suppose au préalable la répartition des êtres en genres et en espèces, une universelle parenté, entre l'esprit et les choses, un monde intelligible et ordonné pour la déduction : voilà pourquoi S. Mill, au fond, y répugne. D'ailleurs de ce que Wellington ne puisse s'affranchir des conditions générales de l'humanité, il ne s'ensuit pas qu'il ne lui reste pas beaucoup de marge pour sa liberté.

Les *mathématiques,* qui ne voient dans la nature que de la quantité homogène et mesurable, traduisent nos soucis de calculer, une adaptation des choses mêmes à notre pensée claire à limites précises. Ü

La *mécanique* représente le caractère sous lequel il faut bien envisager le monde pour que les lois mathématiques puissent s'y appliquer. Incapables de mesurer les causes, les forces, les qualités et leur mutations mêmes, nous prenons habilement un biais en mesurant l'espace parcouru, selon un temps fixé, le tout à l'aide d'unités conventionnelles.

Appliquées à la *physique,* à la *chimie* et àja *biologie,* les lois mécaniques laissent échapper l'anatomie et la physiologie spécifiques des êtres : atomes, corps simples et composés, végétaux et animaux si divers, leurs habitudes spéciales régulières et stables, la fixité ou l'hérédité du type de chacun d'eux. Elles omettent que tout dans l'univers *a un sens défini,* depuis l'eau qui coule, le blé (pii mûrit et l'homme qui vieillit. l-a preuve, c'est que les phénomènes demeurent *irréversibles ;* ils ne pcuvenf£rebrousser chemin; quand l'électricité redevient chaleur et mouvement, les conditions ont changé Une finalité, Immanente au moins déjà, conduit les êtres; or ce *sens spécial* des choses est absolument inexplicable, selon le mécanisme qui ne veut voir partout que de simples* changements de place. Loin de traduire de manière exhaustive le réel, il n'en est qu'une adaptation pour nos calculs, adaptation, dont ce réel offre d'ailleurs le fondement : *scientia formaliter in mente, fundamentaliter tantum in rébus.*

Voici de l'eau (pii passe de 25e à 50·, un ouvrier <|ui abandonne 10 calories : peut-on dire que la chaleur de l'eau *a doublé,* comme le mercure a doublé en espace gradué parcouru? ou que les échanges vitaux de l'ouvrier sont *identiques à l'espace* de dix mètres en élévation do 425 kilos?... Ne prenons plus des symboles commodes - qui faisaient dire ironiquement à IL Poincaré que, seuls, grand public et lycéens croyaient encore à la physico-mathématique pour la photographie de l'univers.

« On a voulu réduire à des actions mécaniques cl au pur mouvement tous les phénomènes physiques et chimiques, même ceux de la vie et de la pensée.. Admettons que tout phénomène soit lié à un mouvement... 11 n'y a pas pour cela identité entre le phénomène et le mouvement... 11 faut donc abandonner cette substance vidée de toute espèce de qualités, dont le mouvement devrait rendre compte. » Jules Tannery, *Science et philosophie,* 1912, p. 4, 5, 6

On ne peut meme dire avec E. Meyerson, *Identité et réalité; De l'explication dans les sciences,* que la marche du divers à l'identique suffise à définir la compréhension intellectuelle. Elle proclame en dehors d'elle la diversité, qu'elle est cependant bien obligée de ramener, par procédé mental, à l'identité, tels : hommes, mammifères, animaux. Elle doit reconnaître la réalité de la *qualité,* qui n'est pas « scientifique » pourtant. « Comprendre, ce n'est pas simplement dénaturer la qualité pour la transformer en quantité, dire que rien ne se passe, que le monde a oublié d'exister. La raison ne nie pas la réalité, elle la légitime. Elle ne nie pas les originalités, elle les reconnaît.» Il Delacroix, *Le langage et la pensée,* 1924 p. 440. Le matérialisme identifie follement la science à la nature totale.

2· *Unité substantielle de la qualité et de la quantité.* — Le xx· siècle conciliera qualité et quantité dans un intellectualisme sagement compréhensif : il y a au sein de la nature des activités spécifiques et non mesurables. coordonnées en chaque individu Au lieu d'être un produit tardif et dont l'efficacité serait illusoire, le sens de l'ordre, l'attrait des causes finales est n l'origine : en dernière analyse la pensée a le gouvernement du monde. Les lois mécaniques sont l'explication prochaine, mais non profonde cl dernière.

D'abord comment la pure étendue suffirait-elle à expliquer l'impénétrabilité, l'inertie, la variété des propriétés des corps? Une portion de l'espace n'a rien en soi (pii puisse s'opposer a ce qu'une autre portion de l'espace coïncide avec elle. Elle est Indifférente au repos comme au mouvement. Ello ne rend pas compte de ce fait que tel corps est plus difficile A mouvoir que tel autre. A aucun litre, elle n'appelle le mouvement; aussi Descartes attribue-t-il à Dieu la chiquenaude initiale. Nous ne pouvons donc penser la matière sans l'imaginer pourvue d'appélltlons inconscientes, de *forces.* Or la force n'est visible ou mesurable qu'en scs manifestations ; c'est de notre conscience qu'elle semble bien sc rapprocher. · L'idéal vers lequel tend la physico-mathématique, écrit E. Meyerson, c'est la possibilité de déduire les êtres divers, des positions relatives de corpuscules homo-

gènes. » Mais comment déduire du simple édifier: *eau* — qui provient d'un combustible cl d'un comburant - qu'il devra éteindre le feu. Et les six étamines de la giroflée, el les pétales tuyautés du dahlia, cl les phases d'un embryon, et l'ambition d'un Napoléon? .. Le *devenir* surtout : voilà le cauchemar du mécanisme. On ne peut le déduire *a priori,* il contient du *nouveau.* Qui déduira de l'architecture atomique une mutation brusque, à plus forte raison les Inventions du génie humain? Du carbone de l'air, d'abord assimilé par l'action chlorophyllienne, à la chair du mouton, cl à celle de mon corps, organe vivant d'une sensation, il y a bien autre chose que des rondes nouvelles faites des mêmes danseurs!... *Imaginer* le devenir, c'est le ramener à l'espace homogène, c'est le nier. L'invisible, le non mesurable est au cœur des êtres. Meyerson. *De l'explication dans les sciences,* t. n, 1921, p. 319. Le mécanisme devrait aboutir A l'impasse de l'*identique* et de *l'immobile.* On *n'imagine* pas la causalité : elle est une qualité occulte. Des roches éruptives aux prêles gigantesques, aux nummulites, aux poissons, aux reptiles et aux oiseaux, etc., ilyailu nouveau que la pure juxtaposition atomique n'expliquera jamais. Pour comprendre l'évolution, o.i commence par se donner un *certain mécanisme;* puisqu'il n'est pas quelconque A l'origine, c'est donc que les dés sont pipés, la finalité est impliquée déjà. C). Hamelin. *Essai sur les éléments principaux de la représentation,* 1907, p. 281.

L'unité manifeste du vivant — même monocellulairc — en sa structure et scs fonctions, son aptitude à sc réparer, à reproduire son type, quelle autre pierre d'achoppement ! Tous les organes contribuent A la vie commune et sont solidaires; si l'un d'eux joue mal son rôle, tous les autres en souffrent. De simples corpuscules juxtaposés offriraient-ils jamais une telle *coordination?* Considérons, par exemple, ce fait frappant dans l'évolution du < cerf géant ▮ de l'époque quaternaire, dont les bois atteignaient jusqu'à 3 m. 50 d'envergure et alourdissaient fort la tête. A chaque étape de leur croissance dans l'espèce, ils ont exigé un crâne plus épaissi, un renforcement des vertèbres cervicales et des ligaments, etc. · Tout sc tient de façon obligatoire sous peine d'impossibilité de vivre. » Cuénot, *Genèse des espèces animales,* 2· édit., 1921, p. 291. A quoi bon parler des communications nerveuses et de l'action régulatrice des hormones »? Expliquera-t-on la victoire de la Marne par les lignes télégraphiques et les agents de liaison?... M. Guilleninot regarde la vie comme le résultat de mutations utiles, ducs au *hasard,* et ensuite, conservées. L'évolution résulterait de myriades de hasards heureux; et on appelle cela : *science positive ! La Matière et la Vie,* 1··l·.·,

Le vivant répare ses organes; par exemple, Il y a néoformation des globules sanguins, des glandesel des cellules épithéliales de l'intestin; l'escargot régénère scs tentacules et sa bouche; avec un tronçon l'hydre d'eau douce régénère son corps entier. Le vivant lutte contre les microbes pathogènes el secrète A propos des antitoxines. Expliquer la fièvre parle sens de l'adaptation des organismes qui luttent pour surmonter un obstacle, c'est déjà faire brèche au mécanisme. Le vivant dans un milieu trop chaud sc refroidit, par exemple, par sudation; dans un milieu trop froid, il se réchauffe, par exemple, par grelottement, pour maintenir sa température *optima,* tandis que le minéral simplement subit celle de son milieu.

L'analyse chimique et l'observation microscopique ne décèlent que de minimes différences entre les cellules mères ou *crufs* des diverses espèces. Et cependant l'un d'eux devient une algue, un autre, une éponge, un autre, un poisson, etc. C'est donc que ccs *cru/s* différaient déjà autrement que par leur édifice particulaire et que quelque « idée directrice », selon le mot de CL Bernard, a conduit le développement. Chaque cellule nouvelle ne laisse filtrer dans son protoplasme que les éléments utiles A son fonctionnement; elle combine sa structure avec celle des autres pour former, ici un œil, là un organe de Cortf, etc l-c vivant parait dominé par un progrès futur vers lequel il s'achemine comme vers la réalisation d'un plan. Dastre, *La Vie et la Mort,* 1903, p. 165 sq. Mais un plan, une idée, pour devenir une *cause* doivent être réali tés dans un sujet actif : *revoici ta qualité.* Le végétal trouvant sur place sa nourriture s'y fixe; mais l'animal, qui doit la chercher, dispose d'un système scnsori-molcur installé sur ceux de la respiration, de la digestion, etc. Bergson, *L'Evolution créatrice,* p. 136.

Voici selon un mécaniste l'explication du stade *gastruta* :< Les cellules de la *morula,* ayant cédé a leur point faible aux poussées extérieures, s'invaginent, puis soudent les extrémités de ce conduit : voila donc une sorte de petite outre!... Le cristallin sc forme toujours face à la rétine; si elle se déplace 11 la suit et la prolonge; mais celte apparente finalité trouverait sa raison dans les chocs des sécrétions rétiniennes sur le cristallin!... L'araignée se jette sur la mouche comme la pierre s'enfonce dans l'eau!...» Ét. Rabaud, *Éléments de biologie générale,* 1921.

Mais M. E. Meyerson répète A juste litre : ‹ Ce n est pas avec des combinaisons de l'espace, extension, réduction, déplacements, chocs que l'on rendra compte de la régularité des faits biologiques. Qu'aurait-il pu sortir de cette homogénéité totale primitive?· Op. *cit.,* t. ï, p. 265 . Si, comme l'avoue M. Rabaud, « l'unité fonctionnelle définit l'individu », p. 77, si chaque événement vital est conditionné par l'ensemble, comme il le conditionne, p. 255. 261. on n'expliquc pas cette solidarité par les simples affinités chimiques des vivants, pas plus que les associalionistes n'expliquent l'unité du moi par la juxtaposition des états de conscience. Quant le mâle de la mante religieuse s'accouple avec la femelle » mûre » et non avec une autre, quand l'araignée *astia viltala* danse devant sa femelle, quand un lièvre s'arrête et se dissimule, etc., il ne faudrait voir qu'une mécanique • contraction de leur sarcode -, sous l'action des chocs!... Puis, enfin, on préfère avouer que cela déplace les lois mécaniques *connues...*

M. Edin. Perrier, pour éviter la cause finale, sc débat en des difficultés analogues. *La Terre avant l'histoire,* 1920. Les laboratoirse ont fait la synthèse de l'urée et des sucres; mais l'urée « biologique », observerai-je. est en continuité fonctionnelle avec toutes les opérations solidaires du vivant. L'urée, d'ailleurs est *une issue* du cercle vital, et non la vie, pas plus que les cendres et la fumée d'une bougie ne sont la lumière même. Pourquoi précisément l'œuf, en sc nourrissant» reproduit-il le type des parents? p. 102. Quel rapport entre mouvements cl joie, douleur, jugement cl choix? * ('.'est le secret de l'avenir. » p. 396. Réponse vraiment commode!... On nous dit que le *besoin* de voir plus loin a encourage la station verticale, parce que « l'esprit a toujours dominé la matière, si paradoxal que cela paraisse », p. 336. Etrange philosophie A tiroirs qui réintègre Ici la finalité et la qualité directrice et revient au *monisme.*

Selon M. Goblot, *Traité de Logique,* 1918, la convergence fonctionnelle du cœur, des poumons, du foie el des reins se ramènerait A une *convenance complexe :* en suivant leur propre déterminisme, ces organes se renconlreraient... Mais n'est-ce pas à la fois, réplique M. Parodi, *Philos, cont. en Erance,* p. 100, admettre en formule la finalité pour la nier de fait? Car, c'est précisément celle convenance solidaire qui est le nœud du problème. M. Goblot parle

encore de la *finalité du besoin* qui trie, choisit, oriente, p. 365; fort bien! niais si nous retrouvons vn scs créations dc l'ordre, des lois, n'aurons-nous pas le droit de conclure à la suprématie dc la qualité sur la quantité, dc l'esprit sur la matière? «C'est l'attrait d'un idéal qui meut les forces dc l'univers, toutes psychiques en leur fond · farodi, p. 195, 491.

Expliquer l'œil. Pasteur ct saint Vincent de Paul par des mouvements qui s'entrechoquèrent par hasard heureusement, c'est obéir â une théorie préconçue : tel est le *mécanisme.*

Lu qualité donne à la quantité l'unité cl la direction qui lui manquent; elle est invisible, elle échappe à la mesure, elle ne fait qu'un seul sujet avec la quantité, à laquelle elle n'ajoute rien. Des journaliers bêchent une vigne, ils n'exercent que des énergies physiques ducs à la respiration ct à l'assimilation ; leur volonté sc contente dc les diriger. Corps el âme sont consubslant tellement unis cl non pas sondés; au pied dc la lettre, l'âme n'agit pas *sur* le corps, ou inversement, car ils ne font *qu'un* sujet et non pas deux êtres accolés. Comme la pensée est qualité pure, les modifications quelle subit (dans les phases de la décision) *sont qualitatives,* celles qu'elle transmet le sont également. Dans le mouvement, elle laisse intacte la quantité et change la direction. Elle n'aborde pas l'être par sa surface extérieure; elle le saisit parce qu'il a dc plus profond : c'est à leur source qu'elle s'empare dc scs forces... Cet empire de la pensée sur la force, la conscience l'atteste, son témoignage est irécusable. ▮

M. Counilhne, S. J., *La liberté el la conservation de l'énergie,* 1896, p. 236, 237; Dc Munnynek, (). P., *La conservation de l'énergie et ta Uberti morale;* Bergson, *L*évolution créatrice,* p. 37. 83. 74; Driesch, *La philosophie de l'organisme,* 1922.

Si l'on voulait pousser plus avant l'étude métaphysique des cires matériels, il faudrait reprendre les théories aristotéliciennes dc la matière ct de la forme, de la puissance et de l'acte. La matière est déterminée par la forme pour constituer un sujet avec des propriétés spécifiques; celui-ci est singularisé dans son espèce par la disposition de ses éléments physiques, sa quantité. A aucun moment les phénomènes ne surgissent du néant pour s'y perdre encore sans lien, comme des météores évanescents. Dans les changements accidentels, la substance fait la continuité entre Ici étals successifs; dans les changements de nature, la matière prime ou nue (ou celle-ci déjà déterminée, selon d'autres) servirait dc lien entre les deux espèces dues à la succession des formes substantielles. Cf. Tonquvdcc. *Revue de phil.,* 1921, 22, 23; Voisine, *ibid.,* 1922, p. 586 sq. Ce n'est pas l'imagination qui doit interpréter ces formules, mais l'intelligence, qui, à des faits donnés, cherche une raison suffisante.

//. DUALITÉ bL L'AME ET DU COUPS DANS L'HOMME,

1 *La théorie épiphénoménislc.* Selon le matérialisme contemporain, l'évolution aurait fini par engendrer la conscience psychologique, la pensée. Dieu même, qui ne serait qu'un pur idéal; comme si l'évolution était une *cause,* un facteur, une force proportionnée à ce résultat, alors qu'elle est seulement une *Ini* qui exprime *comment* certains êtres se feraient transformés. Qui plus est. la conscience accompagnerait le mouvement, mais ne jouirait d'aucune efficacité!

Reconnaissons d'abord un certain parallélisme entre le système nerveux et la conscience. Tous deux vont cause d'unité, de liaison, t ne sensation exige une réaction active dc l'un ct l'autre. Il y a action et réaction des centre-s nerveux entre eux, comme de l'imagination, de la mémoire, de l'affectivité, etc. En certains cas, les centres inférieurs (· polygone » de J. Grasset) se rendent Indépendants des centres supérieurs. comme certains actes s'accomplissent l ors du contrôle dc la conscience, tels les actes île certains névrosés. Les neurones sont pourvus do fibre.» afférentes cl efférentes; n'est-ce pas une image de la conscience à la fois passive cl active? Le courant nerveux est plus lent ù mesure qu'on se rapproche de l'écorce grise; ainsi la réponse con dente met-elle plus de temps à s'élaborer que l'inconsciente. Plus le système nerveux est compliqué, plus rich· est la conscience dans l'échelle des êtres. En privant dc certains centres les animaux, on voit corrélativement baisser leur vie psychologique. Cette vie gagne chez l'enfant avec, le revêtement progressif des centres inférieurs par le cerveau terminal. Allons-nous donc conclure que la conscience n'est que l'image, le double, l'étal parasite du système nerveux?

Rappelons de nouveau que l'âme vivante cl capable de .sentir ct de vouloir sc contente d'orienter les énergies physico-chimiques, sans jamais y ajouter. Selon le *principe d'inertie.* tout mouvement est précédé d'un autre mouvement, son antécédent régulier. sa cause *(partielle,* oui). Les phénomènes biochimiques du cerveau ne se métamorphosent pas en sensations pour dépenser leur énergie physique. Une vibration cérébrale a toujours comme condition cl comme conséquent un autre mouvement. La quantité d'énergie dépensée se retrouve, sauf déperdition dc chaleur, dans l'effet, qui est cause ù son tour. Ainsi le veut le *principe de conservation dc l'énergie.* C'est-à-dire, au fond, que ce qui se retrouve sous forme de quantité, est accompagné de son doublet qualitatif, sensation, image, etc. Le *principe dc continuité fonctionnelle* nous Invite donc à écarter comme invraisemblable une rupture de celte continuité physiologique par la conscience ct le vouloir.

Evidemment on peut ne pas regarder ccs principes comme absolument démontrés; mais cependant nous courrions gros risque à fonder notre spiritualisme •sur leur négation. Nous devons reconnaître d'abord que parler d'action du physique sur le moral et inversement rappelle vraiment trop la juxtaposition de l'âme ct du corps, selon Descaries; ce n'est vrai qu'au point de vue de la grosse analyse ct de la métaphysique vulgaire. Physique ct moral s'unifient en réalité dans le même sujet substantiel, comme la quantité ct la qualité. Dans les états *sensibles,* sensations, images, souvenirs, désirs, physique el moral agissent synergiquement, comme les fondions du composé humain; ce n'est que dans les états *spirituels, pensées* intellectuelles el morales, (pie le mental joue son rôle à part; encore est-il toujours plus ou moins *accompagné* d'images sensibles, et par conséquent d'étals somatiques. Mais les matérialistes qui ignorent Ain foisccs concessions el ces distinctions, prétendent ne retenir cpie la réduction du psychique au physique.

Pour répondre A leur théorie, il convient donc d'établir quelques conclusions.

1. *Le psychique est distinct du physique.* — Le système nerveux n'offre qu'une analogie grossière avec la conscience : celle-ci se développe dans le temps ct l'autre dans l'espace; ils diffèrent comme étendue et non étendue. Une coupure, la digestion, l'innervation autant de faits localisés ct mesurables : ainsi on trace le graphique d'un pouls fiévreux, on situe une céphalée où la tête paraît comme emprisonnée sous un casque. Mais la douleur, *a fortiori* l'appréciation de celle-ci cl de <cs causes, n'offrent en elles-mêmes, ni couleur, ni forme rondo ou carrée. Seuls leurs côtés organiques, et notre manie invétérée dc tout considérer du point de vue des objets juxtaposé dans l'espace, pourraient nous faire illusion.

Les états corporels s'enchaînent selon des lois

fatales; il en est tout autrement des riais dc conscience; souvent entre eux. •/intercalent des hesitations ct des choix. Si je nie suis blesse, J'évite désormais tel mouvement maladroit. Saint Ignace d'Antioche se réjouit, a rencontre des païens, d'être broyé par la (lent des lions, nu Colisée On peut mourir par suite d'avarice.

Leurs métamorphoses s'opposent. Les états physiques Offrent toujours les même· conséquents élémentaires, par exemple, dans In digestion, l'assimilation. Au contraire, que reste-t-il d'une habitude même corrigée? Dans la Jalousie, comment retrouver l'amour et la joie qui l'ont cependant conditionnée?

Les uns sont connus par l'intermédiaire des sens, dont certains Instruments accroissent la portée et la précision, ils peuvent être observés par plusieurs personnes à la fols; tandis que les autres .sont connus directement par celui-là seul (pit les éprouve. Le médecin entend le sifflement du poumon, mais c'est le malade qui ressent son malaise.

Seuls les états mentaux peuvent persister cl durer, tels, un caractère, une habitude, une impression profonde une fois éprouvée, des souvenirs anciens; alors que les étals physiques sont sujets au perpétuel écoulement. Mais surtout, ils se voient, deviennent clairs pour eux-mêmes dans une multiplicité parfaitement ramenée' à l'unité de la conscience cl du vouloir. Pour conserver l'honneur, rester fidèle au devoir (états psychiques), les hommes sacrifient, par la mort préférée. toute la file des phénomènes corporels. Mais à quoi bon insister? Au fond, nul ne peut contester ccs faits manifestes.

I nc théorie physiologique et périphérique prématurée des émotions a aussi pu servir aux épiphénoménistes. La joie ne serait que la conscience cérébrale d'une certaine légèreté de la vie due à une active circulation sanguine, par exemple, et la tristesse cette même conscience de notre pâleur et dc noire dépression physique. Mais mm, l'élément psychique, ici, cause l'état somatique et *persiste pour faire avec lui partie intégrante* des émotions. Le frisson exprimera ainsi la peur ou l'admiration : cela dépend des pensées. L'état nerveux persiste, alors que l'effroi a cessé. D'ailleurs il convient de distinguer les émotions *sensibles* des *spirituelles.* Cf. Lange, *Les émotions,* trad. Dumas, 1907; Sollier, *Mécanisme des émotions,* 1905; Dumas, *Traite dc psychologie,* I. î, 1923.

2. *Le psychique n'est pas une fonction pure cl simple du cerveau,* — Fonction signi lle en physiologie I étal d'un organe en activité; or l'organe étant matériel ne peut offrir qu'un changement de forme ou de place : dans la sécrétion d'une glande, la contraction d'un muscle, le courant nerveux; donc la conscience reviendrait à une configuration, à un déplacement spatial.

Cependant on aurait beau faire la sommation des vibrations corticales, on serait loin dc retrouver comme synthèse la conscience, elle est d'un tout autre ordre. Elle n'est pas dérivée, elle est première; car sans elle, le monde matériel lui-même, serait pour nous comme s'il n'était pas; elle offre des caractères essentiels qui font antithèse avec ceux de la matière. Bien que liée aux fonctions organiques, elle reste autre. Pour éprouver la multiplicité locale du contact, du poids, de la cou figurai ion, de la couleur, du son. de la saveur cl des odeurs, elle est unie à des organes, multiples en parties, mais par elle *unifiés,* (.'est pourquoi toute connaissance *sensible* offre un caractère *mixte;* mais ce qui proprement s'exprime dans la coiucicnce est *qualité pure.*

3. Le *psychique n'est pas du mouvement transformé.* Celle métamorphose mythologique du physique en psychique contredirait évidemment les principes précités de conservât ion de l'énergie, etc.

D'ailleurs telle lecture, tel paysage, telle audition provoqueront les réactions le. pins opposées sur les divers cerveaux humains; tandis que des mouvements engendrent d'autres mouvements très déterminés. On mesure un mouvement, on peut savoir où il commence cl finit; au contraire les états mentaux sont fluides, sans contour, nets, fondent les un:» dans les autres» jamais on ne peut songer â les Juxtaposer. Quand débute· au juste, un amour naissant? Dans la mélancolie du souvenir, comme dans une délibération, tous les états sc compénèlrcnt, déterminent le ton dc l'ensemble cl sont a leur tour colorés par celui-ci. Toujours les mouvements n'offrent, au contraire, que juxtaposition, composition, localisation. On ne peut mesurer la sensation que par «es concomitants physiologiques. Ceux-ci croissent, comme dans l'effort qui met en jeu de plus en plus dc muscles, dan* le son qui parait emplir le crâne, dans le volume de voix, rtc Parler de douleur même qui croi ».c, d'effort plus grand, revient à une sorte de *métaphore* dans laquelle le psychique est désigné par l'intermédiaire du physique. Par ailleurs ne disons-nous pas une âme profonde, un esprit vaste? Oui, mais ce sont là des comparaisons abrégées. Une grande douleur colore dc sa tonalité affective nos pcnsées,*nos espoirs, sans lin: mais comme la vue nous a accoutumés aux contours nets, aux diet faction» tranchées, nous sommes inclinés à l'imaginer croissant en quantité, alors que l'émotion change, dans une tonalité cons tante, par le fait qu'elle empreint plus d'états d'âme ct se trouve modifiée par eux à son tour. Même le nombre arithmétique, au sens où nous l'appliquons à la nature physique, doit être banni de la conscience, (le livre repose sur celte table, posée sur ce plancher; deux hommes poussent cette charrette : voilà la matière aux délimitations nettes. Mais, dans la conscience, tout est dans tout; puisque te moi donne sn tonalité à tous scs événements, qui à leur tour, s'influencent entre eux et modifient le moi lui même La matière ct le mouvement sont *discontinus;* la conscience, elle, offre le modèle dc la *contitnuité :* comment donc prétendre qu'elle est du mouvement transformé?

I. *Le psychique n'est pas un parasite inefficace.* — Qui pourra jamais croire que *l'idéal* de Haphaêl ne guidait pas son pinceau, que la *délibération* des Alliés, en 1918, pour organiser un commandement unique, ne servit en rien à la nomination de Foch? Voilà cependant où en vient le matérialisme. Par cramlc de rupture dans le déterminisme physique, par horreur de ce qu'il estimerait un miracle, il préfère nier des faits manifestes.

Dans l'hypothèse dc l'existence subjective des qualités secondaires, la couleur comme telle, par exemple, resterait un état parasite, à l'égard des vibrations dc l'éther; mais, malgré tout, celle couleur peut être cause de joie ou de tristesse, d'admiration ou d'horreur, comme telle symphonie, parce qu'elle conserve encore une réalité psychologique.

La conscience épiphénomène revient, elle, à poser une *réalité irréelle !* Elle est *sans cause,* parce que le mouvement n'a pu sc dépenser à l'engendrer, puisque le courant nerveux n'est pas dévié quand surgit la sensation ou l'image. Elle n'est pas cause à son tour, puisque par hypothèse même, elle demeure incapable de rien produire et ne modifie aucun mouvement Sortie du néant, elle y retourne!... El cependant, chose curieuse, elle succède régulièrement à certains états physiologiques, comme la sensation de chaleur, de froid, de poids, de peur. De nouveau ceux-ci la suivent: on boit *pour* se désaltérer· on travaille *pour* gagner sa vie, se faire une situation honorable, etc...

11 y a évidemment un rapport étroit qui les relie,

plu* profond que celui de la *vis a tergo* ou le contact. Un petit chien, qui redoute un dogue, ne le fuit plus quand il en est séparé par une grille : c'est donc que la *peur* le fanait fuir. On montre dc la viande à un chien affamé! aussitôt, à travers une fente ménagée dans l'estomac, on voit suinter le suc gastrique; mais en revanche, si on persiste Λ tenir ce morceau éloigné, la sécrétion s'arrête, apparemment parce que *l'espoir* a cessé. D'ailleurs toute la *thérapeutique psychologique* suppose l'action des pensées, des réflexions, même des sensations sur le moral : une matinée de *gai* printemps aide à une convalescence, comme la *bonne humeur.*

Cf. Bergson, *Données immédiates dr la conscience,* 1890; *Matière et mémoire,* 1896; Couailhnc, op. *laud.,* p. 11 sq.; Prillaube, *Revue dr philosophie,* Itr févr. 1903. p. 250 sq.

5. *Impossibilité de l'épiphénoménisme.* ▌ Comment les états de conscience — soi-disant inutiles puisqu'inefficaces — auraient-ils pu paraître et sc développer par 'élection? Pourtant les fonctions psychiques portent tous les signes d'un progrès vers lequel tendent les vivants pour assurer leur sécurité. ‹ Selon toute apparence, elles servent à faire des sélections; or qui dit sélection dit action efficace. » W. James, *Principes de psychologie,* p. 130. Maintenir une image dans la conscience, c'est renforcer un processus nerveux, selon le proverbe : sc souvenir d'une pèche savoureuse finit par en donner l'eau à la bouche. Si le plaisir ne renforçait pas l'action, et si la douleur ne l'inhibait pas, pourquoi, par exemple, les brûlures ne nous seraient-elles pas agréables? pourquoi la respiration ne serait-elle pas accompagnée du sentiment dc l'agonie? Selon les données de l'évolution, il apparaît au contraire, que les êtres supérieurs fabriquent des organes dc plus en plus capables de les avertir et de recevoir leur direction consciente.

Littré nous parle de la *propriété* de la matière de s'organiser et de penser; mais ceci ressemble étrangement à la vertu dormitive du pavot, à une formule commode pour sc tirer d'un mauvais pas. Qui peut concevoir que des *particules mobiles* — car voilà l'élément unique et fondamental selon le matérialisme engendrent une joie, un remords, un raisonnement. un système scientifique? Rapprocher les *liens* logiques des *liens* physiques, c'est sc contenter d'une métaphore; ct puis c'est déjà supposer un *ordre* au moins physique, sans condition suffisante appropriée. Le savant berlinois Dubois-Beymond préfère répéter : *ignorabimus.* * Allez donc, rcprend-t-il, refaire un monde *réel,* comportant une comclence comme la nôtre, avec des corpuscules ct des rapports mathématiques!..» *Limites de la connaissance dc la nature,* 1872; *Revue scientifique,* 1871-1875, p. 313; A. Lange, 7/fs-*toire du matérialisme,* 1877, t. n, p. 156; Bossuet, *Traité de la connaissance dr Dieu,* m.

• Les (seules) décrétions du cerveau sont les ma·Hères qu'il émet dans le sang : cholestérine, creatine, xanthine; voilà les vrais analogues dc l'urine ct dc la bile › W. James, *ibid.,* p. 171. On saisit la duperie de la formule de Taine. Et puis que d'actes humains dépassent la sphère des simples utilités biologiques! 11 v a évidente discontinuité entre celles-ci et l'admiration, le respect, l'amour humain, le dévouement désintéressé; pourtant ce sont là des *faits* aussi certains que les nouvements de systole et de diastole du cœur.

H faut concevoir le cerveau comme un merveilleux organe capable dc recevoir des ébranlements du monde extérieur ct d'en tram mettre; mais un cerveau qui sente ct pense, c'est un mythe. En vérité, c'est trop fort que d'expliquer. par exemple, la découverte dc la pile électrique ou des ferments, les accents lyriques de Bossuet, par la simple résultante inécan que de mouvements en un moment ct un point déterminés!

Comment un *tas* de cellules, elles-mêmes *tas* de molecules, etc., rendront-elles compte dc l'unité, dc la continuité de la conscience? Notre caractère, par exemple, n'est-il pas en quelque sorte la condensation de notre histoire ct de notre durée? La pure matière du savant dépend, pour ses états, de mouvements antérieurs; mal£ ces étals n'ont pas d'histoire oû leur durée ait pu s'enrouler, ils n'ont que des trajectoires, résultat d'autres trajectoires. Le *temps mathématique* ne mord point sur eux; ct pourtant le *temps réel* mord sur notre durée. On peut rêver, à la manière des Einsteiniens, d'un homme qui recevrait maintenant la vision des faits du temps de César, mais il ne serait pas pour cela son contemporain : sa durée à lui marque inévitablement son vieillissement. Comment expliquer que nous vieillissions pourtant, s'il n'y a qu'à substituer des albuminoïdes, *toujours à notre portée,* à des urates rejetés par la vie? Bergson, *L'évolution créatrice,* p. 10.

Si l'on traite les vivants de *machines,* il faut ajouter que celles-ci — fait bien singulier — créent leur propre forme et la réparent, puis la transmettent. Leurs organes compliqués s'appliquent à tirer parti des impressions venues du dehors. Conçoit-on un œil qui résulterait des chocs de la lumière sur les atomes de certaines cellules? Conçoit-on, par là, la synthèse d'organes qu'est déjà un infusoire ct sa continuité avec scs ancêtres? En une certaine mesure les vivants sont doués dc plasticité, ils *s'adaptent,* Or des variations *brusques* ne laissent la vie possible que si elles aident à l'accomplissement de la fonction, si elles restent en continuité avec l'état antérieur. Supposons-les *insensibles* au contraire, quel est le bon génie qui les additionnera pour les faire converger? *Ibid.,* p. 7L Les rapports certains entre les divers organe* dans la série animale peuvent-ils résulter de myriades de hasards heureux? Telle la fécondation chez les phanérogames, comme chez les animaux, qui débute par la fusion dc deux demi-noyaux.

2® *L'âme dans le moi humain.* — L'expérience intérieure nous Impose aussi bien dc dire : *je* mange, *je* digère, *je* sommeille, que *: je* sens, *je* pense ou *je* décide. Cependant c'est au sujet doué d'unité, d'activité, de continuité que nous rapportons spécialement la sensation ct la pensée. En avons-nous le droit? Certains phénoménistes ne voient que la *série* des états de conscience sans sujet permanent dont fis seraient les accidents.

1. *L'âme est une substance,* ici pas d'imagination d'un dessous, d'un noyau immuable autour duquel se joueraient les accidents. La substance est la nature Individuelle qui se manifeste parses propriétés, ses états ct scs opérations, qui perdure bien qu'elle change constamment, car scs états l'affectent très réellement. Rappelons encore que l'ûme humaine appelle présentement un corps avec lequel elle agisse de concert.

Hume (1711-1776) est le père du *phénoménisme* moderne. « L'esprit est une sorte dc théâtre où différentes perceptions passent et repassent... Le fondement de notre croyance à l'identité personnelle est dans cette liaison, ce passage facile de nos idées produit par les lois d'association, contiguïté, ressemblance cl causalité... Comme la mémoire produit la continuité de la succession..., elle parait la source dc notre identité personnelle. › *De la nature humaine,* Vî, C Selon, son disciple S. Mill : « Le concept d'un *substratum* n'est qu'une des formes sous lesquelles celle connexion peut sc présenter à l'imagination. » *Logique.* 1.i, p. 63. Et Taine : < Bien dc réel dans le moi, sauf la file de ses événements... Un flux ct un faisceau dc

sensations ct d'impulsions, qui, vus par une autre face, sont aussi un flux cl un faisceau dc vibrations nerveuses, voilà l'esprit · *De l'intelligence,* t. i, p. 69. Et Lac.hclier(t 1919) · Nous ne sommes à nos propres yeux que des phénomènes qui }<· souviennent les uns des autres, ct nous devons reléguer le *moi* parmi les chimères de la psychologie *Psychologie et métaphysique,* p. 118. Kenouvier, professa un Idéalisme analogue.

Ces philosophes sc lirent de la difficulté avec des mots : *association, connexion, faisceau, souvenir, le, nous,* auxquels il faut bien pourtant un contenu *réel :* cxplicilons-le. et nous redécouvrirons *Vdme-sujet,* comme déjà le faisait Heid. *Œuvres,* I. m, c. iv.

Si, comme l'avouent les phénoménales, chacun de nos étals porte le cachet du moi ce sont bien les désirs d'un tel, par exemple comment expliquer, sans ce moi réel, leur · facteur commun », I l'on peut dire, et celle équation personnelle? Comment peuvent-ils toujours offrir ce même dedans »? Comment pourront-ils se *sommer* eux-mêmes, dans une vue d'ensemble sur notre vie? Ils s'associent, mais sans *lien* qui les groupe, comme si dix hommes qui s'ignorent et prononcent chacun l'un des mots d'une phrase, pouvaient vraiment l'exprimer avec son plein sens! *Omne divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Contr. Gent.,* II, 65, a. 3.

1.a perpétuelle communion du courant dc conscience au moi personnel indique autre chose qu'un las ou une succession, même dans le cas de conversion. Après son baptême, saint Augustin retrouvait dans son passé des éléments en continuité avec son nouveau *moi.* Comment concevoir que des étals disparus depuis cinquante ans soient encore présents par le souvenir, si *tout s'écoule,* comme Taine, aime à le redire après Héraelile? S. Mill reconnaît plus justement que c'est là un impénétrable mystère! *Examen de ta philosophie de Hamilton,* p. 235.

2. *I.a substance de l'âme est simple.* C'est-à-dire elle n'est pas composée de parlies quantitatives, ni de phénomènes psychologiques juxtaposés; mais comme son existence ne lui est point essentielle, en l'ordre métaphysique, elle reste, comme *toute* créature, composée d'essence et d'existence. Ci. *Dc ente et essentia.*

La sensation, par exemple, d'un volume» d'une mélodie, d'une douleur, la comparaison de plusieurs sensations (Euler, *Lettre à une princesse d Allemagne),* la déduction ainsi (pic le jugement, consistent dans la coexistence du complexe et du simple, du multiple cl de l'un. I ne mélodie ne saurait être une simple succession de notes, une douleur, un million de vibrations nerveuses, un jugement, une Juxtaposition d'idées; il faut un centre unique, un comparateur sans parties fractionnées définitivement, autrement toute raison d'unité disparaît « Dès l'origine, la conscience revêt ce caractère de synthèse..., une activité mentale qui lie les éléments... et suppose l'individualité. » HdfTding. *Psychologie,* p. 62, 83, 84. Si les Allemands sc sont trop laissé impressionner par l'unité des êtres qui les a orientés vers le panthéisme, les Anglais ont trop exclusivement vu leur multiplicité qui conduit à l'associationismc et au pluralisme. Synthèse, liens, rapports éprouvés en nous-mêmes, ou devinés, dans le monde extérieur exigent d'abord chez nous une unité supérieure, Boirac, *L'idée du phénomène,* 1891, p. 323, et cette unité ne peut être une simple forme ou une loi, clic doit être une force, une *cause.* Comprendre, apprendre, inventer, en effet, c'est unifier, c'est saisir des rapports ou en mettre en œuvre.

Notre moi, spontanément, se croit identique à travers scs changements; celte foi, même illusoire, n'aurait pu naître, si nous ne sommes qu'un tas défaits qui s'écoulent pour être remplacés. Dans notre moi, *convergent* notre présent, notre passé ct déjà notre avenir par nos espoirs, nos facultés appliquées à la même fin, nos souvenirs ct nos désirs : toujours avant tout *une synthèse active d originale.* Même équation personnelle chez, h· vieillard qui fut enfant; même cep foncier, même sève qui circule dans les rameaux rajeunis ou vieillis. Si donc le moi qui dit : *je,* est simple, cependant la multiplicité dc scs événements, a travers lesquels il se connaît, peut offrir des troubles. Tel oubliera son passé, et prenant scs désirs pour des réalités, croira à un autre *moi,* ou a des moi multiples ou alternants : il n'y a pas là de réelle difficulté pour l'unité du moi spirituel. Peillaubc, *Les images,* 1910, p. 196 sq.

O qui nous montre bien le moi spirituel en pleine initiative : ce sont nos décisions. · Nous avons le sentiment d'aller dans le sens de la plus grande résistance, chaque fois que nous prenons une décision qui nous coûte... Les motifs inférieurs ne cessent pas de nous paraître ouvrir sous nos pas un chemin autrement aisé et doux à suivre. » \V. James : *op. ciL,* p. 596. Imaginons un saint qui sc tait par vertu sous le scalpel du chirurgien : quelle meilleure preuve que l'esprit déborde Je corps ct que l'âme domine scs états!

L'âme n'est d'ailleurs pas seulement connue *médiatement,* par le moyen du raisonnement, comme la cause proportionnée aux faits dc conscience, elle est d'abord atteinte *directement,* de manière confuse dans ses opérations mêmes. Quoi qu'en pense Kant. *Crit. de la rais, pure,* tr. Tissot, t. n, p. 308, on ne peut regarder la simplicité dc Pâme, comme équivalent peut-être, à une résultante, à l'unité d'une direction après plusieurs impulsions au mouvement. Le moi est bien autre chose. Comment s'oiTre-t-il à l'expérience interne? Nous ne pouvons nous connaître comme personnes individuelles sans nous sentir causes relativement à certains effets... Le moi s'identifie complètement avec cette force agissante. » Maine de Biran, *Fondements de la psychologie,* œuvres inédites, p. 19; *Œuvres* publiées par P. Tisserand. 1924, t. m, p. 180 sq. Ce psychologue de génie a ouvert la voie, en France, à la restauration du spiritualisme en montrant que nos premiers éléments donnés à la conscience sont déjà des *synthèses actives.* Et Kant n'a-t-il pas dû couronner toute sa construction artificielle de · formes ▮ *a prion* par la « conscience transcendentale u *priori* », sorte dc forme suprême de toute unité pensée? · L'âme sc sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans chacune dc ses modifications. * Th. Joulfroy, *Nouveaux mélanges,* p. 202. Jamais, d'ailleurs, des éléments distincts juxtaposés ne pourraient avoir une telle conscience commune : celle-ci est un donné premier, non une résultante, un aggregat. P. Janet, Le *matérialisme contemporain,* p. 129.

La physiologie contemporaine qui enseigne que le corps humain est en perpétuelle transformation par l'assimilation et la désassimilation, ajoute encore une nouvelle preuve. Aucun clément d'un enfant de dix ans ne subsiste plus chez le vieillard dc quatre-vingts ans. El pourtant le vieillard croit être encore celui qui eut dix ans. ct son équation humaine et personnelle a vraiment persisté. Ce n'est donc pas le corps, ni la file des étals d'âme qui peut expliquer celle continuité. On dira : les éléments se sont moulés dans le même milieu. Mais précisément qu'on explique donc ce · moule » avec des myriades de vibrations qui changent ou des événements qui s'écoulent! Pourquoi leurs liens, leurs rapports entre eux ct avec un même centre stable interne? Lorsque Taine parie d'un « polypier d'images·, du moi comme d'un· ensemble d'évé-

nemcnts >, *De l'intelligence,* t. *i,* p. 3*15, il affirme et nie U même chose; il fait un effort de synthèse en niant le rentre simple qui en est la cause, sous prétexte qu'il ne le perçoit pas; or, de fait, nous le percevons confusément dans la vie vécue.

3. *Objection : L'équation entre l'intelligence et le cerveau.* Cette « équation › sera longtemps encore la tarte à la crème du matérialisme; pourtant clic sc fonde tout bonnement sur une confusion entre la *condition* et la *cause.* L'éclairage d'une salle dépend de l'ouverture de la fenêtre et de l'état de l'atmosphère comme de l'action du soleil sur la lumière; mais celle dernière condition est pourtant seule vraie cause.

I. *Rapports entre le cerveau ct les manifestations de la oie psychique. —* Posé le cerveau, la vie psychique est présente; sans cerveau, elle est absente ; elle varie avec l'état de celui-ci : donc il en est la cause. Ou encore la conscience offre des antécédents, des concomitants cl des conséquents cérébraux, *donc elle s'avère une fonction du cerveau:* voilà l'objection qui sans cesse revient.

Il s on faut d'abord que l'on puisse établir une rigoureuse proportion entre l'accroissement cérébral de l'enfant ct le développement de son intelligence. Si le poids du cerveau à la naissance atteint 330 gr. ct 770 gr. à 1 an, que conclure de là? L'homme des cavernes possédait une capacité crânienne au moins égale à celle des Parisiens d'aujourd'hui, environ 1600 c. ni. c. Le mouton ct le chien disposent d'un cerveau de poids voisin, 80 gr. environ; et pourtant le second manifeste une vie psychique bien plus riche. Le cerveau de Cuvier pesait 1830 gr., celui de Broca 1181 et celui de Gambetta 1160 gr., inférieur aux pesées moyennes. Le nombre et la profondeur des circonvolutions, qui marquent le développement du cerveau, paraissent davantage en rapport avec celui de l'intelligence, comme aussi l'ouverture de l'angle facial, chez les races cultivées. Cf. Lapicque, dans Dumas. *Truité de psychologie,* 1923, t. î, p. 70 sq.

L'intelligence ct le caractère varient avec le climat, l'âge, le sexe, le tempérament qui sont physiques Cette observation offre une certaine vérité. Cependant quelle lucidité et quelle énergie chez certains vieillards! On connaît des femmes plus intelligentes que bien des hommes. La race, le milieu, le moment, cette formule de Taine qui assimilait les esprits aux espèces animales, reste étrangement approximative!... Que de Malouins du temps de Chateaubriand lui ressemblaient peu! Que de différences au moral, souvent entre deux frères! Est-ce que l'intelligence je transmet par hérédité comme le type physique?... Le corps ne saurait être assimilé à une lyre dont l'âme serait l'harmonie. D'abord quelle serait la raison de l'unité de cette lyre? Et puis la créature humaine ^alt tirer de nobles accents, de grandes vues même, d'un corps qu'un accident a lirbe

Plaisante intelligence, ajoutent d'autres, que quelques gouttes de chloroforme endorment, qu'un verre d'alcool fait délirer, que restaure un peu d'ammoniaque! Un constipé est exposé à des hallucinations; 50 gr. de magnésie rendraient à l'âme spirituelle des perceptions exacte*. Comment celle-ci parait-elle idiote si le cerveau n'a pas le poids ou la forme normale? — Mais ces faits prouvent simplement une dépendance que nul ne peut nier. *t*

Le mouvement qui agit sur nos organes doit posséder une certaine force pour être perçu, ▮ c'est le seuil de la sensation »; pour percevoir une nouvelle sensation, il faut accroître cette force d une quantité déterminée. En moyenne, un mouvement *volontaire* exige 13 centièmes de seconde de plus qu'un *réjlexe.* Donc on *mesure :* 1. l'accroissement des actes psychiques, 2. leur durée; par conséquent ces actes, *dr l'ordre de la quantité,* sont matériels. On ne mesure pas la sensation, mais seulement *l'excitant* nécessaire a *l'organe animé;* ensuite celui-ci dépense plus ou moins de travail musculaire dans sa réaction, sans que l'on puisse lui trouver une quantité psychique, ne serait-ce que parce que *l'unité* étalon resterait à découvrir. Des excitations égales peuvent être suivies de sensations fort variables selon les personnes et les moments ; *l'aptitude* présente à réagir, voilà une inconnue de l'organe animé pour les psychophysiciens de l'école de Weber et de l'cchncr. Quoi d'étonnant au temps écoulé? ('/est celui qu'exige l'adaptation des organes à la perception ct au mouvement. D'ailleurs, il y a *succession* dans les actes de l'âme, mais aussi *durée,* tandis que les secondes au cadran de l'horloge n'offrent que des points *successifs* dans un temps mathématique homogène; il serait inexact de les assimiler : succession et durée sont deux.

2. *Lésions et localisations cérébrales.* Il ne peut s'agir de localiser Pâme, mais seulement les centres nerveux qui servent au fonctionnement de notre psychisme. Évidemment le cerveau, et plus spécialement la substance grise de l'écorce, y ont la part tout à fait principale; des centres inférieurs peuvent aussi provoquer des réactions automatiques. Depuis les tra·vaux de Flechsig. on admet dans l'écorcegrisc, des zones *d'associations* intercorlicalcs et d'autres zones de *projections* où aboutissent les impressions sensorielles; quand ces dernières seules sont lésées, le psychisme fonctionne encore à peu près normalement : tels les souvenirs, comparaisons, etc... Si le corps calleux, qui fait le pont entre les deux hémisphères, est atteint, le sujet souffre de défaut de liaison dans les idées. Si les circonvolutions pariétales et surtout frontales ont une lésion, on observe de l'apathie, de l'hébétude, du délire et en général la perte de l'attention volontaire. .Malgré de nombreux travaux et l'accord des savants sur bien des fixations, le rôle du cerveau offre matière à de difficiles controverses pour spécialistes; mais Veniente paraît se faire sur ces trois points capitaux : 1. Les divers centres agissent beaucoup plus solidairement qu'on ne l'avait pensé; « toute l'écorce est psychique ». .L Grasset, *Introduction physiologique à la philosophie,* 1908. p. 220; Daniel Vierge, aphasique ct agraphique, se met à fort bien dessiner de la main gauche, par suppléance d'autres centres. *Ibid.,* p. 215. 2. Le cerveau est un centre de mouvements, et non un magasin d'images; 3. Les névroses sont aussi en partie conditionnées par des arrêts de développement d'organes, des intoxications, des modifications de glandes à sécrétion interne. P. Janet, *Les névroses,* 1909, p. 39; Hégis et Hesnard, *La Psychoanalyse,* 2· édit., 1922, p. 361. Toute étude doit envisager l'homme vivant dans son unité fonctionnelle, l'n aphasique n'est pas le moins du monde un fou. Plus on s'élève vers la réflexion consciente et le choix délibéré, plus on entre dans la sphère du psychisme supérieur, avec des centres cérébraux alors *différents,* selon Grasset. les *mêmes,* selon P. Janet cl P. Marie.

Dans toute infirmité psychique, c'est le cerveau qui est atteint et non pas l'âme, mais celle-ci dépend de lui pour exercer scs fondions : c'est d'ailleurs ce que nous allons encore mieux voir à propos des - mala dies » du langage. Le rôle du cerveau est de donner la communication ou de la faire attendre. » Bergen. *Matière et mémoire,* p. 16.

Le dément manque de pensées logiques ou bien adaptées au réel; mais il est des malades qui pensent juste ct ne peuvent articuler (dysarlhriqucl). 11 en est encore qui articulent bien et ne peuvent pas parler (aphasiques) : c'est que le langage est une *fonction très complexe.* Les mots *vus* ou *entendus* parla

vue cl l'ouïe suivent le< voie ; nerveuses jusqu'aux centres cérébraux supérieurs, a travers des *relais.* Quand les neurones inférieur ; de l'articulation sont atteints, neurones facial, spinal el hypoglosse. Il y a paralysie labioglossolaryngce ; la zone périrolnndique de l'écorce est aussi intéressée â l'articulation. Très fréquemment l'aphasique est atteint au pied de la troisième circonvolution frontale gauche (centre de Broca). Dans la cécité verbale, le malade comprend les mots pariés, non les mots *lus,* ct son lobe pariétal supérieur gauche est lésé. D'autres ne comprennent plus les mots *entendus,* et l'on observe du ramollissement & la P· cl 2· temporales gauches *(surdité verbale* el centre de Wernicke). Selon Pierre Marie, ces dernières circonvolutions joueraient le rôle principal dans ces trois infirmités.

Comment donc concevoir les relations de la pensée ct du cerveau dans le langage? En réalité intelligence cl langage articulé sont chez nous en intime union. C'est en créant une langue que des rapports entre les êtres nommés ont été fixés; le monde a élé symbolisé par des phonèmes mis en connexion, des concepts-choses et des jugements-lois ». Puis la vie affective el la vie sociale ont scandé les phrases cl stabilisé les formules. C'est aussi en réfléchissant sur le langage spontané (pic l'intelligence a mieux pris conscience d'elle-même. Toute langue est une variation sur ce grand thème humain. Elle exprime *tout le psychisme* des hommes; elle exige la mise en fonction de *toutes Its activités cérébrales.* I n mol n'est rien; il doit cire saisi dans un ensemble, intégré dans une phrase; or chose capitale, celle-ci sc traduit aussi *par un système de mouvements virtuels dont les centres peuvent avoir souffert.* Alors l'attention à la vie sc fait mal, puisque l'organe qui reliait l'individu au réel est atteint : tel cuisinier a oublié son métier; tel aphasique ne comprend plus le mol *nager,* parce que celui-ci n'évoque plus de mouvements désormais; tel autre souffre de confusion mentale, parce qu'il jargonne cl a perdu la mécanique des mots organiquement systématisés qui sont la forteresse de la pensée. Le cerveau ne pense pas; il esquisse une pantomime vers la vie à l'état normal, cl en celle-ci la pensée se coule; c'est pourquoi c'est lui (pii est malade dans les infirmités psychiques et non l'âme; mais celle-ci dépend étroitement de lui. Il arrive donc qu'une émotion vive ramène les souvenirs soi-disant abolis : tel sait marcher pour sauver son enfant ; tel crie *alleluia* à la chute d'un zeppelin, puis redevient aphasique; les verbes comme plus associés il des mouvements disparaissent les derniers. Le cerveau monte des mécanismes compliqués qui peuvent sc rompre; l'âme conserve des souvenirs que le cerveau filtre en réactions utiles. Quelle photographie cérébrale pourrait d'ailleurs correspondre à *car, mais, puisque, donc?* La pensée dépend du cerveau, comme l'ex iclitude de l'horloge dépend de sa matière, bois ou cuivre, sans que celle-ci suffise à expliquer l'heure exacte. La pensée est synthèse active, unification de rapports, ce qui échappe â la matière. Peillaube. *Les Images,* 1910, p. 453. Dans l'aphasie de réception el *compréhension* ou de Wernicke, comme dans celle *iVexpression* ou de Broca, une technique, qui nous épargnait la peine de toujours recommencer, s'effondre, laissant l'esprit dénué, comme un apprenti, en face des mots, de leur sens pratique cl de leur syntaxe : c'est le tableau de commande des mouvements qui est brisé.

Cf Bergson, *Matière ct mémoire,* p. 173 sq.; Piéron, D *cerveau et la pensée,* p. 2 13; Delacroix, *Ix langage et lu pensée,* 1924. p. 476-587 (essentiel); J. Grasset, *op. laud,* p. 143 sq.. p. 795 sq.; *Le paralogisme psgeho-phyiiquc,* art. de Bergson, dans *Ilevue de métaphysique cl de morale,* nov. 1901, p. 893 sq.; Tournny, dans Dumas, *traité de psychologie,* 1923, t.!, p. 196 · Mieux vaut ne viser qu'A rétablissement de Idealisations très larges. ·

I. *L'âme humaine est spirituelle.* — Jusqu'à présent l'âme a élé étudiée dans son action synergique avec son corps, dans le *composé humain.* Mais elle jouit aussi d'opérations pour lesquelles le corps n'est plus · co-principe »; il n'est alors que l'instrument extrinsèque dont les mouvements, au moins virtuels, amorcent des images, tandis que celles-ci sont des supports étrangers aux *idées générales* mêmes. C'est par celle fonction suprême que l'âme humaine sc distingue absolument de Pâme des animaux; c'est aussi par elle qu'elle garde une nature propre, capable de communier dès ici-bas à l'étemel, et de s'ordonner ainsi vers l'immortalité pour laquelle elle est faite; nous abordons vraiment le *règne humain.* Voir art. Ame, t. i, coi. 1029.

• L'effet doit répondre à la cause. » L. Büchner, *Matière et force,* p. 218 : · La fonction est proportionnelle à l'organisation. * K. Vogt, *Leçons sur l'homme,* 2· édit., p. 12; c'est-à-dire que l'on avoue en somme ce principe : l'opération suit l'être et lui est proportionnée. Or l'âme humaine, ajouterons-nous offre des opérations qui débordent les possibilités de la matière. Donc elle est *immatérielle;* possédant des fonctions propres, elle jouit aussi d'une nature bien a elle d'une vie originale.

a) Nous concevons el nous aimons la justice, l'honneur, la vertu, le droit : l'homme meurt pour que triomphent ces réalités, tellement à ses yeux elles sont précieuses et sacrées. Ce sont elles qui ont donné leur élan à toutes les civilisations. Que notre connaissance débute par l'exercice spontané de l'intelligence sur des *faits sociaux* où éclatent le mépris ou le respect de ccs *valeurs,* peu importe1 Nous *jugeons ces faits;* tout un élan raisonnable, un amour intelligent les domine et les apprécie. Or rien de matériel n'apparaît, ni en ccs valeurs, ni en cet amour. Couleur, forme, mesure, poids, parties n'offrent ici aucun sens; nous sommes en plein monde *immatériel,* que déjà une intuition spontanée et confuse nous livre» avant les savantes analyses du moraliste. Cf. O. Habert, *L'école sociologique et les origines de la morale,* 1923. conclusion.

b) L'idée cl *Limage* s'opposent radicalement. L'image, même composite cl schématique, est particulière. elle a une forme ct une date; l'idée est générale, elle est abstraite ct ne date point comme telle. Aucune sensation n'épuisera jamais la richesse de ma pensée qui a saisi des rapports nécessaires dans le contingent, qui a conçu le triangle el le chêne en général. Nous dépassons toutes les possibilités du corps, particulier et contingent, bien que ccs idées aient humblement débuté par des expériences concrètes. J'ai saisi des *rapports* constitutifs d'une nature; j'ai deviné l'ordre éternel dans la durée variable el temporelle Cf. Albert le Grand, *De anima,* L II Le. xiv; Peillaube, *Revue de philos.,* octobre 1911, p. 271 sq.

D'ailleurs que l'on pense sans images, cela ne parait guère contestable. On parle devant moi d'Aristote cl de Kant, des méthodes géométriques el biologiques : je sais que je *comprends* ce dont il s'agit, bien que ma pensée reste *implicite.* N'oublions pas que l'homme jouit d'une mémoire *intellectuelle.*

c) l'n œil directement ne peut se voir. Comment un organe localisé pourrait-il sc replier sur lui-même pour épouser tous ses propres contours, être a la fois passif el actif sous le même rapport? Or, je pense ma pensée ct j'ai l'intuition de mon activité et de son centre dynamique dans l'exercice de ma vie humaine : donc par un côté j'échappe à la matière. Cf. *Contra Gentes,* I. II. c. i.xvî.

d) L'intelligence, parce qu'elle est Immatérielle, seule peut connaître *tous* les corps; la matière, qui est

toujours *tel* ou *tri* corps, ne le pourrait par assimilation; donc l'âme Intelligente possède un être propre distinct du corps. *Sum. lheoL,* I-. q. Ixxv, a. 2 : *Intellectus cognoscendo fit omnia.*

Essentiellement l'âme est une activité qui saisit des rapports, abstrait, 'généralise; mais aussi elle pressent en eux Tordre étemel qui la ravit ct la porte aux sentiments généreux. L'homme spirituel lutte en nous contre l'homme charnel. L'animal ne connaît. lui, ni ces rapports, ni cet attrait spirituel, ni ccs luttes; il se meut en la région intéressée des images, ou mieux, *il est nul* par des attraits sensibles. Cf. *Sum. theoL,* IMI*, q. xm, a. 3. Depuis l'âge des cavernes le chien est resté notre humble compagnon; ct chez les homme*, quel progrès! L'animal ne peut être *instruit,* mais *dressé* seulement, par des associations d'images et d'intérêts. Au contraire. Darwin constata qu'après quelques années trois pauvres Fuégicns faisaient bonne figure ft I ondres! *Descendance de l'homme,* trad. Barbier, p. 66.

C'est un intolérable abus de langage de parler, comme M. Bouglé, du « respect de l'autorité · ou du • remords › d'un chien, *L'évolution des valeurs,* 1922, p. 119. M. Guillcminot trouve dans le pigeon qui cesse sa cour quand parait le conjoint habituel · un certain respect de la possession d'autrui »; il pense que la plupart des sentiments, comme l'orgueil, le souci de l'opinion, la honte sont déjà très développés chez le chien. *La matière et la vie,* 1919, p. 21. C'est confondre le monde des *sensations* ct celui de la *pensée.* Comprendre, juger, unir, parler *abstraitement,* voila le propre 'de l'homme qu'aucun animal n'a jamais rejoint. ‹ L'intelligence est un fait premier. Les diverses tentatives de déduction de l'intelligence ont toutes échoué... L'ordre Inhérent au monde, el dont l'empirisme ne peut se passer, est l'intelligence elle-même, qui de plus est l'apercccption de cet ordre. L'empirisme commence par admettre dans le monde les lois de l'esprit, pour les faire passer ensuite du dehors au dedans. Bien de plus contestable qu'une telle méthode. Pour faire l'économie de TIntelligcnce dans l'homme, on commence par la supposer réalisée dans la nature... Chez les animaux supérieurs : quelques jeux d'images, quelques lueurs de pensée confuse et indifférenciée. » Delacroix. *Le langage cl la pensée,* 1924, p. 87ct 99; Peillaubc. *Revue de philos.,* oct. 1911, p 277 sq.

Comment, de manière ou d'autre, ramener l'homme a n'êlrt qu'un objet matériel, un las de cellules, elles-mêmes tas de molécules, etc., quand précisément il est caractérisé par sa *capacité de savoir. Objet* de science, il en est aussi le *sujet :* il ramène les individus â leur espèce, les faits à des lois, il compare, il unit. P. Janet. *Principes de métaphysique et de psychologie,* 1897, t. 1, p. 383. Nous relevons de la pensée et non seulement de l'espace et de la durée. Pascal, édit. Brunschwicg, p. 188. Là est le *règne humain.*

IV. Le monisme. - 1· *Généralités en vue de circonscrire le sujet.* — L'étiquette *monisme* pourrait être appliquée à des systèmes fort divers.

En principe, elle signifie identité foncière en nature, de tout ce que nous connaissons. A ce point de vue, le monisme peut être matérialiste, idéaliste, biologique, psychologique, athée et panthéiste, selon les cas. Le spiritualiste est monistc, en ce sens qu'il rattache tous les êtres à un Créateur providentiel; on a le droit également de travailler à *concilier* les lois physiques et morales, savoir ct croire, la raison ct la foi.

Le Dantcc réduit toutes choses à des mouvements quantifiables. Lachelier (1832-1919), Lotze (1817-1881), Emerson (1803-1882), Ernest Mach (1838-1896), pour des raisons diverses, ramènent le Cosmos à des représentations, comme Ostwald à des mutations de l'énergie. La pensée d'un Parmenide était déjà unitaire.

Scion l'humanitarisme de A. Comte (1798-1857), tout le connaissable représente Tensemble des opinions, des conceptions *sociales* d'une époque: «l'âme est fille de la Cité ·; donc l'humanité est notre mère et pour qu'elle remplisse son rôle, nous devons la servir. Durkheim (1858-1917) accentue encore cc sociologisme qui s'inspire de l'évolutionnisme et du pragmatisme, puisque nos opinions seraient dictées par les nécessités de la vie collective.

Par monisme, on entendra ici les systèmes qui soutiennent que *les états dr la matière comme les états mentaux, bien que parallèles, sont au fond identiques.* Matière et vie, corps et âme seraient la double forme sous laquelle, à des degrés divers, sc présentent tous les êtres. L'esprit s'y définit une fonction de la matière, ct celle-ci, une représentation de l'esprit, car on ne peut les séparer.

• La conscience, avec ses états multiples et cependant unis étroitement, est pour notre conception interne une unité analogue à celle qu'est l'organisme corporel pour notre connaissance externe. La corrélation absolue entre le physique ct le psychique suggère l'hypothèse suivante : ce que nous appelons l'âme est l'être interne de la même unité que nous envisageons, extérieurement, comme étant le corps qui lui appartient. » Wundt, *Psychologie,* I. iî, conclusion.

Dans le panthéisme d'un Spinoza, comme dans celui de Fichte, Schelling ct Hégel, tous *idéalistes,* c'est l'Absolu qui, par un jeu fort singulier, s'épanouit en notre monde; au contraire, selon le monisme, c'est plutôt le monde qui, en progressant, s'approche vers cette «limite » qu'on nomme l'Absolu. Γη monistc Idéaliste, comme J. Lachelier, entendait bien rester théiste ct catholique. L'échcc de l'idéalisme ct du mécanisme, ou l'impossibilité de dériver le monde de la pensée, comme aussi la pensée du cosmos, n'a pas peu contribué à les faire *identifier* dans le même être à double propriété physique ct mentale. L'horreur de l'idée obscure de création, le problème du mal ct surtout la finalité immanente chez tous les vivants, plus manifeste encore, si l'on admet leur évolution générale, ont aussi favorisé de nos jours la doctrine monistc.

Le monisme qui retiendra noire attention prétend trouver dans l'univers lui-même toute la raison d'être de son existence et de son progrès : c'cst un *naturalisme systématique.* Il peut s'inspirer de préférence de la biologie ou delà psychologie : de là *deux groupes de doctrines.*

2· *Le monisme biologique de Jhvckcl.* — Le relativisme humano-social de Comte, pus plus que « l'inconnaissable » de Spencer, ne pouvaient satisfaire le professeur de zoologie d'iéna, Ernest Hæckel ne en 1831; la science à elle seule pourrait à la fois donner à l'homme le secret de scs origines ct de scs destinées en le réintégrant dans l'évolution générale de la nature, parce que la science nous inviterait à la couronner, selon lui, par une métaphysique cl même une religion. Création, Providence, âme libre cl Immortelle, miracle, autant de conceptions naïves ct anthropomorphiques qui oublient le déterminisme scientifique, et en sont restées à l'époque où l'on regardait encore le monde comme soumis à quelque potentat. Il serait temps de faire la synthèse de» connaissances expérimentales, en y ajoutant cc que la raison informée considérera comme leurs conditions nécessaires ct générales en vue d'éviter toute rupture dans le déterminisme naturel.

En 1892, Hæckel a publié *Le monisme, lien entre la religion et la science, profession de foi d'un naturaliste;*

ct.cn 1899. Les *énigmes de Ininm,* développement du premier. Ces livres très répandus font preuve d'une vaste culture, mais surtout du désir de trouver en la nature une véritable délié, formidable, étemelle, dont nous serions les métamorphoses ac tuelles, capable de s'élever jusqu'à 1i conscience d'cllc-mèmc et à l'adoration de ses forces, la religion de l'avenir.

D'abord qu'cst-ce que la *substance matérielle,* ou • l'étoffe » dont sont faits tous les êtres? Ici, Hæckel s'inspire de Spinoza. I/étendue et l'énergie avec leurs métamorphoses sont les attributs Inséparables de la substance éternelle. *Énigmes,* p. 219 : voilà le seul mystère qui subsiste de ceux que maintenait Dubois-Reymond, le secrétaire désabusé de l'Académinic des sciences de Berlin. Dans lu substance primitive homogène s'est produit un double effort : I. de *condensation* en atomes puis en masses pondérables; 2. de *résistance* duc à l'emprisonnement de l'éther inleraslral et interatomique. Ces deux éléments éprouvent *satisfaction,* les uns à sc grouper les autres non; de celte lutte naissent tous les événements de la nature. Ainsi le travail dépense par l'éther libéré pour dissocier la vapeur d'eau se retrouve sous forme de mouvements, comme l'énergie solaire des temps carbonifères (pii a permis aux végétaux d'assimiler le carbone, se retrouve dans la houille ct son potentiel. Conservation de l'énergie, conservation de la masse, perpétuelles métamorphoses sans décadence définitive de l'énergie utilisable (p. 283), voilà les lois suprêmes de la substance où s'éveillent aussi des virtualités psychiques, une sourde conscience (p. 252). Les phénomènes caractéristiques de la vie sont simplement les modes d'activité qui conviennent aux corps albuminoïdes et à certaines combinaisons complexes du carbone; la génération dite spontanée devient donc un postulat nécessaire sous peine d'admettre le miracle abhorré.

Ainsi Hæckel prétend substituer la création naturelle à la création artificielle; l'homme lui-même n'est qu'un anneau de la chaîne éternelle des êtres, car les espèces sont nées les unes des autres par transformation. sélection ct adaptation. Newton avait explique scientifiquement le monde céleste; Darwin el Lamarck ont réussi pour le monde vivant. L'homme, qui compte le pithécanthrope muet parmi ses ancêtres, appartient à la même branche généalogique que les autres vertébrés (p. 95). L'âme désigne l'ensemble de nos fonctions psychiques, qui proviennent aussi par évolution de celle des animaux cl de celles des atomes (p. 106, 127). La conscience claire est d'ailleurs loin de paraître coextensive aux activités psychiques; elle ne se rencontre que chez les animaux pourvus d'un système nerveux centralise. Les « centres d'association » de Elcchslg sont ▮ les véritables organes de la pensée (p. 212). La volonté n'est que la conscience de nos tendances : l'amour de Pâris pour Hélène, physiquement, revenait, en somme, à l appétit d'un spermatozoïde pour un ovule, comme l'eau est due à l'attrait condensateur de l'oxygène pour l'hydrogène; le poids de l'hérédité préside austi à cette dynamique des émotions et des vouloirs.

Mais comment remplir le vide creusé par la fin, encore éloignée d'ailleurs, des religions? Pur le triple culte du Vrai, du Bien el du Beau, que le christianisme aurait soi-disant méprisé en dédaignant la science ct les beaux-arts, suspects d'arrêter notre élan vers le ciel, et en présentant la morale comme une soumission à un monarque imaginaire. Le monisme de Hæckel substitue donc celle Trinité réelle, immanente cl humaine, à celle des théologiens. Pour lui. dit-il, la beauté est une fin en soi, non une façon de prédication morale, el le bien. la solidarité des humains, la pitié, l'altriPsme. L'État armé du monopole de renseignement devrait répandre le monisme; par l'élude des religions comparées, il marquerait leurs origines naturelles ct conserverait, *transposées, laïcisées,* les valeurs pures que contenaient leurs légendes fragiles.

(Inro, Lr *matérialisme et la telenet,* 5· M., 1890; Vlgouroux, *Iss ldures saints et la critique rationaliste,* 3· éd., 1890, t. m, p. 363-436; *Revue de philosophie,* articles de M. Vignon, 1904, 1905 ; Boutroux, *Science et religion,* 1905, p. 119-138; sur A. Comte, *Revue de philos.,* sept. 1924. article de O. Halxrt.

L'appareil scientifique dont s'entoure le monisme un certain engoûment a la mode à la fin du xtx· siècle tournèrent la tête â une Bretonne, Clémence Boyer (1830-1902). Dans son livre, *La constitution du monde; Dynamique des atomes,* 1960, elle reprend les idées de Hæckel. La substance éternelle se présente sous trois aspects : *éthéré, matériel, oitalifère.* Toute matière est au moins à quelque degré douée de sourde conscience; il n'y aurait donc aucune solution de continuité de l'atome à l'homme. La sensation, degré élémentaire de la conscience, suppose contact, donc ne peut se présenter qu'en des sujets matériels ct comme leur propriété; toute la psychologie humaine ne serait ensuite qu'une transformation de nos sensations, une évolution de cette propriété de la matière.

Le Roumain Basile Conta (1846-1882) identifie la force cl la matière. Avec les atomes étemels, le vide, la nécessité, le mouvement, l'espace et le temps, il croit établir une cosmogonie monistc. La loi suprême de la nature, c'est la montée ct la descente, de l'inorganique au conscient, puis inversement, *La théorie de l'ondulation universelle,* traduite en 1893. En chaque être d'abord, on observe celle « ondulation », de la vie â la mort, chez l'étoile, comme dans le brin d'herbe; puis les ondulations chevauchent les unes sur les autres, jusqu'à l'homme. — On voit par ce bref exposé combien l'imagination se mêle aux données scientifiques chez les monistes. Eussent-ils prnivé —- cc qui n'est pas — que l'évolution générale représente la courbe de l'univers dans l'espace ct le temps, ils n'auraient pas démontré — ce qui est pourtant la question — que cet univers possède en lui-même sa raison d'être.

Plus récemment .M. IL Guillcminot, chef de travaux de Physique biologique à la Faculté de médecine de Paris, résumait scs nombreux ouvrages en un volume portatif, *La matière et la oie,* 1917, en vue de tirer de la biologie une philosophie générale moniste d'intention. Tout d'abord, il insiste longuement sur les conditions physico-chimiques de la vie, sur les métamorphoses de l'énergie dont elle est le théâtre et sur la dégradation de l'énergie utilisable, par radiation calorique, sa forme finale. Notre globe perd plus qu'il ne reçoit. Devons-nous en conclure à la fin de toute vie dans un temps éloigné?... Alors pourquoi l'univers, qui eut pourtant l'éternité devant lui, parait-il encore si loin de celle mort? Ne serait-ce pas, peut-être, parce que dispersée au sein de l'éther, l'énergie trouve enfin où sc régénérer? (p. 105). Retenons cependant celte loi : plus la vie est intense el plus elle dépense.

Cc qui caractérise tous les faits de la nature, depuis les faits physiques jusqu'aux faits vitaux, instinctifs et même volontaires, c'est une certaine orientation native, *la loi générale d'option,* La molécule d'albumine, si petite, dispose d'une architecture et d'habitudes précises. Chez les visants, nous constatons ces réponses *spécifiques* régulières, d'un muscle, d une glande, d'une cellule nerveuse. L'instinct des animaux, comme les décisions de l'honnête homme, représentent aussi des options, des choix entre cent autres. Comment expliquer ces choix utiles à l'es-

pècc, cette finalité? Ici, nous allons enfin saisir le secret du progrès des choses el des civilisations, la clé dc notre destinée. Toute action n été suivie de réaction, celle-ci a été plus volontiers répétée parce que plus facile; or les réactions utiles à la conservation dc chaque individualité ont été conservées par elle ; sous peine dc disparition, la sélection naturelle les a fixées ct ces êtres mieux favorisés avec elles. L'irritabilité est la propriété essentielle des êtres organisés, or elle s'est ainsi trouvée *canalisée* par la force mécanique des choses. « L'option chimique due à la présence d'agents dc triage peut en principe être une option de hasard dont les effets sont tributaires du calcul des probabilités; mais elle devient fatalement dirigée dans le sens de l'utilité individuelle et spécifique par l'entrée en scène de la sélection naturelle. » P, 174. < L'accouplement entre l'action et la réaction est d'autant plus serré... que la réponse est plus utile à la vie. > P. 196. La mémoire du chemin parcouru devient < facilité » dc la répétition du déjà fait..., ailleurs atavisme, hérédité. » P. *207. · Ainsi *l'option de hasard* devient fatalement *une option systématisée,* puis *une option imposée comme une loi,* » P. 221. Ainsi s'expliquerait la sécrétion en notre corps des bactériolysincs ct des antitoxines si utilement gardée. L'homme, place au sommet de l'échelle des êtres, jouit dc la capacité d'apprécier le caractère égoïste dc ses actions ct de leur préférer *librement* (p. 265) celles qui favorisent la vie familiale ct sociale. L'idéal moral ct la bienfaisance sont ainsi des options naturelles fixées par la civilisation. Quelle vue magnifique, s'écrie l'auteur, que cette évolution générale des êtres, vers l'ordre social! Enseignons donc aux enfants à mettre leur joie à collaborer avec elle jusqu'au sacrifice, à respecter les grandes lois dc la vie. si méconnues par les utopies socialistes. La biologie s'est ici muée en théologie : *In ea* (natura) *vivimus, movemur et sumus.*

Que de postulats cachés dans cet exposé ou l'imagination se farcit de considérations scienti tiques! Continuité dc nature dc l'atome à l'homme, finalité expliquée par des myriades d'essais dus au hasard, unité dc l'atome, unité de l'organe, unité du vivant posées sans raison proportionnée, liberté inexplicable comme *initiative,* selon le déterminisme biologique, loi morale assimilée à une simple résultante d'essais retenus pour leur> services, à un fait'commc un autre : voilà le bilan de cc monisme. Tous les clichés dc l'école scnsualislc et utilitaire, fusionnés avec la sélection darwinienne inspirent l'auteur, qui, en somme, apporte peu de nouveau. La nature physique a ses habitudes et le vivant les emploie en les pliant à ses propres fins; mais le hasard ne peut rendre compte d'un tel ordre universel. L'intelligence ne nous serait-elle donnée que pour nous annoncer notre néant! et aussi « la mort, un jour, de tout l'univers dans l'éternel repos des éléments »? Peut-être que la science future apportera · quelque baume consolateur à notre angoisse du doute · (p. 276). El après dc telles paroles dc désespérance, on a beau en lier la voix pour nous enseigner a vénérer les lolsde la nature, chacun sc souvient des vers de Vigny dans *La maison du Berger :*

On tne «lit une mère, et je sut» une tombe.
Mon hisrr prend vos morts comme son hécatombe.
Mon printemps ne sent pas vos adorations.

3· *Le Monisme psychologique.* — L Des phénoménistes Idéalistes comme African Spir (1837-1890) ct Jean-Jacques Gourd (1850-1909) sont monbtes en cc sens que rien n'existerait que nos pensées; quant à Dieu, il serait cette pensée qui échappe à toute loi, à toute condition, à laquelle nous sommes portés à tout suspendre, comme au centre lumineux ct idéal qui rystématisc nos espoirs et nos consolations.

Louis Lavelle, *La dialectique du monde sensible,* 1921, parait corriger Bergson par Bachelier ct Fichlc Le monde extérieur n'est qu'un faisceau de représentations » (n· 26,72), données dans l'espace et le temps, avec le mouvement et les autres qualités sensibles. L'esprit saisit parmi ces données des rapports et il existe alors *pour lut;* l'âme lutte contre certaines d'entre elles qu'elle appelle .son corps, par exemple, dans la tempérance; Dieu, c'est l'intelligence pure : dans la contemplation intellectuelle, l'âme unie à Lui, comprend en Lui toutes choses (n· 259). Toute réalité serait d'ordre mental et purement dans le présent (phénoménisme) (n· 176).

L'italien Robert Ardigo (né en 1828) s'arrête à nos *états de pensé9,* comme à l'ultime élément que nous puissions connaître : comment sortir de soi en effet? La nature même dc celte étoffe mentale nous échappe; chacun la détermine pour soi à tel moment de l'espace et de la durée. Forme même du moi, le non-moi s'ofïre comme un système de représentations qui s'associent, mais leur commun tréfonds reste inconnu. Toute distinction, toute relation ne nous offre que nos deux points de vue, physique cl psychique. La science positive est limitée aux lois des phénomènes de conscience. CL *Psychologie comme science positive.*

Le professeur de Naples, A. Alliotta, parait sc rattacher à Ardigo. Seuls existeraient les esprits, éternels en transformation morale perpétuelle. Notre destinée consiste en la suprématie de la pensée sur le donné psycho-physiologique el dans l'accord entre les esprits. Tout dépend de nos volontés. La mort est une renaissance de plus en plus élevée, selon la vie antérieurement vécue; < c'est de nos efforts que la réalité attend sa perfection. » *L'éternité des esprits,* 1924. p. 87, 97, 133. 115. 172

2. Un noble idéalisme inspira aussi Étienne Vachcrot (1809-1897) mais, avec lui, nous quittons le subjectivisme. Cc penseur maudit l'athéisme; cependant malgré de réels progrès vers le concept d'un Dieu transcendant, souvent il oscille entre le panthéisme et le monisme.

Il écrit dans *Γ Histoire critique de l'Ücole d'Alexandrie,* en 1846 ; · Il est tout aussi impossible de concevoir Dieu sans le monde que le monde sans Dieu. » T. ni, p. 292. Cependant, tandis que pour Plotin le monde est une chute, une dégradation à l'égard dc *l'Unique* primordial et absolu, pour Vachcrot il nous offre au contraire < un *progrès* continu delà nature a l'esprit >. *Ibid.,* p. 328. Dans *La métaphysique el la science* (1859), il oppose réalité à perfection. Déjà Hamilton ct Manscl, en Angleterre, avaient signalé le caractère *impensable* dc Dieu; la foi seule pourrait atteindre cet « Inconnaissable ». Pour Vachcrot, la perfection est, par essence, incompatible avec l'existence : elle reste toujours dc l'ordre *idéal,* comme, par exemple, la géométrie, la sainteté cl la justice pures. *Telle* figure, comme *tel* sage seront toujours imparfaits. Le Dieu parfait, il ne faudrait donc point le chercher dans le monde, mais dans le ciel dc la conscience. La nature est pourtant grosse de cette idée sourde qui la soulève jusqu'en l'homme, où elle arrive à la conscience d'elle-même. T. n, p. 511. l'n grand effort d'approximation sc marque dans *Le nouveau spiritualisme,* paru en 1881. L'auteur continue à considérer le Parfait ' comme un type supérieur à toutes les conditionsdc la réalité », p. 302; mais il veut cependant un Dieu réel dont le monde serait l'œuvre éternelle. Plus de Dieu-progrès; seul le cosmos passe par les phases du devenir ct de l'évolution; Dieu est la cause première, la Fin dernière des êtres ct leur Providence; Il est cause dc vraies causes, ouvrier d'ouvriers. Il n'est pas le inonde puisqu'il en est la cause... 11 reste distinct dc ses

creations, non pas comme une cause étrangère et extérieure au monde, niais en ce sens qu'il garde toute .sa fécondité, toute son activité, tout son être après toutes les œuvres qu'il crée sans les faire sortir dc son sein. Il en reste distinct en demeurant au fond dc tout ce qui passe. » P. 308. En 1894 ct en 1895, il consigne ses *ultima verba* sur des billets dc faire part. Il voit dans le christianisme de magni tiques symboles humains, « la théologie n'est qu'une psychologie supérieure ·; la philosophie aurait pour rôle de les repenser, en fusionnant l'Ame même des diverses Églises pour la sublimer. Ollé-Laprunc, Z.7 *Vachcrot,* 1898, p. 87 sq. Voici à l'horizon le protestantisme libéral avec son symbolo-fidéisme.

Pourquoi ce penseur généreux n'a-t-il pu *s'empêcher d'imaginer* l'existence et la personnalité sur le modèle des êtres finis ? *Ibid.,* p. 99. Comme l'observait Caro : « La question est dc savoir s'il n'y a vraiment d'existence et de réalité possibles que sous la forme que l'expérience nous révèle. » *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques,* 1883, p. 255.

Sans doute quand nous parlons dc Dieu, force nous est de parler la langue des hommes; pourtant autre chose est le Dieu Indéterminé des panthéistes et autre chose le Dieu ineffable dont je renonce A mesurer les perfections. Le considérer comme une sorte d'homme très puissant ct très bon, ce peut être une naïveté populaire, ce n'est point une connaissance qui respecte son essence : *Vere tu es Deus absconditus.* En faire la force aveugle dc la nature, c'est l'assimiler à la pierre qui roule et à l'eau qui coule; l'imaginer comme une vie instinctive et inconsciente, c'est le rapprocher dc la plante. « De tous les symboles par lesquels on peut essayer dc le représenter, l'Ame humaine est certainement celui qui s'éloigne le moins de cc divin modèle; mais elle n'en est qu'une ombre, ct ce n'est que par des â peu près que nous pouvons conclure de nous h Lui... Quel miracle que l'Êtrc absolu ct subsistant par soi-même soit incapable d'atteindre la perfection, et qu'un des phénomènes passagers dans lequel cet absolu sc manifeste soit capable de sc créer à soi-même l'idée dc perfection!... Quel triste ciel que ce ciel qui ne vit qu'en nous, qui naît et qui meurt avec nous et dont le seul lieu est la pensée! » P. Janet, *La crise philosophique,* 1865, p. 173 et 150.

L'être n'est pas univoque entre l'Absolu cl les créatures. Qu'csl-ce adiré? sinon que l'Absolu a en Lui-même tout cc qu'il faut pour exister, qu'il contient en Lui seul la source dc l'être, en un mot que *Lui seul est l'iïlre par soi.* Déplus, nous ne sommes pas dualistes : grâce à Lui ct non en face de Lui ct sur le même plan — nous participons A l'être : < *In eo vivimus, movemur et sumus* » Act . χvπ, 28. Il possède donc la réalité en sa plénitude indéfectible. Qu'csl-ce A dire? sinon la perfection coexistensivc A l'être total. Pourquoi d'ailleurs le limiter à tel degré? Tel hégélien alors sera tenté de le faire partir d'un presque rien riche dc virtualités. El ce serait lA le principe de tout?... Comment concevoir que l'idée agisse sur une nature qui l'ignore? Qu'on essaye de concevoir une monère stimulée A sc développer par l'idée de vertébré qui n'existe pas même encore!... La personnalité de Dieu ne s'oppose pas au reste de l'univers, comme nous au non-moi. · Il est ce qui fait qu'il y a des personnes, cc qui fait que les êtres finis en participant A Lui, •ont cl deviendront des personnes. » Il est le Bien personnel, jouissant de Lui-même dans une conscience infinie, qui gouverne le monde habituellement par des lois générales conformes A sa sagesse, P. Janet, *Principes de métaphysique,* 1897, t. n, p. 121. Si la création est mystérieuse, *La métaphysique et la science,* I. u, p. 591, pourquoi la rejeter comme indigne d'un penseur? Dans tous les systèmes, celui dc Vachcrot. comme les autres, le rapport ct le passage dc l'Absolu au relatif, dc ΓInfini au fini reste mystérieux.

3. Autant que le souple esprit de Henan (1823-1892) peut avoir professé un système, on a pu appeler celui-ci un positivisme artiste ou féminin, beaucoup plus qu'un hégélianisme. Hégel est dogmatiste, il croit A la soumission des faits A l'idée, Bcnan est *relatiüisle;* pour lui nos opinions métaphysiques ct religieuses dépendent d'abord de notre constitution, surtout mentale, ct de l'étal général dc la civilisation? Malgré toutes nos sciences, nous ne pourrions jamais atteindre que *l'humain,* c'est-à-dire le produit de noire pensée, quand elle réagit sur la grande énigme qu'est l'univers (semi-idéalisme inconséquent).

Les sciences positives ct l'histoire restent les deux disciplines qui nous permettent le mieux d'approcher, encore A notre mesure, du fond des choses. Que nous disent-elles? Un monisme fort voisin de celui dc Vachcrot dans *La métaphysique cl la science.* L'univers obéit A des lois invariables ct l'on n'a jamais constaté de dérogation A ces lois. Aucune trace dc volonté particulière ou d'une intention, en dehors de celles qui proviennent de l'intelligence des hommes. Avec le *temps* cl la *tendance au progrès,* nous possédons humainement la clé de l'explication dc l'univers. Une sorte de ressort interne poussant tout à la sac. voilà la grande hypothèse nécessaire. Il y a une conscience obscure dc l'univers, une pensée centrale qui sc forme progressivement ct dont le devenir n'a pas de limites. Le seul instrument dc nos connaissances est la science inductive. L'historien lui emprunte ses procédés analytiques cl le principe des conditions d'existence. Tout est illusion ou vanité en dehors du trésor de vérités aiîisi acquises el qui sans cesse s'accroît. L'avenir de l'humanité est dans le progrès par la science. Cf. *L'avenir de la science,* écrit en 18-18, publié en 1890.

Les religions appartiendraient à la période mylho-poétique de l'humanité; elles révéleraient, non le fond des choses, mais les désirs el les rêves humains capables dc nous soulever de terre ct d'apaiser entre eux les égoïsmes; ce sont des créations du vouloir-vivre, comme l'art d'ailleurs, si propre à nous communiquer l'élan nécessaire A la vie (pragmatisme). Les philosophies tiennent à la fois dc la science ct de l'art; elles sublimisent les symboles religieux ct satisfont l'esprit à la recherche de vues générales sur le monde. Tels sont les *points fixes* que Bcnan maintint toujours dans le « devenir ·

La nature paraîtrait une sorte d'artiste qui agit par inspiration et sans aucune science. La conscience serait l'harmonie résultant du jeu de certains groupements d·· molécules; de la nébuleuse à la civilisation il y aurait continuité. Le Dieu *réel,* on pourrait le voir diffusé, éparpillé dans l'univers, comme son *élan* consubstantiel, le Dieu *parfait* appartiendrait à la pensée, A la catégorie de l'idéal. Après la mort, nous pouvons espérer survivre dans le souvenir de nos amis cl dans l'élan renforcé vers le vrai el vers le bien de l'humanité (Comtisine).

Cc ne peut être qu'en vertu d'une hypothèse chérie (pie Bcnan franchit les trois impasses capitales pour l'évolutionnisme : le passage de la matière brute A la vie. puis A la conscience, enfin à la pensée. Bien ne prouve la pure cl simple continuité des êtres, sinon l'horreur du miracle el la foi dans le déterminisme naturel. Où trouver dans cc monisme, parti de la nébuleuse primitive, l'explication de l'unité de l'individu, de h. conscience el dc la pensée? Comment serions-nous des personnes, des centres d'initiative? Comment rapporter l'ordre du monde au jeu de forces aveugles? Une cellule vivante, l'Aine de Vincent de Paul, l'esprit de Pasteur seraient le produit de je ne sais quel « *nisus* · immanent, aveugle

et sourdL.. Dans ces trois exemples, il est une unité spéciale, une synthèse active originale que l'on ne jwut déduire d'un simple groupement d'éléments. L'analyse reste impuissante pour expliquer la vie, la conscience et l'esprit humain; ce sont trois données qui ne peuvent que commencer d'emblée. Le progrès dans l'univers ne peut être contesté. Mais prêter ù la nature des Instincts dont elle serait la source *première,* des tendances au progrès, des facultés poétiques, n'est-ce pas simplement poser un fait obscur sans lui chercher une raison suffisante? L'histoire, dont les secrets ressorts sont des événements psychologiques, ne peut que les observer dans un *individu,* qui, lui, leur donne une physionomie â part, une continuité, une unité qui ne sauraient se passer de métaphysique; chacun, en effet, en rattachant â son passé, les faits de son histoire, dépasse le point de vue des phénomènes et du devenir pour celui d'un sujet qui dure ou *substantiel.* Que penseraient des valeurs morales les civilisations, si elles n'y voyaient plus que l'image embellie de leurs désirs? une source de lyrisme et d enchantement, un • alcool » supérieur?... On ne peut indéfiniment préférer la chasse à la prise et cultiver la vie spirituelle sans v croire.

L Très éloigné du dilettantisme, au contraire, et confiant dans l'intelligence, hors de laquelle, il n'y a que la nuit · belle, mais peu sûre », Alfred Fouillée (1838-1912) a consacré sa carrière de philosophe ù repenser l'évolutionnisme spencéricn, trop *mécaniste,* du point de vue *psychologique;* il espérait formuler ainsi un évolutionnisme vraiment monistc, un système naturaliste unitaire, dont les fondements seraient à la fois immanents et expérimentaux. *L'évolidlonnisme des idécs-lorces,* 1890, p. v

En effet, H. Spencer laisse subsister trois termes irréductibles : la matière, l'esprit et l'inconnaisscble; ne pourrait-on, au contraire, expliquer l'univers par un ensemble d'éléments dont le caractère foncier est l'appétit \ tendance active vers leur bien (p. 296), et l'effort dans l'homme pour se libérer des chaînes de l égoïsme, par la conscience de ce qui convient à son espèce ? On a trop confondu *loi* avec *cause, raisons.* Un corps tombe selon la loi de la gravitation, mais en rasion d énergies, de poussées intérieures, p. un. La mécanique ne nous offre que des cadavres infinitésimaux. Notre unique possibilité de connaître le monde consiste à partir de nous mêmes, seule réalité atteinte directement, pour l'imaginer d'après ce modèle; c'est ainsi qu'une équation inévitablement humaine marque toutes nos conceptions; mais il faut s'y résigner ou ne rien savoir, p. I x x ii. Le mécanisme ne voit que les jeux de surface des êtres, tandis que l'effort pour garder l'être et pour l'accroître nous en livre le fond, qui en son intimité est *psychique. Esquisse d'une interprétation du monde,* 1913, p. 153. Ne parlons donc plus d'Idécs-rcllets, mais de conscience dynamique consul»'tantielle à la matière: la cosmologie est aussi une psychologie quand on veut retrouver l'étoffe primitive dans laquelle les choses ont été taillées. Plus d'hiatus comme chez Spencer. Les éléments psychiques ont existé dès le début sous une forme rudimentaire; l'évolution ne fait que les rendre plus manifestes. › *L'évolutionnisme...,* p. 279. Sans doute la réalité n'est pas identique à notre pensée, mais celte réalité ne saurait non plus se passer de tout clément psychique. P. 278.

Tout essai de déduire la pensée du mouvement a échoué; la création *ex nihilo* est impensable; le *mental,* c'est la réalité Intérieure qui parvient âse rendre présente à elle-même, le *physique* la prolonge et la réalise extérieurement. Dans l'univers tout est en relation mécanique, mais aussi sympathique probablement; toutes choses sont · conspirantes » parce que parentes. Au siècle futur, au Heu de dire : le psychique est l'ombre du physique, on dira ; le phydquc est l'ombre du mental, bien qu'ih soient la même réalité envisagée â deux points de vue différents. *L'avenir de la métaphysique,* 1889. p. 77 ; cf C. Delmas, dans *Études,* mars 1891.

Chaque être baigne dans le tout et en dépend. La réalité est infinie, infiniment Infinie; mais en quoi celte infinité l'empêche-t-cllc d'être en même temps une, cohérente, solidaire en l'infinité de ses parties? Non, sans doute, clic n'a pas «l'armature logique pour la soutenir comme du dehors; mais elle a une armature causale, ou plutôt elle n'a aucun besoin d'armature, étant la causalité infinie el réciproque, partout causante el causée. Par cela même, elle a sa rationalité immanente, son intelligibilité infinie qui déborde toute intelligence finie. · *Esquisse,* p. 209. La philosophie cherche l'être intérieur des choses; elle w « représente le monde entier comme analogue a la vie consciente ou subconsciente *. *Ibid.,* p. 212. En chaque être particulier se retrouve quelque chose du tout qui le conditionne scion l'interdépendance universelle.

Notre imagination voudrait un premier commencement pour s'y reposer, une limite à la division, un premier anneau aux séries causales (ou le libre arbitre d'indifférence), une substance inconditionnelle source de toutes choses; mais notre raison s'y refuse; point de source à un océan infini, point d'arrêt, mais des causes causantes et causées sans fin. *Ibid.,* p. 189. De l'évolution nous ne possédons que quelques chaînons, mais ils sont assez nombreux cependant pour exclure le hasard cl fixer la courbe en scs grandes lignes, p. 261, cl nous sommes,sûrs qu'elle obéit â l'intelligence, puisque la nôtre »*y retrouve. « L'intelligence est l'unité profonde des fonctions essentielles de l'intelligence et de celles de la réalité. » P. 276. Le désordre même est une autre espèce d'ordre; même les apparences, comme la brisure du bâton dans l'eau, obéissent aux lois de causalité. Si le *tout* dépasse notre raison en chaque être et chaque fait, c'est que nom sommes simple *partie* de ce *tout.* P 297. Mais penser consiste pourtant, autant (pie possible, à unifier. La moralité consiste â s'insérer dans le déterminisme, à l'employer pour le dépasser, grâce à l'attrayant dyna* misme de l'idée-force du bien universel humain. P. 356. Si le monde avait commencé, à ce moment la Cause première aurait aussi commencé à le créer, ce qui serait contradictoire.

Les religions positives représenteraient une métaphysique mythique, ritualisle el dogmatique! la philosophie les muerait en symboles. Ainsi la parole de .Jésus : Que ton règne arrive! · devient : «pie b vertu, le bien, la charité soient! Le philosophe prononce de tout cœur ce vœu « avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propagera â l'infini ». P. III Le fond «le l'être nous échappe : il est permis d'espérer Qui sait s'il n'est pas des formes de vie bien supérieures à celle-ci? p. 103. Il semble donc qu'au soir de son existence (1911) Alfrv«l Fouillée ail envisagé l'univers, dont nous sommes les fils, comme emporté par un déterminisme de plus en plus conscient et «le plus en plus soumis à l'attrait du bien universel, grâce aux vertus des saints et aux lumières des sages, donc un déterminisme «pii sc dépa .se consi animent pour tendre vers l'unité «les intelligences et des volontés.

Telle est probablement la forme la plus philosophique du monisme chez n««, contemporains. (Vue* analogues chez A. Loisy, *De la discipline intellectuelle,* 1919, p. 11 sq., |t6) Chez un penseur aussi averti, il sc présente comme un syncrétisme, un essai *de conciliation* de la science el des principaux systèmes métaphysiques pour retrouver la réalité en sa plénitude.

La forme primitive de la pul ntlunch J'rtr< , il Fa donc vue dans la /orne, puis dans la t»/r, la *conscient** cl la *pensée,* en continuité. Même les Idées qui s'ordonnent et les cœurs (pii s'harmonisent sont des forces qui sc composent. D'ailleurs toute pensée du inonde qui n'iinpliqucrait pas en celui-ci quelque élément psychique sentit un néant de penser.

Concilier les points de vue est mu· bonne méthode, ainsi que mettre l'accent sur le mental; mais Fouillée *imagine* encore beaucoup plus qu'il ne croit. Son idée-force Hotte entre le matériel cl le spirituel; phy.lque et psychique seraient affaire de degré. *Esquisse.* p,317; ailleurs Je physique est pour la conscience un symbole. P. XXXIV, 317. De plus, est clic une force qui cherche sa lumière, ou une lumière, mie pensée, qui soumet la force? Dans le premier cas, voici le pur naturalisme; dans le second, l'idéalisme. M. Parodi signale cette opposition mal réduite, *Lu philos. contemp. en France,* 1920, p. 48.

Fouillée reconnaît bien la synergie que manifestent la vie et la conscience, sans leur attribuer une substance sujet, une cause proportionnée. MIribucr à la matière primitive de telles virtualités, que celles-ci s'expHdtoron(peu à peu, de manière régulière et raisonnable jusqu'à la civilisation, ne peut que paraître une grandiose mais imaginative hypothèse. Nous avons signalé l'irréductibilité de la pensée à l'image, de celle-ci à la vie et au mouvement. Sous quelle forme virtuelle sc trouvait donc la philosophie de Platon, et l'Évangilc dans la nébuleuse? Sa conception de l'universel déterminisme sc concilie mai avec la morale. Sommes-nous finalement les théâtres-sujets où s'exerce l'action de l'idée attrayante du bien, ou, au contraire, des sujets capables d'initiative? Dans le second cas, on rompt avec le déterminisme, puisqu'on introduit des commencements absolus; dans le premier, où est notre mérite personnel? Évidemment le théologien de la grâce dira que l'acte bon est tout entier de Dieu Cttout entier du juste; mais lui n'admet pas le déterminisme, chez Fouillée, le caractère *sui juris* de la personne est mal marqué. Ce n'est pas avec · un doute ultime et suprême qui concerne le caractère absolument libre ou absolument nécessaire du fond des choses >, p. 372, que l'on peut fonder l'individualité monde et responsable. identifier notre vouloir-vivre avec l'essor *total* de l'être, combien c'est dépasser l'expérience! Fouillée a plus juxtaposé que concilié la pensée et la force. Cf. Lalande dans *Revue philos,,* I. i.xxm, p. l l, 72. Il a beau faire appel au mystère inévitable qui nous dérobe le fond des choses, il n'évite pas la contradiction.

5. De Fouillée, on ne peut guère séparer son beau-fils Jean-Marie Guyau (1854-1888). Beaucoup plus poète que métaphysicien, trop peu .soucieux de cohérence en scs pensées et d'exactitude en ses critiques, il est surtout préoccupé de faire le bilan de l'évolutionnisme quant aux espoirs qu'il nous laisserait touchant les valeurs morales nécessaires à la vie des civilisations.

Guyau crut trouver dans le sentiment complexe de la vie qui est effort, solidarité, expansion, fécondité, l'élément primitif el universel; l'expérience d'une part, mais aussi l'évolutionnisme de Fouillée lui suggèrent cette pensée non moins qu'une sorte de vibration Intérieure, écho un peu affaibli de la philosophie romantique. La seconde amélioration dont le matérialisme a besoin pour pouvoir satisfaire le sentiment métaphysique, c'est avec la vie, de placer dans l'élément primordial au moins un germe de psychique » ... Le matérialisme devient en quelque sorte animiste et, devant la sphère roulante du monde, il est oblige de dire : elle vil... Elle est encore autre chose puisqu'elle pense en moi et sc pense par moi... Le matérialisme Croit faire de la science positive, il fait comme l'idéaliste de la poésie métaphysique, seulement ses poèmes sont écrits en langue d'atomes et de mouvements. » *L'irréligion de l'avenir,* 1886, p. 133, 434. Nous nous contentons d'admettre, par une hypothèse d'un caractère scientifique en même temps que métaphysique, l'homogénéité de tous les êtres, l'identité de *nature,* la parenté constitutive... */* monde est un seul et même devenir.* Au lieu de chercher à fondre la matière dans l'esprit ou l'esprit dans la matière, nous prenons les deux réunis en cette synthèse que la science même, étrangère a tout parti pris moral ou religieux, est forcée de reconnaître : la *vie..* I) n'y a pas dans l'univer» d'être pour ainsi dire entièrement *abstrait de soi..,* La vie par son évolution même, tend a engendrer la conscience; le progrès de la vit se confond avec le progrès même de la conscience, où le mouvement sc saisit comme sensation... Vie c'est fécondité... L'égoïsme pur serait une diminution, une mutilation de soi. Aussi l'individualité tend a devenir, par son accroissement même, sociabilité cl moralité... action morale et acte de la pensée reliant l'individu à l'univers... Cette fécondité, en prenant mieux conscience de sol, se règle, se rapporte à des objets de plus en plus rationnels; le *devoir* est un *pouvoir* qui arrive à la pleine conscience de soi el s'organise. P. 137 sq. La plus haute conception de la mor de el de la métaphy sique est celle d'une sorte < de ligue sacrée, en vue du bien, de tous les êtres supérieurs cl même du monde ». P. 440. Mais l'évolution est aussi dissolution et mort; qui limitera l'aveugle destruction? « Quel Jupiter sera un Jour assez fort pour enchaîner la force divine et terrible qui l'aura engendré lui-même? » P. 442. L'éternité n'a pu aboutir qu'à notre monde; c'est le demi-avortement de l'effort universel. La fleur divine sera-t-elle Jamais cueillie? Il y cul progrès pourtant depuis l'âge du renne. Nous héritons de l'effort de nos pères. La nature ne connaît d'autre loi qu'une germination éternelle. Le roseau pensant peut volontairement s'incliner lui-même, re pecter la loi qui le tue. On n'enchaîne pas. d'ailleurs, l'océan de la vie, il faut laisser couler le flot éternel grossi de nos larmes et de notre sang : c'est tout ce qui reste de chacun. La survivance d'ailleurs serait-elle une supériorité? L'amour finira peut-être par faire survivre réellement l'aimant dans l'aimé.

Des religions, seuls subsisteraient l'inquiétude métaphysique avec ses hypothèses, et l'appel profond de la nature vers une société meilleure des hommes entre eux et avec l'univers. L'unique source de la certitude résiderait en *['induction scientifique* (Hcnan). Le prêtre ferait, pour le peuple, fonction d'artiste qui présente de hauts symboles consolants. L'idéal lui-même est peut-être un mensonge? Qui sait s'il est un univers ou bi i ı seulement des phénomènes solidaires sans aucune conspirante unité? Art. philosophie, religion : autant de créations qui nous sauvent. *Croyons* donc à l'effort moral qui parait soulever le monde : adorer ce n'est pas se prosterner, mais s'élever. I n jour un rayon de soleil frappa le front d'une montagne; elle l'interrogea sur le ciel lointain d'où il venait; mais brusquement le rayon sc réfléchit dans la mer qui le renvoya dans les deux. P. 136. Voilà l'image de l'agnosticisme.

Guyau répète que le doute est tout à l'honneur du sage; mais n'est-il pas dupe du scientisme d'une part et d'une poésie au vague grandiose, incapable de nourrir les générations? La tradition spiritualiste et catholique maintint son âme. à son insu, à un niveau d'où l'eût fait déchoir le monisme déterministe. Quelle confiance garder en la pensée, si elle n'est qu'une manière d'apaiser la sensibilité en quête de bonheur? Ce praginatime.ee lyrisme frémissant, que goûtait tant Nietzschéen lisant Guyau, tombent dès que s'éveille l'esprit critique. Les hommes consentiront-ils longtemps à se duper, à se renoncer pour le bien commun,

dès qu'ils seront prévenus qu'on leur n simplement versé un cordial en ces belles coupes que sont des phrases éloquentes? Tout le pragmatisme latent dans l'équivoque de Fouillée, dans le sens naturaliste de la force, a sorti son effet déprimant chez son disciple. Comment espérer conserver le respect, l'admiration, et · ce grain d'encens qui toujours brûle au cœur des hommes » (p. 99), ct la joie de collaborer à l'ordre fraternel, s'il n'est que des faits conditionnés et conditionnants? L'attrait que Guyau reconnaît dans l'homme pour *l'universel,* pour la vie raisonnable el bonne (p. 353) prouve en nous autre chose que des faits : *l'intelligence* qui les juge du point de vue absolu. Quand nous aimons, dit-il. c'est dans l*étcrneL pour la sagesse, la vertu et la bonté, p. 463; nouvelle preuve que le naturalisme est un faux point de vue. La nature qui déroule aveuglément son cours ne rend pas compte de ce fait, de ce qui fut toujours l'âme des civilisations. Celles-ci ont progressé dans la mesure où elles n'ont pas cru au naturalisme. S'il n'est que des faits : qui sera juge? Ni l'art, ni la science, nil l'amour du risque, ni la fierté stoïque en face de a mort n'ont chance d3 tendre notre vouloir qu'autant que la foi demeure dans la valeur de ces convictions. Mais si Ton nous assiiqlllc à une jeune folle, qui chaque Jour sc parc pour un fiancé de rêve, qui ne vient jamais, tout s'écroule dans le « riennisine ». Cf. Guyau, *Essai d'une morale sans obligation ni sanction,* p. 16 ; Fouillée, *L'art, la morale et la religion d'après Guyau,* 1892.

6. Si l'on s'en lient â certaines déclarations faites par IL Bergson (né en 1859) au P. de Tonquédec, sa philosophie réfuterait le panthéisme ct le monisme; d'elle · sc dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière ct de la vie ». *Éludes,* 20 févro r 1912.

Très louable intention, mais le sens obvie des textes y répond-il? Un penseur ne peut-il s'illusionner sur le sens profond de son propre système? En 1911, *Hernie de phil.,* octobre, M. Maritain qualifie le système de « panthéisme athée » el « d'évolutionnisme intégral »(p. 535, 539). Avant ses lettres au P. de Tonquédec, écrit Parodi, « il pouvait bien sembler que sa philosophie aboutit à une sorte de panthéisme vitaliste. » *Philosophie contemporaine,* p. 312. On a pu douter si la réalité dernière avec sa continuité anonyme cl sa fécondité sans loi « ne nous ramène pas inévitablement à une manière de divinisation de la nature? » P.313. L'élude des problèmes moraux offrira peut-être l'occasion à Bergson de lever celte ambiguïté. Mais son antiintelleclualismc décidé, son sentiment profond de la contingence universelle el du seul droit d'être au « sc faisant » font penser au naturalisme évolutionniste. Le P. Garrigou- Lagrange, O.P., écrit : « Dieu n'est plus *simplex omnino et incommutabilis,* il est « une réalité qui sc fait à travers celle qui sc fait · *(Évol. créât.,* p. 269). Il n'est plus *re et essentia a mundo distinctus,* il est · une continuité de jaillissement » qui ne peut exister ni sc concevoir sans le monde qui jaillit de lui. Il est cet élan vital antérieur ù l'intclligenco qui se retrouve en tout devenir, plus particulièrement dans celui qu'expérimente notre conscience » *Diet, apologétique,* t. i. 1909 col. 951. Le cardinal Mercier a appelé cette philosophie un «devenir panthélstique ». *H'uue néo-scolast.,* 1913, p. 272.

Bergson fait suprême confiance au sentiment de la vie vécue comme Guyau ct aussi comme Ch. Dunan, *Cours de philosophie,* 1893-1898, p. 307; il espère y trouver de meme le tréfonds des choses. Autant il écarte la mécanique de l'évolutionnisme spcncéricn, autant H répugne au finalisme, qu'il juge artificiel; il préfère s'installer à l'intérieur même du mouvement. Le contact avec soi-même, vivant ct durant, en une vie incessamment nouvelle ct créatrice, nous livrerait le mot de la grande énigme; en celle intuition vécue ct primitive où l'esprit sc lord pour ainsi à re sur lui-même, il saisirait son propre dynamisme ù son jaillissement. La cosmologie devient ainsi une psychologie retournée; tout est psychique ù quelque degré; tout est fluide et changeant comme les créations de la vie et de l'instinct, comme celles du génie. Un instinct qui en chacune de ses indexions serait conscient de ses moyens aurait deviné le secret de la nature. Le moi-substance n'est plus qu'une certaine solidification fluide de ce grand courant qui soulève le monde. D'ailleurs partout ce sont des synthèses, des « touts » qui nous sont d'abord donnés, des « multiplicités-unes » <pie l'analyse fane, comme celle du chimiste qui ne voudrait trouver dans la flamme que des cendres el du charbon. L'intelligence serait une création *pratique* de la vie, elle identifie, elle solidifie, elle marque des limites et des aretes aux choses, en vue de* pouvoir répéter les mêmes actions utiles: manger, se défendre, se faire entendre d'autrui; pour a commodité, elle travestirait le réel qui est toujours en interaction universelle el fluent. L'inconscient avec scs richesses virtuelles et sa souplesse serait bien plus foncier que le conscient. Il n'y aurait pas lieu de sc demander quelle est la raison de l'être des choses : elles sont parce qu'elles sont; le devenir trouverait en lui-même sa raison d'être. On peut donc se demander si, au lieu d'absorber, comme les anciens panthéistes, les êtres participés en Dieu, Bergson n'absorbe pas l'Êtrc par essence dans les êtres participés ct les choses du temps. *L'évolution créatrice,* p. 392-399,209, 270, 108, 16, 298-323.

Dans sa partie critique celte philosophie nous sert grandement. Elle a montré le caractère artificiel du déterminisme mécanique el rétabli la réalité de l'esprit; elle a mis fin â l'associationisme qui oubliait la continuité dynamique de notre durée; elle a fixé le rôle seulement instrumental du système nerveux dans la vie consciente; elle a prouvé l'effort interne des êtres, et que la parente manifeste entre les vivants cl en quelque sorte leur divergence sur des lignes d'évolution analogues, ne peuvent être dues simplement à l'accumulation par hasard de petites variations utiles (Darwin), ni ù la simple action des milieux sur les organes en exercice (Lamarck). Qu'on explique dune par là, en effet, les analogies entre les vivants concernant l'œil, l'oreille, l'assimilation el la désassimilation! Mais pour mieux réfuter ces erreurs, elle a cm devoir abandonner l'être et l'intelligence! Cf. *Essai sur 1rs données immédiates de la conscience,* 1889, *Matière et mémoire,* 1896, L'*évolution créatrice,* 1907, *L'énergie spirituelle,* 1920.

Après les épuisantes ténèbres du mécanisme universel qui ne pouvait qu'engendrer le scepticisme radical, le bergsonisme parut l'aurore d'un monde nouveau. Le succès inouï des méthodes physico-mathématiques avait fait prendre leur figuration, leur traduction des choses en langage de mouvements mesurables pour la révélation dernière. Bergson en dénonça l'artifice, après Bout roux, et prétendit nous offrir la plus expérimentale des métaphysiques;mab cet *empirisme* radical nous fait lâcher *l'être* pour l'insaisissable *devenir.* Le sentiment de notre durée cl l'intuition sympathique qui nous transporte au M·In des êtres indéfiniment mobiles nous livreraient leur fugacité qui échappe â toute loi générale. L'univcnrl n'est tplus que le signe pratique d'une attitude utile Identique prise en face des mêmes objets : feuilleter un livre, semer du grain, désigner un chêne, pour lier le même au même, alors que tout est divers ct glissant Les principes représentent des artifices pratiques, des formules sur lesquelles chacun s'accorde et sc repose, afin de pouvoir solidifier le savoir et déduire : autant

de Actions utiles, ou de I decrets ·. Cf au^si ; Mcycrson *Identité et réalité,* 1907; *Dr l'explication (tans les sciences,* 2 vol., 1921; Bruntchwicg, *Les étapes de la philosophie mathématique,* 1007; L. Hough r, *La structure des théories déductives,* 1021, (pii sont dans le môme sens. Ainsi, Socrate est mortel, parce que nous avons *construit* les concepts commodes ct rapportablcs : homme, mortalité et Socrate. Au heu de ces fictions, on nous invite à revivre la genè e des choses ct celle de l'inleligence. sous la poussée intérieure et formidable de la vie universelle (p. 28).

Mais quelle sécurité nous reste, si nous dédaignons les concepts (pii sont nos instruments d'analyse et d'entente entre nous ? Bergson, pour élaborer cl exposer son système, a dû s'en servir. N'y a-t-il pas cercle vicieux puisque, bon gré mal gré. écrit Parodi (p. 333), celui-ci ne saurait éviter d'être une œuvre d'intelligence. La pensée surgit de l'existence même et d'ailleurs l'existence s'y plie : c'est donc que la nature contient de l'ordre, qu'il y a des parentés, qu'il y a possibilité de ramener, en la pensée, le multiple à l'un, même dans la conscience qui dure cl qui croit, où il n'y a pas une poussière d'impressions, mais des états capables de rentrer en des catégories. Dwelshauvcrs, *La psychologie contemporaine,* 1920. p. 219. A la vérité tout est actif, mais on ne peut définir les êtres simplement en termes d'action. Le thomisme répugne, lui aussi, â l'immobilisme; il entend bien maintenir qu'il est des changements *réels,* du nouveau, à chaque instant dans le monde. Mais comment concevoir que • le changement n'a pas besoin d'un support, que le mouvement n'implique pas un mobile », Bergson. *Con/. d'Ox/ord,* p. 21, que la science n'a jamais affaire qu'à la mobilité... qu'il n'y a que des actions toujours imprévisibles? *L'év. créai.,* p. 270. 325. N'est-ce pas mettre l'expérience sensible au-dessus de la raison, comme déjà écrivait Aristote contre Héraclilc? *Meta· phys.,1.* II» c. iv; L III, c. v; L XII, c. ix; en appeler aux charmes de je ne sais quelle mélodie intérieure, cl faire l'apologie de l'instinct qui se crée des croyances connuturellcs?

Que devient la personnalité dans ce phénoménisme où l'on nous la présente comme un dynamisme original et toujours fuyant? Quelle est donc la raison de son centre el de son rythme à elle, de sa permanente continuité? *Évol. créât.,* p. 209. 338.

La liberté, que Bergson affranchit du mécanisme, semble bien revenir à la simple spontanéité *(libertas a coactione).* Alors le passionné emporté par l'attrait qui charme entièrement son moi serait l'homme le plus libre?... *Essai sur les données immédiates,* p. 130.

Nous ne prétendons pas ramener la finalité naturelle chez les vivants à l'art du constructeur de machines; le secret de celte finalité nous échappe; qui jamais pourra l'analyser, la nommer »? Chaque être jouit d'un appétit naturel qui le porte vers son bien, cl en définit i\ c : *Omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem,* à leur manière. Dieu les a pourvus de */ormes* substantielles qui font leur unité spécifique. Il y a beaucoup d'imagination en cet clan bergsonien de la vie, par exemple, vers la fonction visuelle, qui façonnerait de loin la dure et routinière matière, en organe sensible à la lumière.

Évidemment il n'y a pas lieu de se demander pourquoi l'Êlrc est, mais seulement : cet être qu'est le monde mobile est-il l'Être par soi? < Celte question est primordiale el inéluctable. Elle n'implique pas du tout que le néant soit avant l'être, mais seulement qu'il n'est pas vrai qu'en tout être, l'existence soit contenue dans l'essence. » J, Maritain, *Hev. de phil.,* oct. 1911, p. 498.

Bergson a trop vu dans l'intelligence cette méthode moderne, décrite plus haut, séduite par la quantité; en réalité l'intelligence doit savoir concilier le divers et le semblable; le singulier cl l'universel : *l'existant* est riche de potentialités rationnelles que notre pensée découvre sans faux artifice : des *lois* fondées et non calquées sur Je réel.

Pourquoi aussi nous en tenir â ce que l'expérience nous livre *hic et mine?* L'homme, en ses pensées et ses amours, est en quelque sorte · polarisé », Comprendre rt aimer du point -de vue de l'universel, voilà bien la direction vers laquelle l'a lancé la nature, c'est-à-dire l'Êlrc absolu dont elle dépend.

I-'i littérature bcrgsonlennc r*t immense. Cf. surtout : Ed. I-c Boy, *t'ne philosophie nouvelle,* 1912. très bergsonien; René Gtllouln, *La philosophie de H. Bergson;* .L Maritain, en mai-juin 1913, a fait la critique de Bergson ù l'Institut catholique de Paris, conférences réunies en sohunc, *La philos, bergsonlenne.* 2' cd., 1921. Il a bien marqué l'originalité de l'intelligence, faculté de rétro, d'un autre ordre que l'image, la puissance de choisir parmi des biens particuliers qu'est la liberté, la (hlhculté pour le bergsonisme de rendre raison de la personnalité, de la distinction de Dieu et du monde et de la création ex *nihilo.* Jacob, dans la *Htvue de métaphysique et de morale,* mars 1898, accuse cette philosophie Impressionniste « de renverser la législation de l'entendement dont elle ne prouve pas qu'elle puisse se passer » (p. 201), ct de ne pas respecter la nature de l'acte libre. Mêmes critiques chez Pénido, Zzi *méthode intuitive de M. Bergson,* 1918. p. 5; Farges, *lm philosophie de II. Bergson* /Bonne Presse); J. Grivel. art. *Evolution créatrice,* dans le *Diet, apologétique,* t. i; Gnrrigou-J-πgrange, *Le sens commun.* 1922, 3· édit, p. 230 sq.: · Ix panthéisme évolutionniste chez M. Bergson ».

9. Le · panlibidinisme » de Freud qui s'apparente à • l'élan vital » et au · génie de l'espèce », devient chez quelques-uns de scs disciples une sorte de métaphysique vitaliste. Le médecin Mœdcr de Zurich appelle de scs vœux une humanité instinctive ct croyante, comme au Moyen Age, par simple besoin du cœur, en vue de compenser le rationalisme artificiel de notre temps. L'amour serait aussi une des manifestations fondamentales du besoin de sc fondre dans le tout, ct la Kédemption un symbole sublime de renoncement au moi individuel pour devenir une part vivante du Cosmos plus harmonieux en ses vouloirs. La *libido* dériverait du plasma germinatif immortel : on se rapproche de Bergson. L'individualité est appelée à rejoindre l'océan de l'être d'où elle est sortie pour s'y perdre à nouveau. Déjà dans l'amour elle s'oublie en un autre; s'oublier tout à fait dans l'extase, tel serait le souverain bien de l'Ame. On devine ici une philosophie biologique qui paraît transposer le néoplatonisme selon les vœux du cœur. I ne pédagogie de la *libido* serait ainsi chose capitale pour le bonheur des individus : la modérer, la sublimer dans le culte de l'art, par exemple, ou de la fraternité, libérer certains refoulements devinés comme facteurs des troubles mentaux, etc. Cf. Mœdcr, *Guérison et évolution dans la vie de I*âmr,* 1918. Cf. Hégis cl Hesnard, *La psychoanalyse.* . 1922. p. 189.

L'hypothèse de l'évolution générale des êtres vivants est devenue de notre temps une sorte de clé universelle; la catégorie *vie* a remplacé celle déraison et celle de *science.* en grande partie; souvent elle se fusionne avec le point de vue *social* ct parfois même *cosmique.* On ne s'étonne pas outre mesure que plusieurs aient cru entrevoir chez des penseurs et des artistes généreux comme IL M. de VogÛé, *Heures d'histoire; Images romaines.* 1892 ct M. Barrés, *Grande pitié des églises de France; Enquête aux pays du Levant,* une sorte de naturalisme élevé où *le divin* serait immanent à l'univers; beaucoup de romantiques, laissent une impression analogue.

V. Ciuhqve nu monisme. Goulre cette doctrine portent déjà bien des raisons opposées au malória-

ihmc; tenons-nous ici Λ celles qui militent contre le inanhmc sous sa forme *générale.*

1· *Le monisme est une hypothèse gratuite parce qu'il passe de l'ordre logique ti l'ordre ontologique.* — 1 L'unité .substantielle des êtres, ou bien encore leur identité foncière de nature, cl la tendance immanente au progrès universel, sont-elles une véritable généralisation de l'expérience, ou plutôt *une simple vue de l'esprit,* que favorisent la peur de l'idée de création ct le problème du mal? Voilà la question.

Il y a un monisme vrai, celui qui s'attache à ramener la multiplicité à l'unité, à trouver du haut en bas de l'échelle des êtres des analogies, des parentés; il est le propre de toute philosophie des sciences. .Je puis comprendre la constitution de la matière, même celle des étoiles, ct une bonne partie de leurs lois, partout nous déchiffrons un ordre que nous ne créons pas en notre pensée — loin de nous ce *nominalisme.* — mais que nous découvrons. Nous ne sommes pas un empire dans un empire : notre intelligence ret couve ses propres lois dans tout l'univers. Il y a des lois communes entre l'amibe et l'éléphant, par exemple, mais cela ne prouve rien contre leur essentielle diversité. La trompe de l'éléphant est <. l'analogue » des pseudopodes de l'amibe; mais leur identité de nature et leur commune ascendance dans l'effort universel de la vie ne s'ensuivent pas le moins du monde. Il n'y aurait que dans l'idéalisme subjectif que tous les êtres —purs produits de la pensée — confondraient leur nature. Il restera toujours : *a)* le passage de la matière à la vie, de la vie à la sensation, de celle-ci à la pensée et à la liberté; *b)* la diversité des individus eux-mêmes dans l'espèce. L'unité ne doit pas faire oublier la multiplicité. et inversement. Le monisme parait impressionné par une sorte de panthéisme que connurent les « réaux ·, au temps des disputes fameuses autour du problème des « universaux ». Il garde la secrète pensée de déduire le monde des lois générales de l'être, depuis celles du triangle jusqu'à celles qui fixent le nombre des étamines de la fleur du marronnier. Illusion ! Évidemment *déduire,* d'après la raison *propter quid* des choses est bien l'idéal de la science; mais que de premières données de fait Irrémédiablement obscures d'abord s'imposent! Cf. Mcycrson. *De l'explication dans les sciences,* 1920; O. Habert, *Revue de philosophie,* nov. 1921.

A la faveur d'un idéalisme abusif, le monisme passe spontanément de l'ordre des concepts à l'ordre réel pour les assimiler; il identifie la nature avec nos classifications: embranchements, classes, familles, etc. En bref, il parait transposer la parenté naturelle des êtres ct leur apparition progressive, saisie en gros par l'esprit ct repartie en rameaux divergents, en filiation d'un tronc unique : les êtres, en Identité cl en continuité de nature. Or il convient de rappeler l'adage thomiste : *Eniversalia fundamentaliter in rebus, formaliter tantum in mente.* Cf. Aristote, *Mctaphys.,* l. VII, c.i; Vacberot surtout fut tenté parcelle assimilation : *La métaphysique ct la science,* t. n, p. 608, 636. Parenté logique ne prouve pas continuité naturelle.

Reconnaissons que nous ne pouvons guère nous faire une idée de la nature des êtres qu'à travers notre moi ct en fonction de celui-ci. dégradé ou amplifié à l'infini, quand 11 s'agit de Dieu; pourtant, nous nous refusons à confondre *analogie* et *identité* foncière de nature ct d'origine. Notre esprit, pour une part, s'est façonné au contact des choses : · le 61 de l'analogie ne nous abandonne jamais », Fouillée, *Esquisse,* p. I x h ; cela ne peut nous conférer le droit de conclure à je ne sais quelles virtualités originelles d'où seraient sortis le monde et l'esprit qui garderaient ainsi l'empreinte commune du tout. N'y a-t-Il pas un anthropomorphisme inconscient — reproche que nous retournons donc — à imaginer le *tout* à la maniéré de la croissance d'un végétal ou d'un sentiment dans le subconscient ou l'inconscient?

Qu'on ne nous oppose pas le soi-disant « morcclagc » de notre pluralisme». En un sens lout est dépendance universelle dans le cosmos : l'enfant dépend du père, le nuage du soleil, tel naufrage et ses conséquences de la marée et celle-ci de la lune, etc Mais le père ct le tils, même le soleil et le nuage gardent leur individualité. Il est des individus et des personnes qui jamais ne coupent les (Ils qui les unissent au tout, mais qui cependant à leur manière circonscrivent — réellement ou artificiellement selon les unités naturelles ou artificielles la matière à tel lieu de l'espace ou à telle place dans le temps.

Rien n'est isolé dans l'ensemble; mais qui prouvera que le clignement d'yeux d'un Parisien modifie la hauteur de la marée à Trouville? · L'expérience nous montre entre les événements cl les objets, des limites parfois flottantes et parfois nettes. Il y a dans k monde des séries entières de phénomènes qui se comportent entre elles comme des étrangères. » Tonqucdec, *Diclionn. apoL,* art. *Miracle,* I. ni, col. 532. Le coefficient de dilatation des corps» ne varie pas avec les phases de la lune.

Durkheim a voulu voir dans l'emprise exercée par la société sur scs membres, puis l'emprise intérieure imaginée par les primitifs en forme d'esprits cl enfin de Dieu, toute l'origine du monde mental : croyances, coutumes et rites. Mais c'est aller chercher bien loin. Chaque homme naturellement se sent flanqué d'un < double » et distingue sa pensée de son bras; c'est la confiance spontanée dans un certain ordre moral, au contraire, qui a d'abord contribué à la soumission aux liens sociaux, *Formes élémentaires de la vie religieuse,* 1911, p. 519; Critique, dans O. 1 labcrl, *L'école sociologique et les origines de la morale,* 1923, p. H sq. Donc le *dualisme* de la matière cl de la conscience lient à notre nature et non à une illusion sociale.

Selon Eug. de Robcrty (1813-1915), Dieu soi disant cause du monde ne serait autre chose (pie le monde même et l'homme, avec en plus la négation de leur caractère fini; l'esprit serait un pur concept très épuré de la matière, et le mal un moindre bien, la condition même de celui-ci. *Recherche de l'unité,* 1893; *Le bien ct le mat,* 1896, § 19. C'est rester dupe de l'empirisme ct de notre imagerie mentale. Notre concepi ion d< l'immatériel et de Dieu, par la méthode de négation cl d'amplification, ne nous laisse plus dans le sensible. Dieu est bien pour tout spiritualiste l'Élrc transcendant Notre *unité dynamique,* nous la saisissons dans l'expérience même de la vie intérieure; elle n'est pas un simple concept abstrait dont nous serions victimes La pensée déborde l'image et commande à la matière.

2· *Le monisme est une hypothèse fausse.* Au nom des 'ciences inductives on ne peut conclure à révolulionnisme radical : que de chaînons manquent qui seraient nécessaires! D'ailleurs la loi (pii exprime le développement de l'homogène à l'hétérogène a pour corrélatif la loi inverse, comme l'a prouvé M. A. Lalande, *La Dissolution opposée n l'évolution,* 1899. Les énergies physiques tendent, en effet, vers une chaleur uniforme; la pensée critique et la mode corrodent les instincts divers pour les assimiler à des coutumes cl des croyances générales; les individus entrent en des groupes de plus en plus universel·; λ la limite ce serait le retour à l'unité des conscience* en Dieu leur Père commun. Le surhomme même travaille à une société future de surhommes.

Poussons plus métaphysiquement l'analy&e. Le monisme aboutit à faire du monde changeant l'être éternel ct par soi; du devenir, du tréfonds de la vie,

de l'élan créateur» de l'impulsion universelle aux virtualité indéfinies, il fait l'f.lre absolu.

1. *Cela est contradit loin* L'Etre par toi et de toute façon indépendant ne peut que posséder actuel* lcincnt toutes les perfections dans la parfaite Immutabilité. 11 est l'Acle pur sans mélange de puissance. On ne peut avoir l'être à un plus haut degré que i'Elre par sol : donc la plénitude de l'être. Si le devenir constant est la loi de l'être, chacune de scs phases est nécessaire, c'est l'hypothèse; et aussi non nécessaire, puisqu'elle s'écoule sitôt née. Si loin qu'on remonte, on trouverait donc contradictoirement ce nécessaire fluent, cet écoulement sans une source, la puissance, sans l'Êtrol

Comment du point de départ identique seraient sortis les individus si divers, ct la vie, la sensation, la science, la moralité ? D'abord quelle raison offrir pour expliquer le degré d'être des modes initiaux de l'univers? On reculera jusqu'à l'indétermination pure, la puissance pure; mais comment passera-t-elle à l'acte toute seule? C'est donc par la Perfection qu'il faut débuter; la puissance précède l'acte comme la cause l'effet Tout être fini est mélangé d'acte ct de puissance, de réalités cl de virtualités, c'est ce qui explique que l'on devienne savant, sage, etc. Mais l'Êlrc subsistant par soi ne comporte que la parfaite possession éternelle de la perfection. La création n'amena en Dieu aucun changement. Dieu voit éternellement et par un acte unique tout ce qui devient dans {'histoire par son ordre ou sa permission. Les sciences positives parlent d'un donné de fait : le monde et ses phases; la création leur échappe; en leur ordre, rien ne sc fait de rien. Mais quand des savants prétendent ériger cet ordre de conditions cl de conditionnés, en ('Absolu, ils font de la métaphysique cl tombent sous les critiques susénoncéc?.

2. *La finalité immanente s*écarte du principe de raison suffisante.* — Si le gland devient chêne ct l'embryon un homme, c'est qu'un Pouvoir intelligent, transcendant à la nature, y a pourvu. Comment concevoir un produit ordonné, où les forces collaborent, sont gouvernées vers un ordre savant dont le procédé dépasse l'action de l'ouvrier sur la machine qu'il construit — alors que la pensée ne serait qu'au point d'arrivée? Eh quoi, une pointe de ffèchc indique la présence de l'homme; cl le sous-marin-poisson, l'avion-oiseau, les organes générateurs d'électricité, la pompe qu'est le cœur, les moteurs que sont les muscles et les nerfs, etc., ne prouveraient pas qu'une pensée assiste la nature? Bouvssonle, *Bataille d'idées,* 192 L p. 20 sq. I n moyen ne peut être ordonné à une fin que par une cause intelligente; les êtres dépourvus d'intelligence reçoivent leurs directions cl leur organisation d'un être intelligent : Dieu est ouvrier d'ouvriers, non de machines, comme fait l'homme. Qui pourra penser que les yeux ne sont pas *pour* voir cl les ailes *pour* voler, les mamelles *pour* allaiter? Que de conditions réunies pour former un homme au physique et au moral.' Et celles-ci seraient le résultat de myriades de coïncidences et de hasards heureux (pii, en continuité, auraient survécu ! C'est là heurter de front notre rai on.

(J. articles Dil i et Cr éat io n de ce *Dictionnaire* cl du *Dictionnaire apologétique:* Paul Janet, Les *Causes finales.* Un plan futur.cn dernière analyse, ne peut agir que par l'intervention d'une pensée unie à une volonté.

Toute conception générale des choses comporte, pour notre Intelligence, bien des côtés mystérieux; mais, entre tous les systèmes, nous devons choisir celui qui ne choque ni le principe de contradiction, ni le principe de raison, ni les valeurs morales Sans création, Dieu s'absorbe dans la loi du monde; alors pourtant que, de toute évidence, la *personnalité* est au plus haut degré dans la ligne de l'être.

L'espèce de *dualisme* (autre forme du monisme) qui nous propose un dieu fini, incarnéen quelque sorte en la matière éternelle, pour devenir le Christ perpétuel, parce qu'il lutte contre elle pour réaliser l'ordre ct l'harmonie fraternelle, tombe sous les critiques antérieurement énoncées : c'est à ce système déjà signalé chez Vachcrol que paru taussi sc référer J. Jaurès, *De la réalité du monde tensiblc,* 1890.

Le *pant » me* qui souvent sc didingue assez peu de cc dualisme, paraît non moins ému par le problème du mal; cependant il aboutit à mettre le mal jusqu'en son dieu qui ne ferait qu'un avec le monde. Pourtant peut-on oublier que le mal lui-même prouve l'existence du souverain Dieu, de Celui qui subsiste pleinement? Le mal, en effet, ne peut être une substance, il n'est jamais qu'une privation, un manque de rectitude dans le vouloir, s'il s'agit du mal moral. Le mal suppose donc un .sujet qui est toujours bon par le côté où il est un être, où il est une cause capable d'intelligence. De ce bien partiel, on ne trouve la raison que dans le bien total — Que de fois aussi la douleur est une nécessité naturelle ct un mobile d'efforts, une source de détachement des choses éphémères, et de générosité du cœur, une occasion de rapprochement entre les hommes! Le fini pâtit inévitablement de son caractère imparfait; mais aussi il peut se perfectionner moralement en pâtissant. Cf. X. Moisant, dans *lievue de philosophie,* déc. 1914, p. 332 sq.; E. Lasbax, *Le problème du Mat,* 1919.

3· *Le concile du Vatican* (sess. m, c 1) enseigne le commencement du monde, créé du néant, la distinction de substance et d'essence de Dieu et des choses créées : celles-ci n'émanent point de Lui. comme de l'être indéfini en devenir vers ses déterminations.

Conclusion. — Les conceptions savantes sont en continuité avec le sens commun qui ne saurait voir dans la pensée des changements de place ou une ombre sans vertu, qui ramène à l'unité du mol la solidarité de notre vie, qui toujours admira dans la nature l'activité d'une Intelligence, qui jamais ne mit sur le même plan les simples faits ct les valeurs morales. Quel honnête homme ne se révolte ù la méprisante pensée d'un juste cl d'un criminel dont la lin dernière commune serait l'infecte corruption! Avant de se séparer du bon sens de l'humanité — qui toujours répugna au matérialisme ct au monisme —encore faudrait-il avoir des preuves bien sérieuses. Comment faire de la pensée un éclair entre deux néants? On a regardé l'intelligence comme un simple produit de l'action, par une abusive interprétation des sciences, et en vertu d'un romantisme diffus, pour lequel, l'ivresse de vivre pousserait le monde vers l'apaisement des désirs : c'est cette atmosphère mentale pragmatiste qui a favorisé le monisme psychologique et vitaliste.

Outre les nombreux ouvrages ct articles cités : Caro, fa· *matérialisme et lu science,* 18<»8; J. Grasset, *Les limites dr la biologie,* 1903; P. Vignon, *Hroue de philos* 1901, 1903, 1923; Gulbcrt. Zxs *Origines,* 5« édit., 1923; Saulzc, *Ia monisme matérialiste en* trance, 1912; les articles cxcllcnts «lu *Diet. apol. : Déterminisme, Évolution, Providence, Matérialisme, Monisme,* utilisés ici; Boutroux. *L'idée de loi naturelle,* 1893; *L'évolution dans 1rs sciences morales, Krvut de philosophie,* 1911 ; O. 1labelt, *Ia primat de rintelUgmce,* 1920·— lut meilleure critique du matérialisme doit provenir de l'étude de la substance et de la causalité; on sera très bien renseigne avec Couallbac, S. J., *La liberté ct la conservation de l'énergie,* 1897; Ed. Thainiry, *De l'influence,* 1922; Garrigou-Lagrange, *Lr sens commun,* 3' édit., 1922.

O. Habert.

MATHOU D Claude-Hugues (1622-1705), naquit à Mâcon en 1622 cl entra dans la Congrégation de Sainl-Maur le 26 septembre 1639 Après avoir achevé ses études, il vint à Sainl-Germain-des-l rés

pour aider dom Luc d'Achéry, ensuite, il fut prieur de Saint-Pierre le Vit et de Sainte-Colombe de Sens et vicaire général de Gondrin, archevêque de Sens, qui le désigna pour faire partie de la commission chargée d'établir la censure de *VApologie des casuistes* du P. Pfrot. Devenu infirme, le P. Mathoud se retira à l'abbaye de Saint-Pierre â Chalon-sur-Saône, où il unit le 25 avril 1705.

L'écrit le plus important du P. Mathoud a pour litre: *Bobertt Putti, S. It. E. cardtnt)lis et cancellarii, theologorum, ut vocant, scolasticorum antiquissimi, sententiarum libri V/Π; item Petri Pictavtensis, Academiic Parisiensis olim cancellarii sententiarum libri* V', *nunc primum tn lucem editi, ac notis et observationibus illustrati,* in-fol., Paris, 1655. Cet écrit était dédié à Gondrin et fut édité en collaboration avec le P. l Iflarion Le Fcbvre de Beauvais. Le P. Mathoud y met en relief, ά la fm de l'ouvrage, la doctrine particulière du cardinal Robert Poilus sur le suffrage des vivants en faveur des damnés et sur la coulpe du péché qui est remise par la contrition elle-même et non point par l'absolution, laquelle remet seulement l'obligation de subir la prine éternelle et ne fait que déclarer la rémission des péchés; enfin, d'après le cardinal, l'ail rit ion conçue par la seule Crainte de la peine est insuffisante pour la rémission des péchés. Sur ce point, le P. Mathoud attaque très vivement les théologiens qui soutiennent une doctrine opposée, et par ailleurs, il excuse quelques opinions de Pullus devenues singulières. Incidemment, Mathoud affirme (pic les moines bénédictins ont toujours fait les fonctions de la clérirature, cl au dire de Tassin, il composa, par les conseil? de l.aunoy et de Sainte-Beuve, un ouvrage considérable sur ce sujet, *Hiérarchie bénédictine,* resté manuscrit à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés.

Le P. Mathoud attaqua les thèses de l.aunoy sur l'évangélisation de la Gaule; il prétend que la foi a été précitée â Sens, dès le i,r siècle par saint Savinien et saint Polcnticn, qui furent envoyés en Gaule par ♦ainl Pierre. L'ouvrage a pour titre : *De vera Senonum origine Christiana, adversus Joannis de l.aunoy, theologi quondam Parisiensis, criticas observationes Dissertatio. Adjecta est appendix adversus duas propositiones retentions in eadem Parisiens i Facultate theologi,* in-1% Paris, 1687; ce théologien est Ellies du Pin qui, dans le premier tome de sa *Bibliothèque ecclésiastique,* avait soutenu l'opinion de Launoy. *Journal des Savants* du 12 juillet 1688, p. 83-87. Enfin le P. Mathoud a dressé un catalogue des archevêques de Sens. *Catalogus archieplscoporum Senonensium, ad fontes historiæ nouiter accuratus,* in-4% Paris, 1688, *Journal des Savants,* du 12 juillet 1688, p. 87-88. Le P. Lelong a critiqué ce travail cl il affirme qu'il est rempli d'erreurs.

Ha·ter, *Nouvelle biographie générale,* t. xxxiv, col. 265; MoréiL *1s* grand did/onnairr, idit. de 1759, t. vu, p. 325; I dler, *Biographie universelle,* édit. Pérennès, 1812, t. vin, p. 251-235; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* t. xvi, p. 293-291; E. du Pin. *Bibliothèque ecclésiastique du XV1P siècle,* t. iv. p. IIO-I50; Barrai, *Dictionnaire* hûforlque, *littéraire d critique,* I t. en 6 vol. in-8·, Avignon, 1758-1762, t. ni, p. 398; Tassin. *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur,* in-4·, Paris et Bruxelles, 177o, p. 192-195 et «loin François, *Bibliothèque générale des écrivains de rOrdrt de taint Benoît,* I vol. in- P, Bouillon, 1777. t. D, p. 220-22.3 (même texte que Tassin); Le Cerf de I-a Xièvillc. *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur,* in-12. lui Haye, 1726, p. 311-316; Dcscssarts, *Les siècles littéraires,* 7 vol. in-12, Paris, 1800-1803, t. iv, p. .319-320; Papillon. *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne,* 2 vol. In-fol., Paris, 1723, t. n, p. 39-10; Hurler, *Nomenclator,* 3· édit., t. jv, col. 898.

J. Ohheyhe.

MATIÈRE ET FORME DANS LES SACREMENTS. — En théologie, l'emploi des termes *matière, matériellement,* est presque toujours corrélatif ù celui des ternies *forme, formellement.* On trouvera ù ces mots, voir I. v, col 511, quelles diverses acceptions peuvent recevoir, dans la langue théologique, les expressions qu'on vient de citer. Ici, nous nous attacherons uniquement a la doctrine catholique relative ù la matière et â la forme «les sacrements. Puisque, d'autre part, les particularités relatives â chacun de ccs sacrements sont interdites en cet exposé général, on se contentera de rappeler : L Le caractère doctrinal que revêt la thèse d< la matière et de la forme des sacrements dans renseignement <lc l'Églisc; IL La Justification historique et traditionnelle de ce caractère (col. 341). HL Les raisons théologiques (col. 353). IV. Les conséquences pratiques dans l'administration des sacrements (col. 351).

L CAIIACTÏtItE DOCTRINAL DE L'ENSI !GNE.MENT TOUCIfANT EA MATIÈHE i T LA FOKMI 1)1 S SACHEMEMS.

Ie *Documents ecclésiastiques.* 1. *Décret pro Armenis du concile de Florence.* - - Xprès avoir exposé sommairement le nombre et la nature des sacrements, le décret continue :

H.ec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministii conferentis sacramentum, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia : quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum. Denzlnger-Bannwart, n. 695.

Tous ccs sacrements ont leur achèvement en trois éléments â savoir, les choses comme matière, les (Kirolcs comme forme, et la personne du ministre qui les confère, avec l'intention de faire ce que fait l'Églisc. Si l'un de ces éléments fait défaut, le sacrement n'est pas conféré.

On remarquera que dans ce texte, il n'est question directement que de la *confection* et de *Vadministration* des sacrements. C'est à ce point de vue. *ad perfectionem sacramenti,* el non sous le rapport de la constitution intime du sacrement, que les trois éléments Indiqués sont ici exigés. Et précisément parce que l'intention n'est pas un élément intrinsèque au signe sacramentel. il n'csl pas dit : *tribus constituuntur,* ou *componuntur,* ou *existant,* mais *perficiuntur.* L'intention du ministre est simplement requise pour la confection du sacrement ; 1er» choses et les paroles sont requises, — l'expression matière et forme l'indique sufilsainment pour la constitution intime, comme parties essentielles du sacrement. Le texte de saint Thomas, dont s'inspire ici le concile, ne laisse aucun doute sur l'exactitude de notre interprétation. *Commune ctiam est omnibus, quod sacramentum consistit in verbis et rebus corporalibus... Verba quibus sanctificantur sacramenta. dicuntur sacramentorum fomite; res autem sanctificatic dicuntur sacramentorum materiic... Bcquiritur etiam in quolibet sacramento persona ministri confe-rentis sacramentum cum intentione conferendi et faciendi quod facit Ecclesia; quorum trium si aliquid desit.,., non perficitur sacramentum.* Opusc. *In articulos fidei et sacramenta Ecclesiiv. Opera omnia,* Parme, t. xvi, p. 119-120.

2. *Texte du concite de Trente.* – Λ propos de la différence qui existe entre la pénitence et le bapt6mef le concile se réfère clairement ù la doctrine de la matière cl de la forme dans les sacrements :

Hoc sacramentum multis rationibus n baptismo differre dignoscitur. Nam... materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet. Scss. xiv, c. n. Denzinger-Bannwart n. 895.

Dr multiples raisons murqurnt la différence de ce sacrement par rapport nu baptême. (*.ar..., et par la matière cl par la forme, ccs deux éléments dont est constituée l'essence de tout sacrement, il en diffère notablement.

Ici l'expression : *essentia perficitur,* nous permet de parler de constitution intime, puisqu'il s'agit de l'essence même du .sacrement. Il .s'agit bien de laçons

tltuUon intime du sacrement ; le catéchisme du corn île de Trente, interprète de la doctrine officiellement promulguée, s'exprime ainsi a l'occasion de la définition du sacrement : < Il faut tout d'abord expliquer que la chose sensible, dont on a parlé plus haut dans la définition du sacrement, n'est pas seulement une. bien qu'il faille croire à l'unité du signe qu'elle constitue. Car tout sacrement est composé de deux parties : l'une remplit le rôle de matière et est dite *Vélément;* l'autre joue le rôle de forme, et s'appelle communément la *parole.* C'est ainsi que nous l'avons appris des Pères et, sur ce point, l'axiome de saint Augustin est connu de tous : *Accedit verburn ad elementum, et fit sacramentum.* Sous le nom de chose sensible, on comprend donc la matière ou l'élément...; et, en outre, il faut considérer les paroles, qui ont ici la raison de forme. » Part. H, c. i, n. 15.

3. *Interrogation posée ù WiclefJ,* par ordre de Martin V, Bulle *Inter cunctas,* Denzinger-Bannwart, n. 672:

N. 22 : I'tnnn credat, quod malus sacerdos, cum debita materin et forma et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere confidat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta?

Croit-il qu'un prêtre en état de péché, s'il apporte la matière et la forme requises, nvcc l'intention de faire ce que fait l'Églisc, confère vraiment les sacrements, absolve, baptise, cl administre les autres sacrements?

I. *Déclaration de Léon XIII,* dans la lettre apostolique sur les Ordinations anglicanes, *Apastoitac curre,* sept. 1896. Cavafiera, *Thésaurus,* n. 961.

In ritu cujusllbct sacramenti conficiendi et administrandi jure discernunt Inter partem *cirremonialcm* cl partem *essentialem,* qua* *materia et forma* appellari consuevit. Omncsquc norunt, sacramenta novae legi*, utpotc signa sensibibilia atque gnitiæ invisibilis cillcicnliu, debere gratiam ct significare quam ciliciunt ct ctliccrc qunm significant. Qua* significatio. etsi in toto ritu essentiali, in materia scilicet et forma, haberi debet, praecipuo tamen ad formam pertinet; quum materia sit pars per se non determinata, qur per illam determinetur.

Dans le rite qui concerne ht confection et l'administration de tout sacrement, on distingue nvcc raison entre la partie *cérémoniale* et la partie *essentielle,* qu'on appelle la *matière* ct la *forme.* Chacun sait que les sacrements de la Nouvelle Loi, signes sensibles et efficaces d'une grâce invisible, doivent signifier la grâce qu'ils produisent cl produire la grâce qu'ils signifient. Celte signification doit se trouver, il est vrai, dans tout le rite essentiel, c'est-à-dire dans la matière et la forme; mais elle appartient particulièrement Λ In forme, car la matière est une partie indéterminée par elle-même, et c'est la forme qui la détermine.

2· *Caractère doctrinal de renseignement touchant la matière et la forme des sacrements.* Aux textes généraux que l'on vient de citer, on pourrait ajouter tous les textes particuliers concernant l'existence d'une matière et d'une forme dans chaque sacrement déterminé. Mais les textes généraux .suffisent à justifier le caractère doctrinal de cet enseignement. Des documents rapportés, Il ressort, en efïcl, et très clairement, que l'existence d'une matière et d'une forme dans les sacrements de la nouvelle Loi appartient à renseignement officiel de l'Églisc. (3c n'est pas seulement l'énoncé d'une discipline, c'est l'exposé d'une doctrine. Sans doute celle doctrine n'est pas proposée par le moyen d'une dé Unit ion solennelle, mais elle repose sur de véritables déclarations, qui relèvent du magistère ordinaire. On n'en saurait douter en ce qui concerne l'incise du concile de Trente, sess. xiv, c. u, l'interrogation posée Λ Wicleff au nom de Martin V, cl la déclaration de Léon NUL Quant au décret *Pro Armenis,* dont beaucoup contestent aujourd'hui la portée doctrinale, pour n'y trouver qu'un document disciplinaire, il nous paraît impossible de ne pas admettre qu'il constitue une déclaration officielle de la doctrine catholique sur les sacrements. Voir sur cc point De Gulbert, *Bulletin de. littérature ecclésiastique,* 1919, p. 81 sq.; 150 sq. ; 195 sq., et Imposition des mains, t. vu, col. 1 11 1-1116. Nous avons d'autant moins besoin de prouver la vérité de cc sentiment, que le décret *Pro Armenis* n'c.st pas Je seul document .sut lequel repose notre assertion. Il est donc tout à faie Insuffisant de dire que Je décret *Pro Armenis* tout en étant souverainement respectable, ne s'impose pas à la foi; que le concile de Trente a employé la terminologie *matière* et *forme,* sans se prononcer sur la valeur de la théorie philosophique dont elle s'inspire. Il y a, en réalité, une véritable doctrine ecclesiastique de la matière ct de la forme dans les sacrements; doctrine que, dans sa teneur générale, on ne saurait rejeter.

Quant â déterminer exactement la note théologtque qui convient à cette doctrine catholique, il faut procéder avec de prudentes nuances. Ce » nuances ont été marquées par les théologiens eux-mêmes qui ont enseigné avec le plus de rigueur cette doctrine.

1. Que tous les sacrements de la Loi Nouvelle comportent une matière ct une forme, c'est une doctrine au moins théologiquement certaine, c'est-à-dire proche de la foi ct que l'on ne saurait nier sans erreur. Les théologiens prouvent la vérité de celte note théologique, en montrant que la formule « matière ct forme » est équivalente â celle autre formule : *choses sensibles d paroles,* dont l'existence est affirmée dans les sacrements, au nom de l'Écriture cl de la Tradition. En l'absence de documents infaillibles définissant celte vérité comme de foi divine et catholique, il reste qu'on la doive proclamer proche de la foi. c'est-à-dire susceptible de définition. 11 suffit, pour se rendre compte de la pensée des grands théologiens, commentateurs de saint Thomas sur cc point, de considérer le processus de leur raisonnement : suivant la lettre même du Docteur angélique, IIIP, q. I x, a. t, ils partent de la définition du sacrement, *signe sensible,* pour affirmer que le sacrement doit consister en une chose sensible (a. 5), déterminée (a. 6). et que. par conséquent, pour obtenir celte détermination, il est nécessaire qu'une signification précise soit apportée aux choses pur les paroles (a. 6), paroles déterminées (o 9) auxquelles il ne faut rien soustraire ou ajouter de substantiel (a. 10). C'est comme en passant, et pour présenter la vérité sous des expressions plus claires et plus accessibles que saint Thomas parle de la matière et de la forme des sacrements : *Ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis, sicut forma ct malcria, inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum* (a, 6, ad 2ʻnn). Ou encore : *In sacramentis, verba se habent per modum /ornnr, res autem sensibiles per modum materiar* (a. 7). Mais il n'inditue nulle part directement la question : *Utrum sacramenta constent materia el forma?* L'assimilation faite par saint Thomas se retrouve naturellement chez tous ses commentateurs, Cajétan, Jean de Saint-Thomas. Gonet, les Salmanticenses. Bilhiarl. Suarez. Vasquez, De Lugo. Bellormin, etc. Si la plupart de ces commentateurs insistent plus particulièrement sur le problème de la mal 1ère ct de la forme des sacrements, c'est qu'ils y sont poussés par des nécessités apologétiques ou qu'ils entendent approfondir certains aspects secondaires des problèmes que recouvrent les expressions matière et forme. Mais le sens général de leur exposé demeure le meme. Voir Cajétan, *In HIΛΪΪΪ P.,q.* i x. a. 6, ad 2um; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus. De sacramentis,* disp. NXII, a. 6, dub. n; Gonet, *Clypeus theologia· thomisticie, De sacramentis in communi,* disp. I, a. 7, n. 85 sq.; Salmanticenses, *De sacramentis in communi,* diss. 1, a. 3 cl I; Suarez, *In IIIi*în P.,* disp II, sect, i-m; Vasque/, *id.,* disp. (XN1N, c 3,

De Lugo, A· *sacramentis,* disp. II. sect. vm. n. 53; Bellarmin, *Controversar, De sacramentis,* 1. I, c. xvïiî, etc. Il appartient à la théologie positive de démontrer l'identité des choses et de la matière.des paroles cl de la forme, dans les sacrements de la Nouvelle Loi : celte démonstration, puisée aux sources mêmes de l'Écrilurc et de la Tradition, est l'objet de la seconde partie de cet article.

On conçoit qu'au problème présenté sous cet aspect général une seule solution s'impose, laquelle est acceptée de tous les auteurs catholiques. On ne cite guère que Durand de Saint-Pourçain qui ait nié. *In I \ u,,‘ Sent.,* dist. I, q. ni, n. 6, l'existence des choses et des paroles, ou, en d'autres termes, de la matière et de la forme dans les sacrements. Et encore cet auteur ne la niait qu'en ce qui concerne les sacrements dr pénitence et de mariage. Les commentateurs de saint Thomas l'excusent, parce qu'il écrivait avant le concile de Florence, mais ils censurent sa doctrine avec sévérité.

2. La plupart des théologiens déduisent de la vérité qu'on vient de rappeler que les sacrements de la Loi nouvelle *se composent de choses* (matière) *et de paroles* (forme) *comme d'déments intrinsèques el constitutifs de leur essence.* Et ici, nous ne sommes plus en face d'une vérité théologiquement certaine, mais d'une de ccs opinions que le.* théologiens qualifient de plus probables *(probabiliores).* « Les mots, matière cl forme, signifient par eux-mêmes les parties constitutives : donc, si nous parlons de la matière et de la forme d'une chose, on comprend immédiatement qu'il s'agit des parties constitutives de celte chose. Et bien que les scotistes dirent qu'il ne faut pas trop presser la signification de celle façon de parler toute analogique, on voit facilement (ce que concède l'un des meilleurs scotistes, Vega) que la doctrine commune *apparaît plus conforme aux définitions des conciles de Florence ·! de Trente, (Defensio Cone. trid.,* 1. XIII, c. xv), b Ch. Pesch. *Pra lectiones dogmatica·,* t. vi, n. 31. L'opinion commune a pour elle l'autorité du catéchisme romain, voir col. 337 et de saint Thomas, qui écrit : *Verba cl res surd de essentia sacramenti, In 1* Vum *Sent.,* dist. L q. ï. a. 3, ad 2°®; cl encore : *Quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam, sicut in partes essentia·. Sum. theol.,* IIP, q. xc, a. 2.

Contre celte opinion commune, plus probable. la théologie relève deux manières de voir divergentes. C'est, tout d'abord, l'opinion de Scot et de nombreux scotistes. *In I* Vum *Sent.,* dist. HI. q. i;disl. VIII, q.iel n ; dist. XIV, q. iv La matière et la forme ne sont pas toujours parties constitutives des sacrements, bien qu'elles soient toujours requises : parfois, en effet, la signification sacramentelle réside dans tout le composé de matière el de forme; c'est le cas du baptême, de la confirmation, de l'cxtrêmc-onctlon : donc, en ces sacrements, la matière et la forme constituent essentiellement le sacrement. Ailleurs la signification est dans la seule forme, par exemple, dans la pénitence, où les actes du pénitent sont simplement prérequis. Au contraire, dans l'eucharistie, la matière seule constitue tout le sacrement. Celle doctrine a été reprise, même après le concile de Florence, non seulement pur des scotistes, mais encore par quelques thomistes. Cabrera. Ledesma, s'appuyant sur l'expression dont s'est servie le concile lui-même : *perficiuntur,* et non *constituuntur.* Cf Suarez, op. *cit.,* .sect, n, n. 2; Solmanliccn es, *loc. cil.,* n. 35. C'est ensuite l'opinion, assez répandue, de ceux qui exceptent de la formule générale l'eucharistie· Dans ce sacrement, en effet, irule la matière, qui demeure, représente le constitutif intrinsèque du sacrement; la forme, c'est-à-dire les pandes de la consécration, passe et ne saurait constituer intrinsèquement le sacrement. Celte opinion restrictive est formulée par Vasquez, Bellarmin, Suarez, Coninck et d'autres. Suarez toutefois, *op. cil.,* disp. XL IL sect, n, expose avec beaucoup de nuances son opinion, n. 7, el son explication est de nature à concilier les sentiments en apparence opposés : • Quoique les paroles passent physiquement, cependant elles informent toujours en quelque manière les espèces sacramentelles : celles-ci, en effet, ne signifient le corps du Christ qu'aulant qu'elles sont consacrées, c'est-à-dire en tant qu'elles sont informées par les paroles qui précédèrent. »

Il convient de mentionner, en marge de l'opinion commune, et facilement réductible à elle, le sentiment de D. Solo plaçant la forme dans la signification sacramentelle, qui sc superpo'c nu sacrement déjà constitué dans ses éléments physiques. En réalité Solo ne nie pas l'existence de la matière cl de la forme comme constitutifs intrinsèques du sacrement, mais il envisage, dans le sujet constitué, l'aspect qui lui donne d'être à proprement parler sacramentel, c'èst-à-dlrc la signification sacramentelle elle-même, distincte en effet du sujet. *In 1* t'u,u *Sent.,* dist. III, q. un., a. 1. ad 3um.

3. Les théologiens ne s'arrêtent pas là. Ayant assimilé les paroles à la forme, les choses à la matière, cl conçu le sacrement comme résultant de l'union de cette matière et de celle forme, ils posent une nouvelle question touchant la réalité et la nature de l'union dans le sacrement, de la forme el de la matière. Il s'agit ici d'un développement tout naturel de la doctrine catholique, et la solution du problème qui est à la source de ce développement est utile pour préciser la position de la doctrine catholique.

a) Il s'agit tout d'abord d'une *union réelle* entre les deux éléments. Quelques auteurs, justement soucieux d'éviter les exagérations, ne considèrent dans les sacrements la composition de matière cl de forme que comme une façon de parler, pour exprimer la détermination plus parfaite apportée par la forme à une matière encore insuffisamment déterminée. L'union, en réalité, est inexistante : l'analogie avec les composés matériels n'a de consistance que sous le rapport du moins ou du plus déterminé dans la signification sacramentelle. *Hemola significatione,* dit expressément Bellarmin. *loc. cit., nulla est compositio ex re cl verbo.* De cette façon de parler se rapprochent Suarez, *loc. cit.,* disp. II, sect, i; De Lugo, *De sacramentis,* disp. II, sect, n, n. 50. Mais les thomistes enseignent généralement que le sujet lui-même, auquel est attaché la signification sacramentelle, comporte, comme condition préalable de cette signification, une composition réelle entre l'élément formel et l'élément matériel. Ainsi le aeremenl est obtenu par les deux compositions suivantes; la matière el la forme donnent le sujet; la signification, ajoutée au sujet, donne le sacrement proprement dit. /Xlnsi celui-ci nous nppa-rail-il comme un être composé de deux autres êtres : d'un être réel, qui est le sujet physique, et d'un être de raison, qui est le signe; et c'est â cause de celte composition du réel el de rationnel que les théologiens l'appellent un être artificiel. Il y aurait ‘ans doute quelque exagération à concevoir l'union de la matière et de la forme comme une union *physique,* dans le sens oii l'union physique comporterait ou l'information proprement dite de la matière par la forme, ou l'inhérence et la continuation réelle des parties. C'est peut-être là le sentiment de Jean de Saint-Thomas, *De sacramentis,* disp. XXII, n. 6, dub. n et de Nuno, *id., In* Z/Z*™, a. C», q i.x, difflc. 2. Mais la plupart des théologiens, même thomistes, affirment, dans le sujet des sacrements, une composition *morale,* quoique réelle des éléments formels et des éléments matériels. Et, parce qu'elle est réelle, on peut encore, en un sens

largo, appeler cette union une union physique, ainsi (pic le notent expressément les Salmanlicense dhp. II, dub. n. n.26. L'union, en ciIci, de la matière et de In forme se fail selon leur signi lient lon. moins déterminée et par conséquent déterminable, dans la matière, plus expressive el pui consequent déterminante dans la forme. Ainsi s'explique I.i doctrine de saint Thomas : *Quanwts verba, et alia· res sensibiles sud in diverso genere quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen in ratione signi ficandi, gme perfeetius est in verbis, quam m aliis rebus. Et ideo ex perbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis. Sum. theol..* III*, q. ı.χ, :i. 6. ad 2

b) Puisque l'union de la matière et de la forme provient de leur concordance réciproque dans la signification, il faut, d'une part, reconnaître que la matière possède déjà, pat rapport â l'efiet sacramentel, une signi deal ion native, encore quo cette signification demeure imparfaite et appelle une détermination plus expressive; d'autre part, affirmer l'unité de signification dans le sujet constitue par l'union de la forme et de la matière.

On devra donc, en premier lieu, rejeter la façon dont s'expriment certains auteurs, affirmant que, dans les sacrements, la forme · a pour but de donner une signification à la matière ». *Cette signification,* dit expressément Léon XIII, voir ci-dessus, col. 337, *doit* se *trouver dans tout le rite essentiel, c'est-à-dire dans la matière et la forme; mais elle appartient particulièrement ù la /orme.* La matière doit posséder par elle-même une signification encore insuffisamment déterminée, mais réelle. Ainsi, c'est parce que le baptême doit laver l'âme de ses péchés que l'eau est choisie comme matière de ce sacrement; c'est parce que l'eucharistie est la nourriture spirituelle de l'âme, que le pain cl le vin qui nourrissent le corps en sont la matière; l'huile adoucit les maux physiques et réconforte ceux qui souffrent; aussi administre-t-on les malades avec de l'huile. Cf. Melchior Cano, *Bclectio de sacramentis,* part. I. n. 15. Mais si la matière possède une signification naturelle et fondamentale, les paroles qui s'y ajoutent déterminent et spécifient celle signification dans l'ordre formel et sacramentel. Encore obscure et, par rapport à l'ctTct du sacrement comme tel, indéterminée, la signification fondamentale reçoit de la forme la précision qui lui manque.

N'imaginons pas toutefois, avec Bellarmin el Suarez, deux significations dans le sacrement constitué, l'une de la matière, l'autre de la forme, les deux s'unissant pour former une signification totale, mais composée, la signification sacramentelle. La signification sacramentelle, si l'on veut maintenir l'union réelle des éléments du sacrement, doit être simple et unique. En réalité, il y a superposition d'une signification formelle el d'institution divine à la signification fondamentale et naturelle, de telle façon qu'il résulte une signification sacramentelle, simple et indivisible. Pour la discussion, voir Salmantlcenscs, *loc. cit.,* n. 30-31.

II JUSTIFICATION HISTORIQUE 1 T TRADITIONNELLE DE LA DOCTRINE C.ATIIOIJQU1 TOUCHANT LA MATIÈRE ET LA FORME DI S SACREMENTS. Il s'agit de (lélUonIrcr que les expressions *matière* el */orme* ne sont que la traduction récente el quelque peu analogique des termes *choses* el *paroles,* reçus dès les premiers siècles dans la théologie sacrament aire, el que le sens recouvert par ces expressions%e retrouve en substance, au moins pour certains sacrements, dans les documents de l'âge apostolique. Si les mots *matière* et *forme* datent du xm· siècle, la vérité exprimée par eux est bien plus ancienne et l'hylémorphisme sacrament aire n'est qu'une formule nouvelle désignant une doctrine traditionnellement admise.

I· *Période du début.* - L Dès l'âgr apostolique, les documents inspirés nous font voir que l'administration des sacrements comporte un geste accompagné de prières; prière et imposition des mains aux diacres. Act., vi. G; prière et imposition des mains dans la confirmation. Act., vin, 15-17; prière et Imposition des mains dans la communication de l'apostolat à Paul et à Barnabé, Act., xm. 3. L'imposition des mains seule est rappelée à propos de Timothée. 1 Tim.. rv, 1 1; II Tim., r. 6. L'onction de l'huile aux malades est accompagnée de prières. Jac., v, ! L L'invocation trinitnirc ne sc sépare pas de l'ablution dans le baptême, Matlh., xxvm, 19 (cf. *Didachè,* vu, 1), que saint Paul appelle *lavacrum aquæ in verbo oitæ,* Eph., v. 26. Pour l'eucharistie, les documents nous rapportent les paroles mêmes par lesquelles Jésus consacra le pain et le vin, et le précepte imposé pur lui aux apôtres de conserver ce rite. Matlh., xxvi, 26; Marc., xiv, 22; Luc., xxii, 17. 19; I Cor., xi, 21. Voir Baptême, t. n, col. 170, 172; Confirmation, t. m. col. 975 sq. el, en ce qui concerne le rôle de la prière accompagnant l'imposition des mains, col. 998-999; Extrême-Onction, t. v, col. 1897-1900; Imposition des mains, t. vu, col. 1305-1306; Eucharistie, t. v, col. 1025; 1051 ; 1091. On sc référera également aux articles correspondants du *Dictionnaire de Liturgie et d'Archéologie chrétienne,* du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, et au livre de M. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes, dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne,* Paris, 1925.

2. Les auteurs des premiers siècles, sans décomposer encore théoriquement les sacrements en leurs éléments constitutifs, y distinguent toutefois assez nettement l'élément matériel, cl la prière ou la formule qui l'accompagne. Comme il ne s'agit pas ici d'un enseignement concernant les sacrements en général, mais chaque sacrement en particulier, nous devons nous contenter de renvoyer aux articles spéciaux, déjà cités : Baptême, col. 180-185; Confirmation, col. 1035-1016; ÉpiçlèSE eucharistique, t. v, col. 232 sq. cl Eucharistie d'après les pères, *id.,* col. 1121 sq.; Imposition des mains, t. vn, col. 1311 sq. el surtout, 1319, sq., 1331 sq., 1313 sq., 1408 sq. Il ne sera pas difficile de trouver, dans les rites primitifs de la pénitence. l'équivalent de ce que le concile de Trente appelle la forme et la quasi-matière du sacrement, voir Absolution, t. i, col. 152. 157. On ne doit pas s'étonner. d'ailleurs, que certaines des formules anciennes aient subi, au cours des siècles, des modifications, ou même que des additions aient été faites aux formules primitives. L'institution immédiate des sacrements, impliquant l'institution immédiate de la forme et de la matière par le Christ, laisse à l'Église un pouvoir suffisant pour introduire ces modifications ou ces additions, lorsque le Christ n'a institue forme et matière quo sous lu raison générale de signes symboliques. sans en déterminer expressément les éléments individuels. Nous préférons laisser ici de côté cette question difficile el complexe, dont la discussion sera mieux a sa place à l'art. Sacrament. Mais il suffira d'avoir signalé brièvement le pouvoir ministériel de l'Eglisc sur ce point, pour faire comprendre que, nonobstant les changements el les additions, la vérité traditionnelle subsiste d'une composition des rites sacramentels, constitués d'une part, par les choses, qui en sont l'élément matériel, d'autre part, par les paroles qui en sont l'élément formel.

3. 11 faut cependant que nous nous arrêtions ici à une considération particulière, propre aux écrivains des IV et v· siècles chez qui l'on pense trouver les premières ébauches d'une théorie du rite sacramentel. On trouve ces ébauches, mais, assure-t-on, bien imparfaites : · Ccs imperfections proviennent toujours de ce

que 1rs Pères sont tentés d'appliquer une théorie identique au baptême cl À l'eucharistie, malgré la nature si différente des deux sacrements, O sont les paroles de la consécration qui font du pain et du vin le sacrement du corps ct du sang de Jésus-Christ. Les éléments nécessaires â la confection de l'eucharistie sont donc le pain. Je vin ct la formule de consécration. Cette doctrine du sacrement de l'eucharistie est assurément très juste; elle ne l'est plus autant, lorsqu'elle est appliquée au baptême. Au Heu de dire, comme aujourd'hui, que le *sacramentum* du baptême consiste dans l'ablution accompagnée de la formule trinitairc, 1rs auteurs, raisonnant par analogie ù l'eucharistie, enseignent qu'il est constitué par l'eau el par la prière de «sanctification > de l'eau (c'est-à-dire par la bénédiction de Iran baptismale)... La sanctification de l'eau est ainsi considérée comme un élément du baptême, à peu près, proportion gardée, comme la prière consécratoire du pain et du vin l'est de l'eucharistie. > Pourrai, *La théologie sacramentairc,* Paris, 1907, p. 51. Voir, chez les Latins, Tcrtullien, *De baptismo,* ŋ. I, *P.* t. i, col. 1201; S. Cyprlcn, *Epist.,* i.xx, n. 1, 2, *P. L.,* I. in, col. 1037, 1040; S. Ambroise, *De mysteriis,* n. 14. 20 el l'auteur du *De Sacramentis,* L 1, n. 18, *P. L.,* t. xvi, col. 393, 394, 122. Des assertions de ces auteurs, on peut rapprocher les formules latines du *Sacramentairc gélasicn, P,* t. Ixxiv, col. 1110-1111. Parmi les Grecs, S. Grégoire de Nysse, *Oral. in bapt. Christi,* /*. G., t. xi.vi.col. 589; S. Basile le Grand, *De Spiritu sancto,* n. GG, P. *G.,* t. xxxn, col. 188; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* xxi (Mystag. ni), n. 3. *P. G* , t. xxxin, col. 1089; dont il faut rapprocher les formules liturgiques de *VEuchologe de Sérapion* (iv· siècle), n. 19, 25, 29, dans Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* Paderborn 1905, t. n, . 158 m|. ou des *Constitutions apostoliques,* I. VII, . xij ii, n. 5, *ibid.,* t. î, p. 150. On trouvera l'exposé général de celle assimilation dans 'Fixeront, *Histoire des dogmes,* t. n, pour les Pères grecs, p. 162-1G3 ct pour les latins, p. 307-308.

Nous pensons que cette remarque fort Juste n'inIlrme pas la valeur de l'argument traditionnel. D'une part, en effet, le mot *sacramentum* n'avait point encore, dans les premiers siècles, la signification très déterminée qu'il acquiert au Moyen Age; d'autre part, les affirmat lons palrisliqucs relatives à la sanctification de l'eau ou de l'huile par les paroles du *sacramentum* ne sauraient être interprétées comme si les paroles sanctificatrices appartenaient à ce que nous appelons aujourd'hui la forme du sacrement. Les Pères reconnaissent explicitement que la vertu régénératrice el sanctificatrice (du baptême) s'exerce sur le baptisé, lorsque celui-ci est plongé (dans l'eau) au moment où le ministre prononce la formule trinitaire . Pourrai, *toc. cil.* Voilà le point précis, où, en dépit des questions de mots, il faut savoir saisir la vérité qui s'affirme. Et cette vérité traditionnelle s'affirme chez les Pères avec d'autant plus de force, que les Pères sont unanimes à ne point considérer la bénédiction de l'eau comme indispensable, le baptême des cliniques, conféré en cas de nécessité, étant administré avec de l'eau ordinaire non bénite. Voir Baptîme, t. n. col. 18. Et si les Pères considèrent la bénédiction de l'huile comme nécessaire à la validité des sacrements de confirmation et d'extrême-onction, il ne s'ensuit pas que cette bénédiction appartienne â la forme du sacrement. Ils expriment une vérité aujourd'hui encore reçue dans l'enseignement catholique, ct concernant la matière elle-même de ces sacrements.

4. L'argument de la tradition aux premiers siècles prend une force nouvelle si l'on se reporte aux textes liturgiques des iv· el v· siècles, qui contiennent déjà i les formules que le ministre devait prononcer *en administrant* les divers sacrements. Bien que ces formules nc soient pas identiques partout, elles marquent cependant la vérité traditionnelle (pii est à la base de l'hylémorphisme sacramentaire : l'élément matériel < *choses* », déterminé, précisé par l'élément formel, • *paroles* ». On consultera, sur ce point, les articles concernant respectivement chaque sacrement, soit ici, soit plus particulièrement dans le *Dictionnaire d*Archéologie chrétienne ct de Liturgie,* Il suffit de retenir, dans cet aperçu général sur la matière ct la forme des sacrements, que les textes liturgiques les plus anciens que nous possédions mentionnent les formules qui accompagnent toujours le geste sacramentel, onction, imposition des mains, etc. » Pourrai, *op. cil.,* p. 50, note. L'absence de documents liturgiques plus anciens ne doit en rien nous étonner. Les paroles si expressives de saint Basile, dans le *De Spiritu sancto, loc. cil.,* nous rassurent complètement sur l'origine ancienne des riles sacramentaires : ▮ Des dogmes et des enseignements conservés dans l'Église, les uns nous sont parvenus par le moyen d'une doctrine écrite; les autres nous ont été transmis dans le secret par une traditon remontant aux apôtres; les uns el les autres ont la même valeur pour notre piété. El personne ne voudra s'insurger contre eux, personne, dis-je, qui possède quelque connaissance et quelque expérience des institutions ecclésiastiques. Si nous rejetions des pratiques, qui nous ont été transmises oralement, sous prétexte qu'elles ne ‘Ont point de grande importance, nous commettrions l'imprudence de blesser l'évangile en ce qu'il a d'essentiel, et nous réduirions notre prédication â n'èlre plus qu'un verbiage inutile... Ces paroles de l'invocation sur le pain eucharistique et le calice de bénédiction, quel saint nous les a laissées par écrit? Et ici nous nc nous sommes pas contentés de ce que rappelle l'Apôtrc ou l'Évangile (les simples paroles de la consécration), nous récitons, avant et après, bien d'autres formules, qui sont d'une grande importance pour le mystère, el que nous avons apprises par une tradition non écrite. Nous bénissons aussi l'eau du baptême et l'huile de l'onction; bien plus nous bénissons aussi celui qui reçoit le baptême. Quel écrit nous l'a appris? N'est-ce pas d'une tradition tacite el secrète que nous tenons ces rites? El qui donc nous a, par un enseignement écrit, Instruits de l'onction de l'huile? Qui nous a appris la triple immersion du catéchumène? Et toutes les autres cérémonies du baptême, le renoncement à Satan et à scs anges, quelle écriture nous les a enseignées? N'est-ce pas plutôt une doctrine cachée cl secrète, que nous avons reçue de nos pères qu'eux-mêmes ont conservée dans un silence exempt d'inquiétude ct de curiosité, parce que précisément ils avalent appris à couvrir nos mystères sacrés du respect du silence ? De la même façon qu'ils avaient prescrit, dès le commencements de l'Église, l'emploi de certains rites, les apôtres, nos pères, ont prescrit de conserver à ces saints mystères leur dignité dans le secret el le silence. ▮ On est donc fondé à faire remonter jusqu'aux apôtres ct au Christ, du moins dans leurs lignes très générales, les rites sacramentels, comportant des *choses* déterminées par des *paroles.*

2° *Saint Augustin.* - Bien que la doctrine de saint Augustin n'apporte pas à la théologie sacramentairc sa dernière perfection, ct que le mot de *sacrement* lui-même soit fort loin d'avoir sous la plume du grand docteur la signification précise et uniforme qu'il possède aujourd'hui, un progrès remarquable s'y affirme dans l'analyse des éléments constitutifs de ce que nous appelons les sacrements Cent à saint Augustin que les scolastiques rapportent la première formule didactique de la constitution des sacrements ; *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Pour bien coin-

prendre le sens de cette formule, il faut reprendre par le début l'analyse du concept que le grand docteur se forme du sacrement de la Nouvelle Loi. Avant tout, pour .Augustin, le sacrement est le signe sensible d'une chose sainte *(signa) cum ad res divinas pertinent, sacramenta appelluntur. Epist.,* cxxxvm, n. 7, /'. A., t. xxxm, col. 527. *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. !)e civitate Dei,* 1. X, c. v, *P.* t. xu, coi. 282. Tout sacrement comporte donc deux elements, un objet visible, matériel, (pii est le signe ct un objet invisible, spirituel, qui est signifie : *Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intclligitur, P, L.* t. xxxvin, col. 1216. Et encore, d'une façon plus expressive : *Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari. De catechizundis rudibus,* n. 50, *P.* A., t. xr., coi. 34 I. On voit dans ces textes (pic le mot sacrement n'est pas pris tout a fait au même sens dans les premières citations el dans les dernières. Dans celles-ci, le mot *sacrement* semble désigner exclusivement la partie matérielle, le signe, tandis que la réalité spirituelle, qu'Auguslin appelle parfois la vertu du sacrement. *vis sacramenti* est ce (pii est désigné. Sans vouloir insister sur ces nuances, il est clair qu'un rapport étroit unit l'élément matériel à l'élément spirituel. L'élément matériel comporte déjà, par lui-même, une certaine similitude naturelle avec la réalité surnaturelle qu'il doit désigner : *Si enim sacramenta quamdam similitudinem carum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent. Epist.,* xcvm, n. 9, P. A., t. xxxiii, coi. 363. Par leur élément matériel, les sacrements appartiennent donc aux signes naturels, dont parle Augustin, *De doctrina Christiana,* 1. il, η. 2, 3, P. *L.,* t. xx.xiv, col. 36-37. Mais la volonté divine s'est servie de ce signe naturel pour y ajouter le signe conventionnel, *signum datum,* des choses saintes, (pic *représente* ou *produit* le sacrement : « Un sacrement, dit M. Tixeronl, est donc avant tout, pour saint Augustin, le signe à la fois naturel cl conventionnel d'une chose sainte. 11 peut n'être que cela, et c'est en ce sens que notre auteur appelle sacrements le sel bénit donné au baptisé, *De catechiz. rudib.,* n. 50, *P. L.,* t. xi„ col. 3 11, les exorcismes du baptême» *Serm.,* ccxxvn, 7*. A., t. xxxvin, col. 1100, la tradition même du symbole et de l'oraison dominicale aux catéchumènes, *Serm.* ccxxvm, n. 3, *P.* A., t. xxxvin, col. 1102. C'est en ce sens encore (pie les rites de ГAncienne Loi — sauf la circoncision — qui ne faisaient qu'annoncer le Christ et le salut, sans les apporter, étaient des sacrements. *Enarr. in Ps., LXXtll,* n. 2, *P. L·.,* t. xxxvi, col. 930. Mais, outre cette acception large qui en fait un simple signe, Augustin donne souvent au mol sacrement un sens plus étroit qui en rapproche la conception de notre conception actuelle. Parmi ces rites sacrés, en effet, le saint docteur en distingue un certain nombre qui ne sont pas seulement des signes d'une réalité spirituelle correspondante, mais dont la collation entraîne de plus la production de celte réalité spirituelle d'une façon certaine. Au *sacramentum* est attachée sa *res* ou *virtus* quand il est posé et reçu dans des conditions données. C'est, par exemple, pour le baptême, la régénération spirituelle, pour la confirmation, la personne du Saint-Esprit, pour l'eucharistie, la vie, fruit de la nourriture mangée, cl d'une manière générale, *la grâce qui est la vertu des sacrements, gratia qtur sacramentorum virtus est.* » *Enarr., in Ps.* Z,.VA*Vit,* n. 2, *P. L.,* I. xxxvi, col. 981; *In Joan, evang.,* tr. xxvi, n. 11, *P. L.,* t. xxxv, col. 1611.

En considérant le rite matériel du sacrement, Augustin se demande comment et par quoi il est élevé a la dignité de producteur de la grâce dans les âmes. Pourquoi l'eau, en touchant le corps, purifie-t-elle le cœur? La réponse à cette question fait l'objet d'un texte classique entre tous, ct que les théologiens rappelleront à l'cnvi, dans la question de la matière ct de forme des sacrements. Ce texte est un commentaire de Joa , xv, 3 : *Jam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis.* « Pourquoi ne dit-il pas : vous êtes purs à cause du baptême dans lequel vous avez été lavés, mais *à cause de la parole que je vous ai adressée*)* C'est parce que la parole purifie, elle aussi, dans l'eau. Enlevez la parole, el l'eau n'est plus que de l'eau. Mais *voici que la parole s'ajoute à l'élément, el le sacrement est constitué,* qui est, pour ainsi dire, une parole visible. › *in Joa. evang.,* tr. Ixxx, n. 3, /'. A., t. xxxv, col. 1810. Donc, pour saint Augustin (dont l'exégèse ici est cependant contestable) le rite sacramentel, qu'il faut distinguer tout d'abord de la *res sacramenti,* c'est-à-dire de la réalité spirituelle qu'il produit dans l'âinc lorsqu'il est reçu fructueusement, est composé lui-même de deux éléments, une matière ou un geste visible, ct des paroles. Les paroles donnent au geste ou a la matière la vertu sanctificatrice. Peu importe qu'Auguslin, après bon nombre de Pères, ail entendu, pour le baptême en particulier, la parole sanctificatrice dans un sens beaucoup plus étendu que celui que nous accordons aujourd'hui à la forme même du baptême, restreignant cette forme aux seules paroles de l'invocation trinitaire. Peut-être, dans celte « parole · qui s'ajoute à l'élément faut-il encore comprendre la bénédiction de l'eau, les exorcismes, les professions de foi, etc. L'important est qu'il ait expressément reconnu que l'élément ne pouvait rien produire sans la sanctification des paroles. Sous celle forme générale, l'assertion est bien le prélude et le fondement traditionnel de la doctrine de la matière el de la forme.

Aussi bien. Augustin admet que. dans l'eucharistie, le pain ct le vin sont consacrés au corps et au sang du Christ par la prière mystique de la consécration. *De Trinitate,* 1. III, η. 10. P. A., t. xui, col. 874. De même, pour la confirmation, il reconnaît formellement que l'huile, même bénite par l'évêque, doit être répandue sur le front du chrétien en mode d'onction : sans huile sainte el sans onction, pas de sacrement *In Joan, evang.,* tr., exvin, n. 5, *P.* A.» t. xxxv, col. 1950, Cf. *In epist. Joannis ad Parthos,* tract, in, n. 5, *ibid.,* col. 2000.

Pour les autres sacrements, nous ne trouvons chez saint Augustin, aucune analyse expresse des cléments qui les constituent. Aussi bien, l'attention des Pères n'était pas portée sur ce point particulier; mais les assertions générales dont ils se servent montrent bien que, tout en ne parlant expressément que du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie cl parfois de l'ordre (ci. S. Jean Chrysoslomc, *tn Actus Apost.,* honiil. xiv, n. 3, *P. G.,* I. Ix, col. 116), leur doctrine vaut pour tous les sacrements, conférant, par un signe sensible cfllcace, la grâce aux âmes.

3° *De saint Augustin* d *Pierre Lombard.* — Période inexplorée, dont M. Pourrai se contente d'écrire : Aussi bien, est-ce la doctrine de saint Augustin sur les éléments du rite baptismal que l'on retiendra dans la suite. Les auteurs du Moyen Age nc feront que la généraliser en l'appliquant, autant que taire se peut, aux sept sacrements. » En substance, cette allïrmalion est exacte : elle pourrait cependant comporter quelques nuances et surtout ne pas restreindre au seul baptême la considération d'Augustin ct de scs successeurs. Fulgente de Kuspe sc contente de reprendre l'analyse d'Augustin relativement au rite sacramentel sensible ct à reflet spirituel invisible. *Ideo dicuntur sacramenta, quia in cis aliquid videtur, aliud intelligitur. Epist.,* xii, n. 25. 26. *P. L.,* t. i.xv, col. 392. C'est à

propos de l'eucharistie qu* Ildephonsc dc Tolède rappelle la même doctrine. Le corps du Christ, explique-t-il, est vraiment dans l'eucharistie. *Ista ideo dicuntur sacramenta. quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, specimen habet corporalem; quod intclligitur, (nidum habet spiritualem. Liber dc cognitione baptismi,* c. cxxxvn. *P. L.,* t. xevi, coi. 169.

Il faut ensuite arriver jusqu'Alcuin, pour découvrir quelque écho des analyses augustinicnncs. Mais ici au sujet du baptême, la pensée de fauteur est nette : *Tria sunt in baptismatis sacramento visibilia ct tria invisibilia. Visibilia sunt sacerdos, corpus* (il s'agit du corps du baptisé) *et aqua, invisibilia vero Spiritus et anima ct fides. Illa autem tria visibilia nihil proficiunt /oris, si hire tria invisibilia non intus operantur. Sacerdos corpus aqua abluit. Spiritus sanctus animam fide justificat.* En ne considérant que le rite sacramentel, l'élément materiel n'a d'efficacité qu'autant que s'y ajoute la vertu dc l'Esprit-Saint, c'est-à-dire les paroles sanctificatrices. *Epist.,* xxxvi, *P. L.,* t. c, col. 191. La même pensée, sous une forme plus générale et valable pour tous les sacrements, est exprimée par Agobard de Lyon. Cet écrivain déclare que les sacrements, même administrés par des prêtres prévaricateurs. sont valides... *si tamen juxta regulam a Domino positam vel secundum traditionem ecclesiasticam celebrentur.* Il y a là une réminiscence de la doctrine traditionnelle sur le pouvoir accordé à l'Eglise de déterminer plus expressément, là où Jésus-Christ ne l'aurait pas fait, les éléments du rite sacramentel. Ainsi administré. même par un pécheur, le sacrement est valide, car *ad invocationem summi sacerdotis, non humana virtute, sed sancti Spiritus perficiuntur inefjabiliter majestate.* Les sacrements n'agissent que par la vertu du Saint-Esprit, à l'invocation du Christ. *De privilegiis et jure sacerdotum,* n. 15. 18, *P. L.,* t. αv, col. 112, 1 15. Jonas d'Orléans établit une comparaison entre le rite du baptême, l'eucharistie, el le rite dc la confirmation. *Credendum est quia sicut baptismatis et corporis et sanguinis Domini sacramenta, per sacerdotum mysteria visibilia fiunt, ct per Dominum invisibiliter cons:· cranlur, ita nimirum Spiritus sancti gratia per impositionem manuum, ministerium administratum episcoporum, fidelibus invisibiliter tribuatur. Dc institutione laicali,* 1. 1, c. vu, *P, L.,* t. evi, coi. 134.

Raban Maur, parlant du baptême, de la con Urination el de l'eucharistie, écrit : *Sunt sacramenta, quia* o5 *id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem corumdcm sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus* oc/ *sacris, sacramenta dicuntur. Quie ideo /ructuosa penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ca manens Spiritus, cumdem sacramentorum latenter operatur effectum* L'élément visible est donc rendu efficace par la vertu de l'Esprit-Saint qui passe pour ainsi dire dans les sacrements. Bien plus, l'élément visible doit posséder déjà naturellement une certaine aptitude à signifier l'effet produit par la vertu dc l'Esprit-Saint. *Voluit enim Dominus, ut res illa invisibilis per congruentiam, sed profecto incontredabilc et invisibile impenderetur elementum... Nam sicut aqua purgat exterius corpus, ita latenter ejus mysterio per Spiritum sanctum purificatur et animus, cujus sanctificatio ita est De clericorum institutione,* l. I. c. xxiv, xxv, *P. L.,* t cvn, coL 309,310. Voir sur le sacrement dc continuallion, c. xxvhi, sur la chrismation, rite de ce sacrement. c xxx; sur l'eucharistie, c. xxxi, col. 312-313; 314-315; 31 21.

La controverse bvrcngaricnne ne nous apporte guère d élément nouveau. En ce qui concerne le corps du Christ dans l'cucharistic, les auteurs catholiques insistent surtout sur la distinction auguslinlenne du rite visible cl dc la chose invisible. Mais à côté de ccttc distinction qui ne touche qu'indirectement à notre sujet, tous admettent aussi que le pain et le vin sont changés au corps ct au sang par la bénédiction consécratoire. *Conficitur sacrificium Ecclesiic,* écrit Lanfranc, *sacramento cl re sacramenti, id est corpore Christi.* Ce corps réel du Christ, c'est la bénédiction qui l'a consacré, *benedictio consecravit. Liber de corpore cl sanguine Domini,* c. x, xm, *P. L,* I. cl, col. 321, 423. Il est Inutile de multiplier .sur ce point incontesté les citations. Nous renvoyons simplement à Raoul Ileurtevcnl, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengaricnne,* Paris, 1912. II· part., surtout, c. t; cl Eucliaiustic, I. v, col. 1217.

Relevons sous la plume du cardinal Geoffroy, aupavant abbé de Vendôme, dans son *Tractatus de corpore ct sanguine Domini Nostri Jesu Christi, P. L.,* t. clvii, une comparaison entre les éléments du sacrement de baptême cl la consécration épiscopale. *Sicut in baptismale, aqua cl invocatio Spiritus sancti sunt necessaria, qiur faciunt Christianum, itu in ordinando episcopo electio ct consecratio sunt necessitate conjuncta, qua· creant episcopum. Sicut aqua sola, aut sola invocatione sancti Spiritus nec baptismus fieri potest, net homo esse Christianus,* etc., col. 214. Mais il est aisé de voir combien ce concept est encore imprécis. — Yves de Chartres s'en lient aux définitions augustlnienncs : *Signum est res, pewter speciem quam ingerit sensibus, aliud quid ex se faciens in cognitionem venire... Sacrificium visibile invisibil: est sacramentum, id est sacrum signum; est alibi sacramentum invisibilis gratiic visibilis forma.* Les formules de bénédiction dc l'eau appartiennent sans doute au rite du baptême, mais les paroles de l'invocation trinllaire seules sont nécessaires à la constitution du sacrement. *Panornüa.* L I. c. CXXXI, CXXX. LX1II, LU, *P. L.,* t. CLXI, col. 1071, 1052,1057. Bruno de Segni note que les paroles de la consécration proférées à la messe, non par le prêtre, mais on réalité par Jésus-Christ lui-même, changent le pain ct le vin en la substance du corps ct du sang. *Expositio in I.eviticum,* c. vm. Il rappelle le rite du baptême ct celui de la confirmation. *In Numeros,* c xix, *P. L.,* I. clxiv, col. 308, 490. — Pour Rupert de Dculz, la *matière* ou substance du sacrifice eucharistique est double : elle est céleste, clic est terrestre. La formule baptismale, *In nomine Palris et Eilii et Spiritus Sancti,* est appelée *sola et unica regula baptizandi, quam suo sanguine conscriptam Salvator post resurrectionem suam ct non ante, discipulis suis contradidit.* Cette règle possède tant dc valeur que ne pas l'employer dans l'ablution, c'est ne pas conférer le baptême. .Mais l'ablution donnée concomitamment avec la formule régulière constitue toujours un baptême valide. *De divinis officiis,* L II, c. ix; L X, c. v, *P. L.,* I. clxx, col. 10, 266.

Dans le *Tractatus theologicus* <1'1 lildebert, évêque du Mans, *P. L.,* t. ci.xxi, le c. cl nous intéresse. Il s'agit des sacrements. En raccourci, c'est toute la théologie sacramcntalre générale. *Sacramentum est sacræ rei signum, id est, sacramentum est invisibilis gratiic visibilis forma, ut in sacramento baptismi significatur ablutio vitiorum, per illam exteriorem visibilem* Il faut donc que l'élément visible du sacrement possède par lui-même une signification naturelle analogue à l'effet invi ible qu'il produit. *Unumquodque sacramentum ejus rei similitudinem debet habere cujus est sacramentum.* Mais la similitude naturelle ne suffit pas; le sacrement, pour agir, doit tenir de son institution une efficacité réelle : *Sacramentum est visibilis forma gratiic in eo coltatie. non enim solummodo est signum sacro: rei, sed etiam efficientia.* Voilà bien l'indice de la dualité des éléments, la matière vivifiée par la forme. Col. 11 15 sq. lionorlus d'Autun, dans p *Tractatus dc sacramento altaris, P. L.,* t. ci.xxn,

appelle, suivant la formule reçue, les paroles de la Consécration, In · bénédiction du pain, <·. xiv, cul. 1293. Le pain et le vin sont la *matière* du sacrement de l'autel, c. xvn. col. 1295

Avec Hugues de Saint-Victor, nous abordons une élude plus précise sur la constitution des sacrements. *De sacramentis,* 1. I, pari. IX, c. n, A., t. clxxvi. Il reprend tout d'abord la définition reçue : *Sacramentum est sacra rci signum.* Ainsi compris, tout sacrement comporte deux éléments, l'élément visible, et matériel, qui est le rite même du sacrement. c'est-à-dire le sacrement lui-même, ct l'élément spirituel, la *rcs sacramenti.* Mais cette définition est encore superficielle. *Si quis autem plenius ac perfectius quid sit sacramentum diffinire uoluerit, diffinire potest quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum er similitudine repnrsen- (ans et ex institutione significans, ct ex sanctificatione continens aliquam invisibilem ct specialem gratiam.* L'analogie naturelle que possède l'élément visible ne suffit pas à constituer le sacrement; il faut, dc plus, une institution positive qui lui confère la signification de la grâce que le sacrement doit produire; ct. pour atteindre sa perfection, le sacrement doit encore recevoir, au moment même de sa dispensation, la vertu sanctifiante dont il communique reflet. Voici l'application dc cette doctrine dans le baptême. *Ibi est aquir visibile elementum, quod est sacramentum et inveniuntur hæc tria in uno : représentâtio in similitudine; significatio ex institutione; virtus ex sanctificatione. Ipsa similitudo ex creatione est; ipsa institutio ex dispensatione; ipsa sanctificatio ex benedictione; prima indita per Creatorem; secunda adjuncta per Salvatorem; tertia ministrata per dispensatorem* L'eau possède ainsi naturellement un effet analogue à l'effet du baptême; elle purifie; mais le Sauveur est venu élever cette ressemblance lointaine ù la signification propre de la purification de l'Ame. Que manque-t-il à l'eau ainsi choisie pour être un sacrement? *Accedit verbum sanctificationis ad elementum ct fit sacramentum, ut sit sacramentum aqua visibilis ex similitudine représentons, ex institutione significans, ex sanctificatione continens spiritualem gratiam.* Et l'auteur d'ajouter : Ad *hunc modum in arteris quoque sacramentis tria lute considerare oportet.* Coi. 317-319.

Lc c. vi est intitulé *De materia sacramentorum.* 11 faut entendre ici, par * matière % les éléments constitutifs du sacrement. *In triplici materia omnia divina sacramenta conficiuntur, scilicet aut in rebus, aut in luctis, aut in verbis.* Le mol *sacramentum* est pris ici dans un sens assez large, puisqu'il s'étend aussi aux Micramcnlnux. par exemple, le signe de la croix. Toutefois, Hugues fait une observation intéressante : *Cum his tribus modis sacramenta conficiuntur. Illa (amen magis proprie ct principaliter sacramenta dicuntur. tn quibus virtus est per sanctificationem, ct effectus salutis per operationem* Coi. 326-327. Dans les sacrements véritables, la parole sanctificatrice doit être prononcée oralement L'auteur parle de lu *forme* du baptême, *op. cit.,* L II, pars VI. c. n, vi, xm. mais, comme chez saint Augustin, cette expression dé .igné tout le rite baptismal (voir la même acception, dans le XVL concile de Carthage, can. 2, Denzinger-Bannuarl. n. 102).

D'Hugues de Saint-Victor, il faut rapprocher Robert Paululus, l'auteur du *Dc officiis ecclesiasticis, P. h.,* t CLXXvn. qui reprend presque textuellement les formules d'Hugues. *Sacramentum aulcm in tri but consistit, viddicet, in /adis, in dictis. in rebus. In rebus, ut est aqua et oleum; in didis. ut est invocatio Trinitatis; in /actis, ut est submersio in aquam ct insufflatio,* L. I, c. xn, coi. 388. A propos du baptême c. xm, on sc demande qnolle en est lu *forme? Hire forma servanda est, ut in nomine Patris et Iilii et Spiritus Sancti baptizetur.* Col. 389. Ilfaut aussi rapprocher la *Summa Sententiarum,* ou la doctrine sarramentaire est plus simple et plus claire A la fois.C'est surtout A propos du baptême que l'auteur rapproche le *sacramentum,* l'élément matériel, l'eau sanctifiée, dc la *forma baptismi,* qui a été donnée par le Christ et est constituée par l'invocation trinitaire qui accompagne l'immersion. /\vec une terminologie hésitante et quelque peu inexacte, c'est déjà la doctrine scolastique dc la matière ct dc la forme. Voir Hugues de Saist-Victor. t. vu, col. 286.

1° *Pierre Lombard* Une première systématisation de la pensé; traditionnelle est faite parle · Maître des Sentences ». Pierre Lombard fait consister les éléments constitutifs du sacrement dans les *paroles* et les *choses.* Au début du l. IV, dist. I, après avoir rappelé ct expliqué les définitions reçues, d'après les conceptions augustlniennes, Pierre Lombard énonce la doctrine qui sera plus lard consacrée au concile dc Florence *Duo autem sunt in quibus sa ramentum consistit; scilicet verba et res. Verba, ut invocatio Trinitatis; res, ut aqua, oleum, el hujusmodi.* On saisit immédiatement * la simplification apportée par celte formule à la formule encore obscure d'Hugues dc Saint-Victor. En ce qui concerne le baptême, dist. III, on doit distinguer l'ablution faite avec l'eau, ct la forme des paroles prescrites : en ces deux seuls éléments réside la constitution essentielle du baptême; tout le reste du rite appartient à sa solennité. Du sacrement dc confirmation, la *forme* est claire; ce sont les paroles prononcées par l'évêque lorsqu'il marque au front le chrétien avec le saint chrême. Dist. IV. La distinction suivante expose la doctrine catholique sur le sacrement de l'autel. Le sacrement, c'est le corps cl le sang de Jésus sous l'espèce du pain ct du vin. La *forme* du sacrement tst uniquement constituée par les paroles : « Ceci est mon corps; ceci est mon sang. » Quant au sacrement dc pénitence, Pierre Lombard ne paraît pas y distinguer les paroles ct les choses. Toutefois, après avoir longuement exposé les actes du pénitent, dist XVf-XVH, l'auteur parle de la rémission accordée par le prêtre, dist. XVIII. Et nous retrouvons comme une synthèse de ces divers aspects dans la dernière partie de la dist. XXII, où s'agite la question du *sacramentum et rcs* dans la pénitence. C'est à cet endroit que le commentaire de saint Thomas, q. n. a. 2. sol. 2. explique comment la doctrine de la matière ct de la forme peut s'appliquer à la pénitence. Lc sacrement d'extrême-onction consiste dans l'onction extérieure, faite sur les membres du malade. Dist. XXIH. Pierre Lombard ne parle pas expressément des paroles qui accompagnent les onctions; mais il est hors de doute qu'il applique â ce sacrement sa théorie gê ivraie. Le sacrement de l'ordre comporte divers degrés : l'application de la doctrine des choses ct des paroles est facile aux ceremonies dc l'ordination, par laquelle est conféré le pouvoir sacre. Dist. XXIV. Pour le mariage comme pour la pénitence, l'auteur ne semble faire aucune application de la théorie des paroles et des choses, Toutefois il la laisse entrevoir, dans la dist \w L où. après avoir exposé ce qu'est le mariage, *viri mulicrisque conjunc.loi maritalis inter legitimas personas,* il rappelle que seul le *consentement* des conjoints rend effective a donation mutuel! des epoux.

Le progrès réalise par Pierre Lombard a donc été de ramener l'enseignement traditionnel.encore embarrassé d'expre sions confuses et hésitantes, à la formule unique des · choses ·, *rcs,* cl des < paroles , *verba,* comme éléments constitutifs des sacrements. A l'expression *verba,* le Maître des Sentences substitue déjà, nous l'avons constaté â plus d'une reprise, l'expression *forma.*

5* *Guillaume d'Auxerre.* — Ce mot *forma* était donc déjà entré dans la terminologie catholique; le mol *materia* s'était déjà rencontré sous la plume de plus d'un auteur, lorsque la philosophie aristotélicienne lit son entrée dans la pensée religieuse du début du xm* siècle, Bien d'étonnant que l'hylémorphismc aristotélicien, entendu dans un sens large cl analogique. ait été accueilli pour exprimer la doctrine auguslinicnne dc *Velementum* sancti lié par le *verbum.* Pierre Lombard avait déjà couramment usé du terme *forma* Guillaume d'Auxerre, au début du xm· siècle, unifiera la terminologie. Les mots, *matière* et *forme,* dans la théologie sacrament aire, deviendront synonymes, des mots, choses et paroles, éléments constitutifs des sacrements. Voici comment s'exprime Guillaume à propos de l'extrême-onction. *In I* Vlim *Sent.,* dist. XXIII. édit. Paris, 1500, fol. 283, col. I : *Sicut de essentia baptismi dicuntur esse tria : scilicet materia et forma verborum ct intentio baptizandi; similiter dc essentia sacramenti eucharistia: dicuntur esse tria ; scilicet ordo sacerdotalis et forma verborum et materia scilicet panis et vinum; eodem modo in essentia hujus sacramenti dicuntur esse tria; scilicet ordo sacerdotalis et oratio fidei ct materia, scilicet oleum consecratum ab episçppo,*

6· *La conception hylémorphisle au XIU* siècle.*— Désormais, la terminologie est acquise, et Alexandre de Haies, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin l'emploieront couramment. Le seul progrès réalisé par eux sera de chercher l'application aux sacrements dc pénitence ct dc mariage dc la théorie que l'on n'avait encore appliquée explicitement qu'aux cinq autres sacrements. Voir, sur ce progrès particulier, les articles spéciaux. Maiuage. Pénitence. Les théologiens s'appliqueront plutôt désormais à justi lier par des raisons d'ordre théologique la doctrine dc la matière cl de In forme dans les sacrements de la Nouvelle Loi.

Toutefois, avant de passcrà cette justification théologique, il convient de faire observer qu'en empruntant à la philosophie péripatéticienne les expressions de « matière » ct de « forme ·, la théologie catholique n'a introduit en sa doctrine aucun élément étranger. Il faut, en effet, considérer le sens que ces expressions revêtent dans la théologie sacrament aire. Ce sens n'est pas un concept aristotélicien, mais la notion vulgaire que nous appliquons de nous-mêmes aux œuvres d'art. Indépendamment, en cllet.de toute philosophie aristotélicienne, ne distinguons-nous pas, dans une statue, la matière dont elle est faite, le marbre par exemple, et la forme que donne à ce marbre le sculpteur? Nous pouvons en dire autant d'une maison, d'un vêtement, d'un chapeau, d'un vase. etc. Les théologiens, voyant que, dans nos sacrements, il existe un élément dont la signification sacramentelle est plus confuse, et un autre clément, dont le rôle est précisément de déterminer davantage ct d'amener à sa perfection celte signification, ont donne au premier le nom dc matière et au second le nom de forme. Sans doute la philosophie aristotélicienne présentait cette terminologie toute faite, mais ne pourrait-on pas dire avec tout autant de raison que c'est à un fonds commun, celui du bon sens, que les aristotéliciens eux-mêmes ont puisé ces notions, par lesquelles ils ont désigné les éléments constitutifs des êtres materiels. C'est là le sens exact de la doctrine exposée par saint Thomas, *Sum. IhcoL,* IIIa, q. tx, a. 7 : Dans tous les composés de matière et de forme, le principe déterminant est la forme, qui est en quelque sorte la lin et le terme dc la matière... Puis donc que, dans les sacrements, sont requises des choses sensibles déterminées qui en sont comme la matière, à plus forte raison est requise une forme d paroles déterminées. » Mais l'emploi de ces mots *matière* cl */orme* ne consacre pas plus ici le système aristotélicien dc la compos!· ton des corps, qu'aillaurs la définition de l'âme, */orme du corps.* Voir ce mot, t. v, col. 650.

7° *Dernière précision théologique.* Elle fut ajoutée par Duns Scot, voir t. iv, roi. 1909, ct elle consiste dans la distinction d'une matière *éloignée,* cl d'une matière *prochaine,* dans le sacrement. La matière éloignée est l'élément matériel considéré en lui-même, l'eau baptismale par exemple, ct la matière prochaine, est l'application dc la matière éloignée au sujet, au moment même où le sacrement est administré : telle, l'ablution baptismale. *In I Vu1" Sent.,* dist. III, q. m; dist. VII. q. i. Saint Thomas n'avait pas encore fait cette distinction, sauf pour le sacrement dc pénitence. *Sum. theol.,* III·, q. exxiv, a. 2. Cette distinction n été communément retenue par les moralistes. Pour les autres précisions, apportées dans lu suite, surtout en ce qui concerne les sacrements de pénitence cl de mariage, on se reportera aux articles spéciaux.

«° *La tradition de l'Eglise orientale.* — Les expressions de saint Thomas ont été pour ainsi dire canonisées au concile de Florence. Elles ont été acceptées par les orientaux. C'est donc qu'elles répondaient à une doctrine par eux admise. On peut s'en rendre compte en parcourant les traités sacramenta!res d'un théologien de l'Église orientale, Slméon, archevêque de Thessaloniquc, mort en 1 129, quelques années avant le concile de Florence. Les rites sacramcnlaircs y sont décrits dc telle sorte qu'on y peut facilement trouver les choses et les paroles, équivalentes de la matière et de la forme. Voir *P. G.,* t. ci.v, *Dc sacramentis, De sancto unguento,* col. 175-302, *De sacris ordinationibus. De pivnitcnha. De matrimonio,* col. 360-532.

D'ailleurs, les professions de foi récentes attestent sur ce point la pleine conformité dc l'Église orthodoxe ct de l'Église romaine. Certaines formules, ne tenant pas compte du progrès accompli à Florence, se contentent de promulguer, dans les sacrements, deux éléments, l'un matériel, l'autre divin agissant dans la matière pour lui faire produire inslrumenlalcmcnt la grâce. Ainsi la confession de Dosithée, au synode de Jérusalem contre les Calvinistes, en 1672 :

Σύγχειται δέ τά μυστήρια έκ του φυσικού καί ύπερφυού · ούκ είσ/ δέ ψιλά σημεία των έπαγγελιών τού θεού* Ούτω γάρ ούκ άν διενήνοχε τη περιτομή ... 'Ομολογούμε 8' αύτά είναι όργανα δραστικά τοϊ μυουμένοι χάριτο έξ άναγκή .

Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesia: orientalis,* Iéna, 1850. part. I. p. 150.

Or. les sacrements sont constitués par un élément naturel cl un élément surnaturel. Ce ne sont pas dr simples signes des promesses divines : sous cet aspect, ih ne différeraient pas dc la circoncision. Ce sont, nous le devons confesser, dc véritables instruments conférant nécessairement la grike à qui les reçoit.

La Confession de Métrophanc Crilopoulos, hlcromoine de Bérée en Macédoine, patriarche orthodoxe d'Alexandrie (t 1639), parle de matière sensible ct d'Esprit-Salnt, soit ù propos des sacrements, en gênéral, soit à propos du baptême cl de la communion; cf. Kimmel, *op. cit.,* part. 11. p. 89-90.

Mais c'est surtout la confesson de. Moghila (dont on ail les affinités avec le texte du catéchisme du concile de Trente) qui contient les déclarations les plus explicites; cf. Kimmel, *op. cil.,* part. I. p. 171 :

Ηόσα πράγματα ζητούνται εί τό μυστήριον;

Άπ.-Τρία, ύλη αρμόδιο ώ είναι τό ύδωρ εί τά βάπτισμα, ό άρτο καί ό οίνο εί την ευχαριστίαν, τό ελαιον, καί τά λοιπά κατά

Q. — Combien de chœc* sont requises pour le vncrrmont?

B. — Trois. Iλ *mallin* idoine, par exemple : l eau dans le liaptèmc, le pain et le vin dans Peucharidie, l'huile et les autres élément»

τύ μυστήριον. Δεύτερον 6 Ιερεύ , ύτου νά είναι υομί-αω χεχειροτονημένο ή ο επίσκοπο . Τρίτον ή έπί-κλζσι του αγίου Πνεύ-ματο , χαΐ τδ είδο των λογίων, μετά όποια ο ίερεύ αγιάζει τό μυστήριον τή δυνάμει του αγίου I ivεύ-ματο μέ γνώμην άποφα· σισμίνην τού νά τύ άγιάση

III. — Raisons tiiéologiquis. La doctrine de h matière ct de la forme des sacrements sc justifie théologiquement par trois principales raisons

1· *Uunité de signification sacramentelle.* L'emploi des expressions *matière* et *forme* pour designer les choses cl les paroles se justi fie d'une manière générale, parte que ces mots sont plus expressifs que la terminologie ancienne pour montrer l'unité dc signification sacramentelle» Ils ne nous montrent pas seulement en effet la dualité des éléments constitutifs du sacrement, ils caractérisent surtout la manière spéciale dont ces éléments se complètent l'un l'autre pour former ensemble le signe sacramentel. Les mots *matière* ct */orme,* empruntés à la philosophie aristotélicienne, désignent respectivement l'élément indéterminé ou moins déterminé et l'élément déterminant et perfectionnant. Ainsi, dans un sens analogique, les choses, moins déterminées *dans leur signification* sont déterminées par les paroles dans l'ordre de la *signification sacramentelle.* Le sacrement est essentiellement un signe, ct d'autant plus parfait qu'il représente et manifeste plus parfaitement, plus clairement, plus expressément les mystères cachés en lui. Or. la parole est, de tous les signes, le plus excellent ct le plus important, parce (pie les hommes peuvent façonner la parole librement cl la discipliner de mille manières diverses, el qu'en outre le langage a pour but unique dc traduire et de communiquer à d'autres le monde Intime ct invisible de la pensée. Les sacrements sont des signes très parfaits, ct leur signification est une, voir col. 311. 11 faut donc qu'ils soient composés, non seulement d'élément matériel, de choses, mais d'élément formel, de paroles, (pii, plus parfaitement que les choses, expriment les réalités surnaturelles qu'elles recouvrent. Et les choses s'unissant aux paroles selon l'ordre de la signification moins parfaite à la signification plus parfaite, constituent un sacrement, précisément parce que la signification demeure *une.* Cf. Billot, *De sacraments,* Rome, 1906, I. i. p. 29, note. Il convient à ce propos de remarquer que les sacrements imparfaits de l'Ancicnnc Loi consistaient seulement en des actes symboliques, sans être accompagnés de paroles, cl ils ne pouvaient figurer les biens à venir (pie d'une manière confuse ct obscure. Les sacrements parfaits de l'Église ont donc sur eux, entre autres avantages, celui de ne pas être constitués simplement par des élément s symboliques, mais dc joindre à ces éléments la parole qui est un signe plus expressif, leur permettant de figurer plus clairement, el sans laisser subsister l'ombre d'un doute, la réalité de la grâce qu'ils produisent dans l'ôme. *Catéchisme du concile de Trente,* part. II, c. i. n. 17. Toutefois les sacrements les plus parfaits conservent eux-mêmes le caractère d'obscurité (pii est le propre de l'objet dc la foi. Cf. S. Bonaventure. *In* /Vum *Sent.,* dist. III, p.I, a. I, q. m.

2· *I.'harmonie de la composition hylémorphisle avec la nature humaine.* — Les sacrements sont destinés à la sanctification de l'homme. Or, leur composition à la fois dc choses cl de paroles, de matière et de forme, les rend plus aptes à obtenir cet effet, parce que leur signification frappe davantage la nature à la fois spirituelle cl sensible dc l'homme. La parole, en effet, est en quelque sorte spirituelle, car elle exprime immédiatement un concept intellectuel; elle vient de l'esprit ct s'adresse à l'esprit; la chose, l'élément matériel a plus d'analogie avec le corps; elle est perçue par les sens et sa puissance de signification repose d'abord sur une analogie ou proportion extérieure ct sensible.

3· *Les sacrements, prolongation et instruments du Verbe incarné dans la sanctification des hommet.* Mais la raison théologique la plus élevée est d'ordre chrislologiquc. Saint Thomas l'a notée en quelques mots dans l'opuscule précité et dans la *Somme,* I H·, q. I x, a. 6 : *Verbo incarnato quodammodo conformatur in hoc, guod ret sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum... Sacramenta Xovæ Leqis, ab ipso Christo effluunt et quamdam similitudinem ipsius in se habent.* Cette raison chrislologiquc a deux aspects, qu'ont bien notés les Salmanlicenses, disp. II, dub. r, n. 2.

L Les sacrements de la Nouvelle Loi sont de véritables *instruments* de la rédemption humaine : il est donc souverainement convenable qu'ils s'appuient sur le Verbe divin : les paroles dc la forme continuent la parole du Verbe incarné ct véhiculent pour ainsi dire son efficacité. — 2. D'ailleurs, les sacrements sont aussi des *médications* surnaturelles qui doivent sc proportionner à la fois au médecin qui guérit ct au malade qu'il faut guérir. Le médecin, c'est le Christ, lequel est à la fois Verbe ct chair, et le malade, c'est-à-dire l'homme, est à la fois âme cl corps. Donc, il est convenable que nos sacrements soient composés à la fois de choses et dc paroles : les paroles correspondent à la chair du Christ cl à l'âme dc l'homme. En ce sens, saint Thomas a écrit son admirable strophe : *Verbum caro panem verum verbo carnem efficit...*

IV. Conséquences pr at iques dans l 'administr a-tion des sacr ements. — 1· Du jour où le sacrement fut conçu comme un composé résultant de l'union de deux éléments constitutifs -, ordonnés à une signification sacramentelle unique, « les conditions dc validité de l'administration des sacrements furent énoncées avec une précision ct une rigueur inconnues jusqu'alors. La théorie dc la matière ct de la forme permit aux moralistes d'exposer avec beaucoup de netteté la manière dont le ministre doit accomplir l'action sacramentelle cl prononcer les formules sacrées. › Pourrai, *op. cit.,* p. 71.

Nous ne pouvons ici descendre dans des détails, mais il faut rappeler, avec un excellent théologien contemporain, les grandes lignes dc la morale catholique sur ce point :

2· ‹ Puisque la matière cl la forme, pour pouvoir constituer un tout *dans l'ordre du signe (sacramentel),* doivent être nécessairement unies entre elles, il faut veiller, en administrant un sacrement, à joindre la parole à la matière, afin d'en former un signe unique. Mais celte union n'est pas la meme dans tous les sacrements. Car si. par exemple, quelqu'un versait aujourd'hui de l'eau sur la tête d'un enfant ct demain ou en milieu différent prononçait les paroles, dc ces deux actions séparées ne pourrait résulter le signe unique de l'ablution sacramentelle, ct le baptême serait nul. Au contraire, absolument parlant, quelqu'un peut se confesser aujourd'hui et recevoir seulement demain (du prêtre même auquel il s'est confessé) l'absolution : tout le monde estimera, en effet, que la preuve juridique de la culpabilité faite la veille et la sentence du juge portée le lendemain ne font qu'un seul et même jugement. Donc laissons de côté l'eucharistie - on peut accorder dans les sacrements de pénitence ct de mariage un intervalle

plus considérable en ce qui concerne l'union de la forme et de la matière, sans nuire à la validité du sacrement; mais, dans les autres sacrements, leur validité exige que l'intervalle qui pourrait exister entre les paroles et l'application de la forme soit si bref, que l'on puisse encore estimer, d'après les contingences ordinaires, que l'une et l'autre action ne font qu'un comme signe. Le mieux est donc que paroles et actions soient simultanées; et cette simultanéité même est prescrite, afin qu'il n'y ait aucun doute possible touchant la validité.

« A *fortiori,* les paroles elles-mêmes de la forme ne doivent pas être séparées entre elles de telle façon quelles puissent perdre leur signification et par là cesser de jouer le rôle de forme. Au cas où la chose se produirait, il faudrait en juger d'après l'estimation morale qu'on peut en faire. De plus, une seule action et une seule forme peuvent en soi être suffisantes pour l'administration de plusieurs sacrements simultanés (par exemple, le sacrement de pénitence accordé à un grand nombre d'individus dans une absolution collective), parce que un seul signe peut être appliqué à des sujets multiples. Mais agir ainsi, hors le cas de nécessité est illicite, parce qu'interdit par l'Église, tout au moins sous peine de péché véniel; et ce serait péché mortel si cette manière d'agir, pouvait créer un péril de nullité du sacrement. » Ch. Pesch, *Prœlectiones dogmatica,* Fribourg-en-B., 1911, t. vi, n. 35.

A. Michel.

1. MATTHIAS BELLINTANI DE SALO, frère mineur capucin, était né le 29 juin 1534, d'une bonne famille de Gazzane, dans les environs de la ville dont il prit le nom. A son entrée en religion, le 1 octobre 1551. Après sa profession il était envoyé à Naples pour y faire ses études sous la direction du P. Jérôme de Pistoie (voir son article); mais comme il ne pouvait supporter le climat du midi, on le transféra dans la province d'Ombrie, où enseignait le P. Jérôme de Montefiore, déjà maître en théologie chez les conventuels. Les progrès du jeune religieux ne démentirent pas les espérances de ses supérieurs et bientôt il devint un prédicateur de renom. Les dignités l'attendaient dans sa province de Milan et ensuite dans celle de Brescia, séparée de la première en 1587. Par deux fois il fut définiteur général, et il venait d'être élevé à cette charge, au chapitre du mois de mai 1575, quand on l'envoya commissaire général en France, où les capucins commençaient à s'établir. Saint Charles Borromée, qui l'avait en haute estime, le munissait à cette occasion de lettres de recommandation pour Henri III et le nonce du pape à Paris. Bien accueilli à la cour, le P. Bellintani s'acquitta avec succès de la mission qui lui était confiée, et obtint des lettres patentes du roi, confirmant celles de son prédécesseur Charles IX et les donations de sa mère, Catherine de Médicis, il gagna aussi aux capucins la bienveillance de l'évêque de Paris, Pierre de Gondi, Jusque-là assez peu favorable. Le séjour du P. Matthias en France ne dura que trois ans. Plus tard, en 1599, il était commissaire général dans la province de Suisse, et trois ans après il remplissait les mêmes fonctions en Autriche et en Bohême, s'attirant partout l'estime et la vénération. Quand il revint dans sa province, au cours de l'année 1605, il était de nouveau nommé provincial, charge à laquelle il renonçait au bout de deux ans, pour se préparer tranquillement à la mort, tout en continuant ses prédications jusqu'au bout. Le P. Matthias mourut au couvent de Brescia le 20 juillet 1611; il avait soixante-dix-sept ans.

Parmi les auteurs que saint François de Sales conseille à Philothée, là où il lui parle de l'oraison, *Intr. à la vie déo.,* IP part., c. 1, nous trouvons le nom de Bellintani. Il avait en effet composé la *Pratttca dell'oratione mentale. Opera molto utile per quelle divote persone che desideratio occupant nelPorazione con /rallo e gwdo,* in-12, Brescia, 1573, 1571, 1575, 1580. Le premier tien de cet ouvrage est un traité d'oraison, dans lequel il dit les excellences et les avantages de la prière mentale, puis indique la méthode pour la faire avec fruit; le reste du volume propose cinquante-deux sujets d'oraison, consacrés à la vie du Sauveur, Jusqu'à la mise au tombeau. En 1581 il en donnait une nouvelle édition; les huit chapitres d'introduction sont devenus vingt-deux, dont six pour démontrer la nécessité de l'oraison conformément aux demandes du *Paler.* Il publiait alors la seconde partie, renfermant cinquante-neuf méditations, sur la résurrection, la descente du Saint-Esprit* l'Église et les sacrements. Unis ou séparés, les deux volumes continuent à paraître, Venise, 1586, 1592. Vingt-sept ans après l'apparition de la première partie, donc vers 1600, il publia la troisième et la quatrième, avec des méditations sur les fins dernières, dont nous n'avons vu qu'une édition de Venise 1607. Ces deux dernières parties ne semblent pas avoir eu le même succès que les premières, d'ailleurs la vogue s'était arrêtée et nous n'avons plus rencontré qu'une édition de la première partie, Bergame, 1615. Il n'en était pas de même en France. Quand le P. Bellintani y fut envoyé, il apporta certainement son ouvrage à ses confrères italiens, qui étaient assez nombreux. Il faut cependant attendre plusieurs années avant de voir la première partie de la *Pratique de l'oraison mentale ou contemplative, traduitte d'italien en français par M. Jacques Gaultier Parisien,* in-16, Lyon, Arras, 1593. Peu après paraissait la *Pratique de l'oraison, faicte française par Jacques Poussin,* 2 in-12, Lyon, 1601. 1605. 1613, 1618, 1620, Arras. 1618. De son côté le P. Blancone, observant du couvent de Toulouse, traduisait *la Troisième et la Quatrième partie de l'oraison mentale,* 2 in-12. Paris, 1609. On les trouve encore *De nouveau reveues et corrigées sur l'Italien, par I. D. IL,* Douai, 1610, 1611. Le chartreux Antoine Volmar donnait également une traduction latine des deux premières parties. *Practice orationis mentalis seu contemplativi?,* in-12, Constance, 1607; Cologne, 1609; Prague. 1682, et un capucin de la province de Castille les traduisait en espagnol et les éditait en 1625, *Practica d? la oracion mental.*

Fervent apôtre de la dévotion aux Quarante-heures, dont les capucins étaient les propagateurs, le P. Bellintani publia le premier ouvrage que l'on connaisse sur cette pieuse pratique, *Tratlalo della santa oratione dette quarante hore, nel quale si contiene l'origine di questa oratione, alcuni essercitii da fare in quelle e gli ordini che tiene in farta,* in-16, Venise, 1586?, Brescia, 1588, édition différente, Borne, 1588, Pavie, 1590. Un autre chartreux, Jean Geldernmn, en donna une traduction latine, *Tractatus de sancta oratione quadraginta horarum...,* in-16, Cologne, 1636. Des extraits de ce traité, devenu fort rare, étaient plus récemment publiés par deux anonymes, le P. Jean de Milan, capucin, *Una pagina d'oro della /ede milanese,* in-12, Milan, 1895, et G. Scurati, *Pii trattenimenti con Gesù in Sacramento per l'Orazione dette SS. Quarantore,* in-16, *ibid.* 1896.

Outre ces opuscules mystiques, le P. Matthias en faisait paraître un autre, où il donnait la mesure de sa science théologique et scripturaire. *In sermones S. P. S. Bonaventunc et in euangelia de tempore a Paschale usque ad Adventum, scripturales introductiones, quibus adjecti sunt sermones ipsi ejusdem S. Doctoris,* in-12, Venise, 1588. On lui avait remis pour les examiner, des sermons attribués à saint Bonaventure; étaient-ils de lui, méritaient-ils d'être imprimés! Il ne donnait aucune indication sur leur authenticité, attestée par ailleurs, car on les retrouve dans l'édition des *Opera omnia,* t. ix, Quaraccbi, mais il les publiait

en faisant précéder civique sermon d'une *Introducito icripturalis* fort développée, qui forme elle-même un veritable sermon. Comme son ms. présentait des lacunes, il les comblait avec des sermons du François de Meyronnes et un de Pierre Auriol, franciscains. Lui-même, nous l'avons dit, était un prédicateur estime et nous en avons une preuve dans ce volume de sermons, qu'il publia sur les instances du cardinal Frédéric Borromée, qui les avait entendus dans sa cathédrale de Milan, *Delii dolori di Christo Sig. nostro predicht otto, con altrc quattro d'allrt materie,* in-8% Bergamo, 1598. Dans ce genre nous citerons encore *VOradone iunebre nelto morte d'Alessandro Luzzago nobile Brtsefano,* Brescia, 1602» prononcée aux obsèques, le limai, ce qui n'empêche pas les bibliographes d'en indiquer une édition de 1591. Pour lui, en effet, ils ont accumulé les bévues les plus grosses.

Vers 1587, le P. Matthias avait été chargé d'écrire cl de publier les chroniques ou *Annales* de son ordre, travail dont toutes les missions qu'on lui confia rendaient l'exécution difficile. Il composa cependant une *Historia capuccina,* 2 ms, Ln-l·» aux archives générales, qui sont une des meilleures sources à consulter. La bibliothèque de la ville de Douai conserve une traduction de *l'Histoire capucine,* par le P. Philippe de Cambrai, la Vaticane possède hors classement, une première rédaction autographe, *Croniche dell' ultima c ptrfdla riforma dclla religione di .S. Erancesro di frali minori asservanti dctli capucini.* Le P. Papcbroch, S. J., a publié dans les *Acta Sanctorum,* t. iv de mai, une *Vita B. Helicis a Cantalicio, ex processibus ante annum 1390 italice collecta,* écrite par le P. Mathias. Plein de vénération pour sa bienheureuse compatriote, sainte Angèle de .Mérici, il en écrivit une biographie que l'on veut avoir servi de base principale au livret du P. Octave Gondi, S. J., *Vita della B, Angela Bresciana, prima fondatrice della compagnie! di S. Orsola,* in-l°, Bresdû, 1600.

En mourant le P. Matthias laissait de nombreux ms&, imparfaits pour la plupart, dont un de scs deux frères, capucins comme lui, le P. Jean Bellintani, publia quelques-uns. *Corone spirituali per lattentione in contemplare la Passione del Salvatore,* Milan, 161 I, Home, 1616. Son ami, saint Charles, lui ayant demandé un recueil de méditations, le père le renvoyait à la *Praltica delPorattone,* mais le pieux cardinal voulait quelque chose de plus concis; alors il lui olfrit ccs *Corane,* qu'il avait composées pour son usage el il les donnait également au cardinal Morosini. évêque de Brescia el À d'autres peut-être. Bien placé pour être exactement informé, le P. Jean dit qu'il ne voulut jamais permetire qu'on les imprimât de son vivant, t ne traduction latine avait élé faite pour les novices pendant son séjour en Bohême; plus tard on les publiait en allemand, *Gcistlicher Rosenkranz,* iη-12, Ingolstadt, 1616, Munich, 1623. cl en français. *Sept couronnes spirituelles pour les sept jours de la semaine,* Rouen, 1622. C'est peut-être le même opuscule que nous avons rencontré sous le nom du P. Matthias, *Eiercice d'amour ou de la Passion,* Lille, 1633. C'est encore â son frère, croyons-nous, que l'on doit un autre livret, *Ctili ricordi e rimedii per quelti che dalla ÿiuitizia sono alto morte condannati,* in-32, Salo, 161 I. ł. P. Lucien de Brescia les a réédités en appendice n son livre, *il tome accesoad un mpribondo,* in-8·, Brescia, 1723, 1730. Plus important est le *Teatro del Paradiso verro meditationi della celeste gloria,* 2 in-8·, Salo, 1620, que traduisit en français le P. Martial dcltioin, capucin, *Théâtre du paradis, ou méditations de la gloire céleste,* in-8·, Lyon, 1629. Il publia ensuite les *Essayerationi morali,* in-8·, Salo. 1622, qui sont de courtes ct ferventes exhortations pour tous les dimanches cl fêles de l'année. Le P. Jean était assisté d'un neveu, appelé P. Matthias en souvenir de son oncle, pour éditer le *Quadragesimale Ambrostonum duplex,* 2 in-8·, Lyon, 1621, 1625, avec un beau portrait de l'auteur gravé par Audran, Cologne, 1628 ct 1681, avec un nouveau titre, *Conciones exquisitissima: in singulos dies quadragesima: et adventus.* Une lettre du procureur général de l'ordre, en date du 1 septembre 1627, nous fait savoir que la Congrégation (du Saint Office?) ne permettait pas l'impression du livre du P. Matthias sur l'Apocalypse. On mentionne en effet parmi ses manuscrits une *Expositio in librum Apocalypsis B. Joannis Apostoli,* qui. dit-on, se conservait à la bibliothèque valicane par ordre de Clément VIII, mais dont nous n'avons pas rencontré de traces. Sans nous arrêter â ses autres mss., aujourd'hui perdus pour la plupart, nous signalerons encore un cahier de 26 feuillets, que ne mentionne aucun bibliographe, mais dont la publication était autorisée en 1618, *Pralticaper la oratione mentale della beatissima Vergine Maria.* Nous ne saurions dire s'il fut imprimé.

L'autre frère du P. Matthias, le P. Paul, se dévoua au service ries malades pendant la peste qui désola Milan en 1576, el il écrivit le *Diatogo delta peste,* publié en grande partie par F. Odorici, / *due Bellintani,* dans la *Raccolta di cronisti e documenti stonci lombardi inediti,* Milan, 1857, I. n.

Compendio della vita del P. Mallia Bellintani, Bergame, 1650; Bernard de Bologne, *Bibliotheca icriptorum ord. min. eapucctnorum,* Venise, 1717; Fréd. Bon ornée, Dr *sacris nostrarum temporum oratoribus,* Milan, 1632; Boverfas, *Annates ord. fr. nun. capuccinorum,* unn. 1573 et 1611, t. r et n, Lyon, 1632, 1639; Cozzando, *Libraria Brt sciana,* Brescia, 1691; \. l)c Santi. //oraxfonr *delle Quarantort r i tempi di calamllà e di guerra,* Home, 1919; *Documents pour servir <i Ihi^loirr de rélablisstmtnt des capucins en Erance,* Paris, 1891; Jean Antoine de Brescia, *Vita del P. Mattia Bellintani,* Milan 1885; Jean de S. Antoine, *Bibliothrco uniiwrsa /ranciscuna,* Madrid. 1732; Mazzuchelll, *(Hi sentiori cTBatto,* t. H, p. 629, Brescia, 1733; Sala, *Ihicunanti circa la i>Ha di S. Carlo BarrotntO,* t. il. Milan, 1857; Vladimir de Bergame, / *cappnccint Bresciant,* Milan 1891; Wadding-SbaragJia. *Scriptores ord. minorum,* Home, 1806.

P. Édouard d'Alençon.

2. MATTHIAS DE LA COURONNE (a Corona), théologien et prédicateur canne chaussé belge du xvu· siècle. – Né à Liège, il revêtit l'habit des cannes en sa ville natale. Ayant pris le doctorat en théologie à In Sorbonne, il rentra en son couvent de Liège, dont il fut plusieurs fois prieur cl qu'il restaura. De même il fut commissaire général pour les couvents belges de son ordre. Il sc distingua aussi comme prédicateur. Le 18 février 1676 il mourut au couvent de Liège, qu'il avait embaumé de scs vertus cl surtout de son observance régulière, à l'âge de 78 ans. après 62 ans de profession religieuse.

Il écrivit un ouvrage de grande envergure d'apologie, de théologie positivo-scolastiquc, de morale cl de droit canon : *Soncfifus Ecclesin- romanm in S. Elia P opheta Carmelitarum protoparente figurata, seu Expositio litteralis, mystica ct moralis sparsim a cap. ΛΓ/r libri 111 Regum usque ad cap. XUt lib. IV Regum inclusive, sanctitatem Ecclcsiir romance delineans,* Liège, 1663 sq. Col ouvrage devait comprendre 12 gros tomes in-folios; huit seulement en ont été publiés. Le t. 1 traite de l'existence, des notes, de l'origine» de la propagation el de la maternité de l'Église romaine; le I. n de l'Église romaine ct de sa primauté; le t. m du pouvoir infaillible de Pierre ct des pontifes romains ses successeurs en ce qui touche la foi el les mœurs, du gouvernement de l'Église» etc.; le I. iv, de la dignité et du pouvoir des évêques; le t. v du pouvoir judiciaire des évêques ct du droit militaire des prélats qui ont une juridiction temporelle;

le t. si des missions apostoliques, de l'utilité des missions ct des vertus, privilèges, office et pouvoir des missionnaires; le t vu de lu dignité des cardinaux, légats, noncesct inquisiteurs de la foi; avec un supplément pour prouver la sainteté de l'Églisc; le t, vm, montre comment l'Églisc romaine est sainte par les princes chrétiens. Les quatre tomes non publiés (L ix-xn) traitent aussi de la sainteté de l'Églisc romaine manifestée par le peuple fidèle, par la défense de la sainteté de Dieu et parles sacrements. Manillas de la Couronne publia aussi en français une I fe *et miracles de S. Albert* (de Sicile), Carme.

Daniel de la V. M., *Vinea Carmeli,* Anvers 1602, p. 585; *Speculum carmelitanum,* Anvers, 1680,1.1. p. 328 b, n. 1352; t. n, p. 1013 b, n. 3538; p. 1106 a, n. 3921; Foppcns, *IMbliolheca Belgica,* Bruxelles, 1739, p. 872 b; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. n, col. 107-109, n. 111; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., t. iv, col. 88.

P. Anastase de S. Paul.

1. MATTHIEU (Saint), l'un des douze apôtres, A qui la tradition ecclésiastique attribue la composition du premier évangile.

Saint Matthieu figure dans les quatre listes d'apôtres que donne le Nouveau Testament, Malt h , x, 3; Marc., n, 18; Luc., vi, 15; Act., i, 13. Le premier évangile accompagne son nom de l'épithète ο τελώνη , le publicain, cl il raconte, ix, 9, la vocation d'un péager, nommé Matthieu, qui, au premier appel, quitte le bureau de la douane pour suivre Jésus. Le même épisode est rapporté avec des circonstances ù peu près identiques par les deux autres synoptiques, Marc., u, 11; Luc., v, 27-28; mais ceux-ci donnent le nom de Lcvi au héros de ce récit. On ne peut sérieusement douter qu'il s'agisse dans les trois évangiles d'un même personnage. Il faut donc supposer que le publicain appelé par Jésus portait deux noms, tous deux sémitiques, car MαΟΟαϊο correspond à l'hébreu (peut-être abréviation de qui signifie *don de Jahoé).* Matthieu pourrait être, comme dans le cas de Simon-Céphas, le nom définitif donné par Jésus â son apôtre. Apart le récit de sa vocation et du repas qu'il donna aussitôt après, dans sa maison, à Jésus et à ses disciples, Matlhlcu-Lévi n'est plus mentionné dans aucun épisode du Nouveau Testament. Les détails que donne la tradition sur son apostolat et son martyre n'ont pas de valeur historique.

De l'évangile qui porte le nom de saint Matthieu nous étudierons : L L'origine ct la composition. IL Les caractères particuliers au point de vue doctrinal (col, 366)

L OIUOINE LT COMPOSITION DU PREMIER ÉVANGILE. - L L'origine du premier évangile d'après la tradition ecclésiastique. II Le premier évangile cl la critique. III. La composition du premier évangile d'après les données Intrinsèques.

/. LE PREMIER EVASQILE ET LA TRADITION. — 1· *Citations ct allusions sans mention de nom d'auteur.* — Pour les Pères apostoliques, les allusions certaines ou probables au premier évangile sont signalées par Funk; *Patres apostotici,* 2· édit., Tublngue, 1.1, p. 2-36. On en trouve dans l'épltrc de saint Clément aux Corinthiens, plus sûrement encore dans les épllres de si'ait Ignace, cl ces allusions sont plus nombreuses que celles qui se rapportent au second ou au troisième évangile. L'épflrc de Barnabe, ιv, 1 I, fait allusion à Malth., XXI!, IL avec la formule ὡ γέγραπται qui caractérise les citations scripturaires. La *Didaché* contient de nombreuses citations de paroles de Jésus, faites d'après lr premier évangile, qui est dit l'évangile du Seigneur : *Did.,* vm, 2 ct sq. - Malth., vi, 9-13; *Dtd.w* M Ü lh . wm. 15-17; *Did.,* \\, I M.itlh., vi, 2- L 5-8. Même prédominance de l'usage du premier évangile dans saint Justin où l'on n relevé une quarantaine d'allusions ù Matt h , le *Pasteur* d'Hermai, la *//· Clementis,* etc. De ces citations et allusions il résulte que le premier évangile, en son texte grec, était connu partout au n* siècle.

2· *Témoignages patriotique* concernant la competition du premier évangile.* Le témoignage le .plus ancien est celui de Papias, dans le texte célèbre cotiser· serve par Eusèbe· *II. IL,* III, xxxix, *P. G.,* I. xx, col. 300, où il est question d'abord de l'évangile de saint Marc, puis de celui de saint Matthieu dans les termes suivants : Quant à Matthieu, il a mis en ordre les discours, τὰ λόγια, en langue hébraïque, cl chacun les a Interprétés comme il pouvait. · Toute la tradition ecclésiastique a vu dans ces λόγια l'original hébreu de l'évangile grec qu'on attribuait à saint Matthieu. Ainsi saint 1rénée, qui cite le texte grec du premier évangile et dit, *Contra hares.,* III, L P. *G.,* t. vu, col. 811, que Matthieu a donné par écrit l'cvangilc dans la langue des Hébreux, pendant que Pierre cl Paul prêchaient l'évangile à Home; Orlgène (cité par Eusèbe, *//. E.,* VI. xxv, *P. G.,* t. xx, col. 552) qui déclare tenir de la tradition, que le premier évangile écrit est celui selon Matthieu, qui l'a donné à ceux des croyants venant du judaïsme, composé en caractères hébraïques; saint Cyrille de Jérusalem, *Cateck,* xiv, 15. *P. G.,* t. xxxiii. col. 881; saint Épiphane, *H<cr.* xxx, 3, *P. G.,* t. x I i, col. 109; Eusèbe lui-même qui parle du premier évangile grec comme d'une traduction. cl déclare, *//. IL,* III, xxiv, *P. G.,* t. xx, col. 265, que Matthieu, au moment de quitter les juifs <|u'il avait évangélisés, leur a laissé l'évangile écrit en hébreu pour compenser son absence. Citons encore Tertullicn qui appelle saint Matthieu *fidelissimus euangelii commentator, ut cornes Christi, De carne Christi,* xxii, *P.* /... t. n, col. 789; el saint Jérome qui résume les données traditionnelles en ajoutant qu'on ne sait pas qui a traduit en grec l'original de saint Matthieu. Notons que, d'après ces textes, la langue originale du premier évangile aurait été l'hébreu. Mais on peut très bien admettre, ct il est plus vraisemblable. que saint Matthieu écrivit en araméen, langue parlée par les juifs à qui il destinait son évangile.

3e *Décisions de la Commission biblique pontificale.*— Les données traditionnelles sur l'origine du premier évangile ont été codifiées dans un décret de la Commission biblique, du 19 juin 1911, complété par une décision du 26 juin 1912. Il résulte de des décisions: a) que l'upôtre saint Matthieu est vraiment l'auteur de l'évangile qui porte son nom, qu'il a été le premier de* évangélistes et que son œuvre, écrite en araméen, était bien un évangile, tel que celui que nous possédons, cl non point seulement une collection des discours du Christ qui aurait été utilisée ensuite par le rédacteur anonyme de notre premier évangile grec ; *b/* que la rédaction du texte original du premier évangile ne peut être renvoyée après la ruine de Jérusalem; *c)* qne notre premier évangile grec doit être tenu pour canonique, el identique quant ù sa substance avec l'original araméen écrit par saint Matthieu; *d)* qu'on ne peut mettre en doute l'authenticité des deux premirn chapitres où est racontée l'enfance du Sauveur, non plus que de quelques passages de grande importance dogmatique, Malth., xi.v, 33; xvi, 17-19; xxvm, 19-20, contestés par certaines critiques modernes; *t/* que, si on a le choix entre plusieurs hypothèses pour expliquer les rapports entre les trois premiers évangiles on ne peut admettre la théorie dite des deux sources qui suppose que notre premier évangile grec a été composé principalement d'après l'évangile de saint Marc cl une collection des discours du Seigneur. Texte latin dans I)enzinger-B., n. 21 18-2151; 2164-2165.

u. le premier Zr.i.v«//j; *et la critique.* — C'est précisément à cette théorie des deux sources, présentée d'ailleurs sous des formes assez variées, que se rangent la plupart des critiques contemporains. En dehors des catholiques, et de quelques*exégètes protestants, tels que Th Zahn, on peut «lire que l'accord est unanime entre les critiques sur les deux points suivants : notre premier évangile grec est une œuvre originale el non point la simple traduction d'un évangile araméen; il est postérieur à l'évangile de saint Mare qu'il utilise.

On admet généralement que le premier évangile actuel dépend de deux sources principales : du second évangile auquel sont empruntés la plupart des récits, cl d'une autre source, désignée sous le nom de *Logia* ou de source Q (de l'allemand *Quelle)*ϑ d o ù viennent les discours et sentences de Jésus. Le nom de *Logia* a été donné à cette source hypothétique, parce qu'on l'a longtemps identifiée avec les λὸγια dont Papias attribue la rédaction à Papôtrc saint Matthieu. On n'csl d'ailleurs pas d'accord sur le caractère de cette source, tel qu'il ressort du témoignage de Papias : les uns pensent que c'était un simple recueil de paroles du Sauveur; d'autres supposent que les discours étaient accompagnés de quelques parties narratives, qui leur servaient de cadre; les plus conservateurs estiment que les *Logia* constituaient déjà un véritable évangile, qu'ils attribuent à saint Matthieu conformément â la tradition, rt ils supposent que le nom de cet apôtre est resté attaché à notre premier évangile grec, parce que l'auteur inconnu de cet ouvrage en aurait emprunté la matière en grande partie à l'œuvre primitive de saint Matthieu, que saint Luc, de son côté, aurait utilisée d'une façon indépendante. D'ailleurs, on attache de moins en moins d'importance parmi les critiques libéraux au témoignage de Pnpias, et c'est surtout pour des raisons de critique interne qu'on admet l'existence d'un recueil de discours de Jésus qui aurait servi de source commune aux rédacteurs du premier cl du troisième évangile. C'est précisément par la comparaison de ces deux évangiles que Harnack a essayé, après plusieurs autres, de reconstituer la source Q. Les critiques les plus radicaux réadmettent même pas que cette source ail un rapport quelconque avec saint Matthieu : d'après eux, c'est simplement pour donner une autorité plus grande au premier évangile qu'on aurait imaginé de le présenter comme la traduction d'un évangile hébreu, écrit par l'apôtre Matthieu (supposition peu vraisemblable, notons-le, car on ne voit pas pourquoi on aurait choisi pour auteur d'un évangile un apôtre obscur comme saint Matthieu, si son nom n'avait été dès l'origine attaché A In composition d'un écrit de ce genre). Ih ne voient d'ailleurs dans le recueil de sentences évangéliques cl l'évangile de saint Marc que les sources principales de notre premier évangile canonique, où seraient entrés bien d'autres éléments, ct qui serait le résultat d'une compilation faite sans doute par étapes. Au lieu d'être le plus ancien des Synoptiques, l'évangile de saint Matthieu aurait des chances d'être le plus récent, el A. Loisy va jusqu'à déclarer qu' «line parait pas autrement certain qu'il ait acquis sa forme définitive dès le commencement du second siècle ».

Plusieurs critiques catholiques, sans abandonner la donnée traditionnelle qui fait de l'évangile de saint Matthieu le premier en date des Synoptiques, n'entendent celle priorité que de l'original araméen de cet évangile Quelques-uns. adoptant l'idée générale de h théorie des deux sources, avaient admis que notre premier évangile actuel n'était pas une simple traduction du Matthieu araméen. mais le résultat d'une combinaison de celui-ci avec des récits empruntés à l'évangile de saint Marc. Cette position ne s'accorde pas parfaitement avec la décision de la Commission biblique, d'après laquelle on doit tenir le premier évangile canonique pour une traduction, substantiellement fidèle A l'original, de l'évangile araméen de saint Matthieu. Bien néanmoins n'empêche d'admetlrc — et c'est l'hypothèse proposée en particulier par M. Sickenbcrger et Je P. Lagrange que la traduction grecque de l'évangile hébreu de saint .Matthieu soit postérieure à l'évangile de saint Marc, et qu'elle en dépende pour la forme, et même, quant au fond, pour certains éléiqcnts dont l'addition ne modifie pas la substance du récit»

On n'a pas à entreprendre ici une discussion détaillée de ce problème littéraire, qui supposerait une étude d'ensemble sur la question synoptique, ct qui sera abordée dans l'article Synoptiques. Il suffira de montrer que les objections opposées par les critiques à l'authenticité du premier évangile ne sont pas décisives, ct qu'une hypothèse, telle que celle proposée par le P. Lagrange, tout en maintenant les données traditionnelles, rend suffisamment compte des faits établis par la critique interne, qu'il s'agisse des caractères particuliers de l'évangile de saint Matthieu, ou de ses rapports avec les deux autres synoptiques.

///. LA COMPOSITION DV PREMIER EVANGILE D'APRES LES DONNÉES INTRINSÈQUES. ~ H ne s'agit point de prouver par l'examen intrinsèque de notre premier évangile actuel qu'il a été rédige dans les conditions supposées par la tradition ecclésiastique. Si l'unité littéraire que présente, on le verra, cet évangile, est incompatible avec une théorie de son origine qui en ferait une pure compilation, d'autres hypothèses proposées par certains critiques pourraient en effet rendre pssez bien compte de sa composition. Mais ces hypothèses n'étant pas en accord avec le témoignage traditionnel ne sauraient être acceptées que si la critique interne rendait ce témoignage irrecevable, en constatant des faits en désaccord manifeste avec les données de la tradition. Pour maintenir au contraire la thèse traditionnelle sur l'origine du premier évangile, il suffit de montrer que l'élude interne de cet évangile ne révèle rien qui s'oppose à son authenticité cl à sa priorité (tout au moms dans sa forme araméenne) par rapport aux deux autres Synoptiques. Celte démonstration négative pourra être ensuite complétée par la mention de certains caractères du premier évangile qui. sans imposer la thèse traditionnelle, s'harmonisent particulièrement bien avec l'attribution de cet écrit à saint Matthieu.

1· *Examen des objections, fondées sur la critique interne, contre l'authenticité du premier évangile.* — L *Preuves alléguées en faveur de la dépendance de Γévangile de saint Matthieu par rapport à celui de saint Marc. — a)* Si l'on considère le choix et l'ordre des épisodes dans les deux premiers évangiles, on constate une ressemblance frappante, qui s'accuse surtout a partir du c. xni de saint Matthieu, el qui est spécialement marquée dans les récits de la Passion. Cette ressemblance de fond est accentuée par la similitude d'expressions, parfois d'expressions peu courantes, dans les passages parallèles. On doit reconnaître, avec l'ensemble des critiques que celle double ressemblance ne peut s'expliquer simplement par la reproduction dans les deux évangiles d'une meme catéchèse orale, ct il faut admettre entre l'un et l'autre une certaine dépendance littéraire.

b) Celle dépendance étant supposée, on fait valoir en faveur de la priorité de Marc les considérations suivantes. Le second évangile, avec scs récits vivants, colorés, pleins de détails concrets, a une physionomie plus primitive et ne peut être considéré comme la

reprise de la rédaction plus abstraite ct plus didactique dc saint Matthieu. En bien des cas les différences dc fond ou dc forme entre les deux évangiles dans des passages parallèles donnent d'ailleurs l'impression dc corrections faites délibérément par l'auteur du premier évangile, en vue d'abréger, de développer, de clarifier ou parfois d'introduire des nuances d'ordre théologique. Enfin on insiste sur les *doublets,* c'est-à-dire sur 1rs repetitions d'un même récit ou d'une meme sentence, qui sont assez nombreux dans le premier évangile (plus de 20); ces doublets prouvent, d'après la plupart des critiques, que l'auteur a rapporté le même fait nu la même parole une fois en s'inspirant de l'évangile dc saint Marc, une autre fois d'après une source différente, les *Logia* probablement.

Nous avons admis, article Ma ne, t. ix, col. 1917, que l'évangile dc saint Mare est la reproduction fidèle d'une catéchèse primitive, celle de saint Pierre : il ne saurait donc être question de le faire dépendre littérairement, tout au moins pour l'ensemble dc l'ouvrage, de l'évangile de saint Matthieu. Mais les rapports entre les deux premiers Synoptiques n'exigent pas non plus, semble-t-il, que Matthieu dépende de Marc, à condition d'admettre, avec la tradition ecclésiastique, l'existence d'un Matthieu hébreu ou araméen. dont le traducteur grec aurait connu ct utilisé l'œuvre dc saint Marc. Celte hypothèse explique suffisamment la similitude d'expressions entre les deux évangiles, le traducteur ayant conformé son texte à celui de saint Marc; quant aux divergences, elles ne présentent pas aussi nettement qu'on le prétend le caractère de corrections systématiques faites par le rédacteur du premier évangile. Cf. Lagrange, *Évangile selon S. Matthieu,* p. lviii sq.; rien n'cmpèchc d'ailleurs dc les attribuer aussi au traducteur. D'autant que, selon la remarque du P. Lagrange, si Luc, s'inspirant du second évangile, reproduit à peu près intégralement le fond des récits en modifiant librement les expressions, ‹ Matthieu est beaucoup plus rapproché de Marc par le choix et l'ordre des mots, mais plus différent pour la façon dc présenter les choses. * Quant aux doublets, on peut supposer sans Invraisemblance dans la plupart des cas, qu'ils sont dc simples répétitions : on remarque, en effet.cn d'autres endroits du premier évangile la tendance de l'auteur à sc répéter; d'ailleurs, pour certaines paroles du Christ, ainsi répétées, saint Matthieu, les ayant introduites dans un des grands discours où il a groupé les enseignements de Jésus, a très bien pu les reproduire dc nouveau dans leur contexte historique réel, par exemple, Matth., v, 32 et xix, 9; x, 22 ct xxiv, 9. L'explication parait cependant insuffisante pour certains doublets, Matth., x. 38 ct xvi, 21; xvn, 20 ct xxî, 21 en particulier, où la dépendance par rapport à Marc est plus sensible. Le P. Lagrange, op. *cit.,* p. l sq.. croit pouvoir dans ce cas attribuer au traducteur la répétition ainsi faite sous une forme empruntée au second évangile. — Pour rendre compte dc la ressemblance dans le choix et l'ordre des matériaux qui composent les deux premiers Synoptiques, une solution analogue peut-être proposée. Celte ressemblance peut s'expliquer tout simplement en certains cas. pour les récits de la Passion en particulier, par la conformité à la suite historique des faits. D'autre part les principaux récits, ainsi que les paroles de Jésus qui faisaient le fond de la prédication chrétienne primitive, ont dû être fixés dc bonne heure dans la tradition orale, et même peut-être dans des écrits plus ou moins fragmentaires, qui pouvaient servir d'aide-mémoire : saint Matthieu ct saint Marc ont pu s'inspirer tous deux de cette tradition orale ou déjà partiellement écrite, qui déterminait la matière ct la disposition générale dc l'évangile. On peut d'ailleurs admettre que quelques courts récits ont été ajoutes d'après saint Marc par le traducteur grec du premier évangile; ces additions peu nombreuses n'enipêchcniient pas l'identité substantielle dc l'évangile grec avec l'œuvre primitive dc saint Matthieu. Lagrange, op. n/., p. xl.

2. Les *citations de PAncien Testament* dans le premier évangile fournissent â beaucoup de critiques un argument contre l'attribution traditionnelle â saint Matthieu, (.es citations, notablement plus nombreuses dans cet évangile que dans les deux autres Synoptiques, sont souvent faites d'après la version grecque des Septante, tandis qu'un évangile composé en hébreu ou araméen aurait, dit-on, cité ΓAnden Testament d'après le texte hébreu.

Il est exact que beaucoup de citations dans le pre inter évangile, spécialement celles qu'il a en commun avec les autres Synoptiques. se rapprochent davantage des Septante. Par contre, il est remarquable querelles qui sont particulières à cet évangile s'inspirent plutôt du texte hébreu de l'Ancien Testament ou du moins trahissent une influence dc l'hébreu. Dès lors, conclut le P. Lagrange, op. *cit.,* p. exxn sq., la solution la plus satisfaisante parait être la suivante. Saint Matthieu, écrivant en araméen (non pas en hébreu, car il aurait cité sans doute plus textuellement), s'est servi du texte hébreu dc l'Ancien Testament, en l'utilisant d'ailleurs assez librement. Le traducteur grec, pour les citations qui n'avaient pas de parallèle dans .Marc, a traduit exactement l'original dc Matthieu; tandis que. là où il trouvait la citation déjà faite dans k second évangile d'après les Septante, il a adopté de préférence le texte de Marc, même si le texte s'écartait un peu de la leçon dc l'hébreu, qui figurait dans l'évangile araméen. Celte hypothèse rend mieux compte des faits (pie celle des critiques qui pensent que notre premier évangile a été composé directement en grec par un écrivain s'inspirant de l'évangile de saint Marc, car on ne voit pas pourquoi l'auteur aurait rapproché de l'hébreu certaines dc ses citations, s'il n'avait eu en mains un texte où l'Ancien Testament hébreu était déjà utilisé.

3. On objecte enfin contre l'attribution du premier évangile à saint Matthieu, le *caractère même* de cet évangile. Est-il vraisemblable qu'un témoin oculaire ail écrit d'un style aussi schématique, en laissant de côté les détails concrets, les traits pris sur le vif. pour s'attacher presque uniquement à la portée doctrinale ou apologétique des faits qu'il rapporte?

Il faut reconnaître que rien en effet dans ln manière du premier évangile ne révèle le témoin oculaire. Mais celle constatation ne suffit pas à ébranler la force de la tradition en faveur de l'attribution à saint Matthieu, car, en dehors même dc la considération dctempérament littéraire, le but visé par un écrivain commande sa manière, el, s'il se propose avant tout dc mettre en lumière un enseignement, il pourra négliger dans son écrit les circonstances qui n'ont aucune signification doctrinale.

Insistera-t-on en disant qu'un récit dc ce genre ne peut du moins avoir été la première forme de l'cvangilc? Le P. Lagrange montre au contraire, *op, cil,* p. xxxvm-xxxix; cxxix sq., que la préoccupation dominante chez les premiers prédicateurs dc l'cvangilt ne dut pas être une préoccupation proprement historique, mais une préoccupation apologétique, cl que les premiers essais de littérature évangélique durent être conçus en vue de la controverse avec les juifs, à qui s'adressait la première prédication chrétienne. ' Or, apologie ct controverse doctrinale, c'est le trait principal ct particulier de l'évangile dc saint Matthieu, trait qui en décide l'opportunité pour les premiers jours. ·

Les critiques reconnaissent d'ailleurs eux-mtoa

que la composition d'une biographie proprement dite ne fut pas le premier souci des écrivains chrétiens, puisqu'ils admettent généralement, â l'origim de la littérature évangélique, la réduction d'un recueil dc sentences, qui fut utilisé plus tard dans notre premier cl notre troisième évangile, et dans lequel on s'était préoccupé de fixer, en sauvegardant les termes mêmes dont Jésus s'était servi, les principaux enseignements du Sauveur. Mais de l'étude des genres littéraires dans le judaïsme cl l'hellénisme à l'époque du Nouveau Testament, dc l'analyse surtout des besoins auxquels dut répondre la littérature évangélique primitive, il résulte qu'un simple recueil dc sentences, sans un cadre historique contenant un certain nombre dc faits, ne se comprendrait guère comme type premier d'évangile : la biographie dut avoir sa place même dans un ouvrage dc controverse, parce que les faits révélaient l'attitude prise par .Jésus et manifestaient le caractère de sa mission, tout autant que ses paroles. Dc la sorte on est amené a concevoir comme évangile primitif un ouvrage dont on ne peut évidemment prouver qu'il contenait tout ce (pii ligure dans notre évangile actuel de saint Matthieu, mais qui, par le genre de composition cl le caractère, devait tout au moins ressembler à cet évangile.

On ne saurait conclure en tout cas du caractère didactique du premier évangile à son origine récente, carie développement de la tradition a dû sc faire dans le sens d'une préoccupation historique plus accentuée, comme cela ressort de la composition de l'évangile dc saint Luc, qui est, beaucoup plus nettement que les deux autres Synoptiques, œuvre d'historien.

2· *Caractères du premier évangile favorables à l'authenticité.*— I. Il ne semble pas que la fusion d'éléments empruntés à deux sources principales : l'évangile dc saint Marc cl un recueil de sentences, ait pu aboutir a une œuvre dont l'unité est aussi marquée que celle du premier évangile. Celui-ci ne sc présente point en effet comme un simple recueil d'anecdotes ct de sentences, disposées dans un cadre chronologique assez large, ct sans lien de successsion bien strict. Les paroles el les faits sont au contraire groupés de façon à former des ensembles, qui ne tiennent pas nécessairement compte de la suite chronologique. On y remarque facilement cinq grands discours nette lient marqués par la façon dont ils sont introduits et surtout dont ils se terminent (noter tes formules de conclusion toutes semblables, vu, 28; xi, 1 ; xm. 53; xix. *1 ;* xxv , 1), comme aussi par l unité du thème : discours lur la montagne, discours sur la mission des apôtres, discours des paraboles, discours sur les devoirs mutuels des disciples, discours cschatologique. De même il y a des groupements de faits : par exemple la collection de dix miracles, vm, 1-ix, 31. Dc plus les récits ne sont pas juxtaposés aux discours, ils sont intimement liés à l'enseignement, qu'ils servent à appuyer, ct dont ils sont généralement inséparables. De lù dans le premier évangile cette unité organique qui n'aurait pas été obtenue, semble-t-il, s'il avait été formé par la réunion d'une part de récits, d'autre part de sentences provenant de deux sources différentes.

2. Cette homogénéité se manifeste particulièrement dans la persistance d'un bout ά l'autre du premier évangile de certains traits qui en accusent le caractère sémitique, judaïque, el même l'archaïsme, traits qui s'accordent assez bien avec les données traditionnelles sur l'origine dc cet évangile.

Bien qu'il soit écrit dans une langue qui sc rapproche du grec classique. on a pu dire dc notre premier évangile que « malgré son vêlement grec, il était un étranger parmi les Grecs Gladder, *I nsere Evangelien,* Fribourg, 1919, p. 67. Parmi les traits nettement sémitiques, qu'on retrouve dans la littérature Juive contemporaine du Nouveau Testament, on peut noter l'inllucncc de certain» nombres qui dominent les groupements : les nombres 7 et 3ipécialement, bien que dans certains cas on puisse hésiter sur le caractère intentionnel dc ce* groupes et divisions. Un exemple très net est celui de la généalogie, î, 1-17, divisée en trois séries dc If β·(2χ7) générations, cc qui a obligé l'évangéliste à omettre certains noms. Il y a sept paraboles au c. xm, sept malédictions contre les Pharisiens au c. xxm, cl Ton compte généralement sept demandes du *Pater.* Plus nombreux encore les exemple* dc groupements tripartitos.

Au point dc vue du style, on doit signaler l'emploi fréquent du parallélisme hébraïque, et même de la construction strophlquc (dans le discours sur la montagne notamment), avec une tendance marquée â commencer cl terminer un épisode par des mots semblables (procédé fréquent dans l'Anden Testament ct désigné sous le nom *d inclusio).* Lagrange, *op. cit.,* p. Ixxxi. Pour le vocabulaire aussi, la marque juive est plus accentuée dans saint .Matthieu que dans les autres Synoptiques. Gc n'est pas qu'il s'y trouve un plus grand nombre d'expressions araméennes reproduites telles quelles. — saint Marc en conserve davantage, en prenant soin de les expliquer — mais le texte grec est souvent la traduction d'expressions juives, ou qui ne s'expliquent que par des idées juives : un des exemples les plus caractéristiques est l emploi des expressions *royaume des deux* (au lieu de *royaume de Dieu),* el *le Père gui est dans les deux.* On trouvera un examen complet de ces expressions el tournures dans Lagrange, *op. cit.,* p. Lxxxv sq., qui en tire la conclusion, sinon que le premier évangile a été écrit en araméen, du moins, ce qui est assez différent, qu'il a été composé par un Juif, â la juive ct pour des Juifs. Cette conclusion est appuyée aussi par de nombreuses allusions mix usages juifs, sans aucune explication semblable à celles que l'on rencontre dans l'évangile de saint Marc; cf. spécialement Matth.. xv. 2 et Marc., vu. 1-6; ces allusions sont particulièrement nombreuses dans le discours du c. xxm. Elles sc trouvent principalement dans les paroles dc Jésus, dont Je premier évangile a ainsi mieux conservé la couleur primitive. Os allusions aux mœurset usages d une société qui devait disparaître après la ruine dc Jérusalem semblent indiquer d'autre part que l'évangile dc saint Matthieu, tout au moins sous sa forme première, a été écrit avant 70.

Ces traits caractéristiques du premier évangile pourraient être sans doute attribués à l'utilisation des' *Logia.* Mais, comme ils se rencontrent ù peu près dans tout l'évangile, ils s'expliquent mieux encore si l'on admet que cet évangile a été écrit en araméen par saint Matthieu, sous une forme peu différente du texte grec actuel.

II. CaRACTÉIUSTIQVES DOCTRINALES DU PREMIER évangile. - - I· *Eut et idée centrale.* - Plus encore que les deux autres Synoptiques, le premier évangile a un caractère didactique. L'auteur veut prouver une thèse » établir que Jésus était le Messie, et que, par suite, les privilèges d'Israël ont passé des Juifs demeurés incrédules aux disciples du Christ.

Le P. Lagrange a très bien dégagé l'idée centrale dc cet évangile en le résumant en ces termes, op. *cil.,* p. xxix. - Le grand fait historique mis en lumière, c'est que Jésus, condamné par les Juifs comme faux Messie ct usurpateur blasphématoire du titre dc Fils de Dieu, s'était cependant révélé à Israël comme son Messie, continuant le plan divin dans la ligne dc la révélation, et autorisé par des œuvres divines. Les chefs d'Israël cl le peuple même Payant rejeté, ils s'étaient privés d une révélation plus haute, accordée par une grûcc divine aux petits, ct surtout à Pierre, cc qui impli-

qualt leur réprobation comme peuple de Dieu et leur châtiment. Jésus néanmoins avait fait l'œuvre de son Père cf> organisant d'avance une Église, en dehors du judaïsme, et ouverte a toutes les nations. »

Certains critiques ont attribué â l'auteur du premier évangile une Intention plus apologétique et polémique que dogmatique : saint Matthieu aurait visé, en l'écrivant, tes Juifs non convertis, afin de les convaincre de la mission et de la dignité messianique de Jésus. Mais, s il s'était ainsi adressé aux Juifs pour les convertir, il semble qu'il n'aurait pas dû faire une si large place aux paroles sévères de Jésus contre les pharisiens, paroles qui ne pouvaient les disposer favorablement pour la nouvelle doctrine. En réalité le premier évangile a été composé à l'intention des communautés judéo-chrétiennes, pour les convertis du judaïsme, en vue de fort Hier leur foi au Christ, et aussi de leur fournir des armes dans leurs controverses avec leurs anciens coreligionnaires. De la l'insistance de l'auteur sur les arguments qui pouvaient davantage toucher les juifs, il établit la messianilé de Jésus surtout en montrant qu'il a accompli en sa personne et dans sa vie ce que les Écritures avaient dit par avance du Messie; il présente le christianisme comme le véritable développement du judaïsme, en s'attachant à prouver que Jésus n'a pas rejeté la Loi, et que son enseignement ne faisait que la perfectionner, d'où il résulte que ce sont les Juifs incrédules eux-mêmes qui, par leur aveuglement volontaire, sc sont exclus du salut messianique, auquel les païens sont appelés à leur place. Les sévérités de Jésus pour les pharisiens et les docteurs avaient leur raison d'être dans celte apologie du christianisme contre le judaïsme, en montrant comment ceux-ci avaient mal interprété la Loi et les prophètes, et étaient mal quali liés par suite à sc poser comme les guides religieux du peuple juif.

2· *L'Évangile et la Loi.* — Celte destination de l'évangile de saint Matthieu explique la place qui y est faite aux rapports de l'Évangile et de la Loi.

La question sc posait vis-à-vis des Juifs non convertis; elle se posait dans la communauté chrétienne elle-même, où l'on se demandait quelle attitude prendre à l'égard des pratiques du judaïsme. L'évangé iste s'est attaché â mettre en lumière l'enseignement de Jésus sur ce point, et c'est le thème principal du discours sur la montagne. L'idée fondamentale en est la continuité entre l'Ancien cl le Nouveau Testament, qui trouve son expression la plus nette dans le texte capital, v, 17 : Ne pensez pas que je sois venu pour abolir la Loi et les Prophètes; je ne suis pas venu pour abolir, mais pour parachever, πληρώσαι. L'économie de la Loi et des Prophètes, c'est-à-dire de l'ancienne alliance, subsistera dans son ensemble, mais elle sera complétée et perfectionnée. Ce complément et ce perfectionnement ne seront pas obtenus par des précisions nouvelles ajoutées à la lettre des commandements, comme faisaient les docteurs juifs qui avaient surchargé de leurs commentaires minutieux el souvent puérils le texte des observances mosaïques : cette tradition des anciens, xv, 2, tradition purement humaine, xv. 9, et qui parfois aboutissait par son formalisme à sc mettre en opposition avec ce qui était le plus nettement exigé par l'esprit de la Loi, xv, G, Jésus la rejette. La justice de scs disciples devra cire supérieure â celles des scribes et des pharisiens, v, 20, non point par une observation plus littérale des préceptes de la Loi. mais par une Intelligence plus profonde, une pratique plus intérieure d<*' commandements, interprétés dans l'esprit des deux préceptes fondamentaux de l'amour de Dieu et du prochain, auxquels tout est subordonné dans la Loi.

Certains textes semblent aller plus loin dans le sens du respect de la Loi, et l'on a voulu y voir une tendance judéo-chrétienne qui différencierait le premier évangile des deux autres Synoptiques. H est dit, v. 18-19, que pas un seul trait de lettre ne passera de la Loi, et que celui qui la violera ou enseignera à la violer sera le plus petit dans le royaume des deux; la mention du sabbat, xxiv, 20, suppose que la loi Juive sur ce point reste obligatoire pour les disciples de Jésus; cf. aussi xxiv, 17-20, où ne figure pas l'incise: *pariliant tous les aliments^* qui se trouve dans le passage parallèle de Marc., vu. 19. On signale d'autre part, comme procédant d'un esprit analogue qu'on estime opposé à celui de saint Paul, certaines déclarations qui paraissent limiter à Israël la mission du Christ, xv, 2L et meme l'apostolat de ses disciples, x, 5-6.

A ces textes, par ailleurs, s'en opposent d'autres qui marquent une tendance contraire. Saint Matthieu reproduit la parole sur le Fils de l'homme maître du sabbat, xn. 8; sur la miséricorde qui vaut mieux que le sacrifice, ix, 13 et xn. 7; surtout la déclaration sur le vin nouveau qu'il ne faut pas verser dans de vieilles outres, x, 17; déclaration qui, sans doute» ne vise directement que les pratiques pharisaïques, mais dont l'esprit annonce une rénovation .spirituelle plus profonde, qui atteindrait les observances légales elles-mêmes devenues inutiles. D'autre part le premier évangile abonde en traits universalistes, en paroles qui débordent l'horizon purement Israelite cl annoncent l'entrée des Gentils dans le royaume, où ils prendront la place des juifs endurcis, vin, 10-14; XXV, 13. L'Évangile devra être prêché par toute la terre, xxiv. 11; xxvt, 13; xxvm, 20. L'évangéliste qui a reproduit ces déclarations ne peut avoir été un judéo-chrétien, au sens strict du mot. et certains critiques estiment en conséquence qu'on doit mettre non à son compte, mais au compte de scs sources, les traits qui ont une saveur judaïsanlc, Goguel, *Introduction au X. T.,* t. î, p. 137. Mais il faut plutôt sc demander si celte apparence Judaïsanlc n'est pas duc parlais à ce que certaines paroles de Jésus, placées par l'évangéliste hors de leur contexte historique, risquent de recevoir une interprétation qui en fausse ou du moins en exagère la portée. Par exemple, le t. 19 du c. v sur l'observation minutieuse des commandements est placé par saint Luc, xvi, 17, dans un autre contexte. Les commandements dont il est question ne sont donc pas nécessairement les plus petits points de la Loi de Moïse, mais de la Loi de Dieu, telle qu'elle est proposée dans sa plénitude par Jésus.

On doit surtout, pour, interpréter sainement ces textes, se placer dans le moment el les circonstances où Jésus a parlé. Il devait y avoir nécessairement, du vivant du Sauveur, et même encore quelque temps après, jusqu'à l'organisation définitive de l'Eglise, une économie provisoire, ou la société religieuse nouvelle ne sc dégagerait encore nettement du Judaïsme ni territorialement, ni dans ses formes extérieures. Saint Matthieu semble avoir insisté, plus (pie les autres évangélistes, sur les paroles de Jésus qui se rapportaient â cette phase intermédiaire, et parait avoir voulu marquer ainsi plus nettement la continuité du christianisme el du judaïsme. Son universalisme est par suite moins accentué dans l'expression que celui de saint Marc el de saint Luc. Mais il v a loin de là à faire de saint Matthieu un judéo-chrétien au sens ordinaire de ce mot. Comme le dit très bien le P. Lagrange. *op. clt.,\K* ci.v, il est plutôt préjudéo-chrélien. c'est-à-dire antérieur au moment où le judéo-christianisme est devenu une thèse. Il est moins éloigné que Marc du berceau Israélite. Il n'est pas paulinicn; mais il n'est pas non plus en réaction contre Paul. Il est prépaulinicn. n'ayant même pas les préoccupations dont Marc témoigne. »

3° *J/sus Messie el Fils de Dieu.* 1. Le iiiùne souci de présenter le christianisme comme une suite du Judaïsme· qui s'imposait à saint Matthieu en raison des premiers destinataires de son évangile. apparaît dans son insistance à montrer en Jésus le Messie, Îih de David, héritier des promesses divines et de la dignité royale.

C'est cette filiation davldiqtic que vise à établir la généalogie placée en tête du premier évangile. C'est la qualité de Messie et les droits de Jésus au trône de David que mettent en relief les récits de l'enfance. On sait de plus avec quel soin particulier saint Matthieu souligne, tout le long de la vje de Jésus, l'accomplissement de ce que l'Écriture avait prédit au sujet du Messie : il ne sc contente pas, comme les autres évangélistes, de rapporter les passages de l'Ancien Testament, que Jésus lui-même avait allégués comme des prophéties sc rapportant à sa personne; il a en propre un assez grand nombre de citations bibliques dont il fait l'application aux faits de la vie du Sauveur, î, 22-23; n, 6, 15, 18. 23; iv. II sq.. vm. 17; xn, 18, 21 ; xm, 14 sq., 35; xxi, 5; xxvh, 9. Les lecteurs juifs du premier évangile devaient être très sensibles à l'argument ainsi tiré de l'accomplissement des prophéties messianiques» tandis que saint .Marc et saint Luc écrivant pour des chrétiens, moins familiers avec les Écritures el leur interprétation traditionnelle, devaient naturellement lui donner moins de place.

Par ailleurs, saint Matthieu n'insiste pas moins que les deux autres Synoptiques sur la valeur probante des miracles de Jésus en faveur de sa mission divine. On a même dit cju'il avait accentué plus que saint Marc le pouvoir du Christ comme thaumaturge, cl l'on a voulu voir dans ce fait une marque d'origine tardive. Mais, s'il a en propre quelques récits de miracles, et de miracles présentant un caractère un peu exceptionnel, comme celui du didrachme, xvn, 24-27, la marche de Pierre sur les eaux, xiv, 28-31, la résurrection des morts à la Passion, xxvn, 51, il omet par contre plusieurs miracles rapportes par le second évangile, Marc, î, 23-28; vu, 31-37; vin, 22-26. D'autre part, certaines formules générales employées par saint Matthieu, el où l'on a voulu voir l'intention de multiplier les miracles, sont simplement des expressions vagues, qui ne visent qu'à faire ressortir, sans aucune précision, le grand nombre des guérisons opérées par Jésus.

2. La qualité de Fils de Dieu el celle de Messie sont étroitement associées dans l'évangile de saint Matthieu, plus encore que dans les autres Synoptiques.

C'est ainsi que la confession de saint Pierre a Césarée, xvr, 13-16, est présentée sous la forme : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », plus complète que celle de Marc : « 'Γη es le Christ ». ou de Luc : Tu est le Christ de Dieu. » Sans doute, c'est bien la dignité messianique de Jésus qui est, dans les (rois Synoptiques, l'objet direct de la déclaration de Pierre. Mais l'expression : *Fils du Dieu vivant,* ne doit pas être ici, pas plus qu'elle ne doit l'être dans l'adjuration du grand prêtre au jugement de Jésus, un simple synonyme de Messie. Le fait que Jésus attribue à une révélation du Père céleste la confession de Pierre indique bien qu'il y voit autre chose, quelque chose de plus profond, que dans les déclarations des possédés guéris ou les acclamations de la foule. « Ce n'est pas le terme *Fils de Dieu* qui doit être abaissé au niveau du mol *Christ* entendu dans le sens de Christ tout humain; c'est le sens du mot *Christ* lui-même qui doil être élevé au niveau supérieur du terme *Fils de Dieu,* exprimant une réalité mystérieuse cl transcendante. En sorte que l'apposition ajoutée par saint Matthieu, â supposer qu'elle ne soit pas entrée authentiquement dans la confession de suint Pierre, ce qui n'est pas prouve, en explique néanmoins et en prêche très exact cment le sens. · Lopin, *Jésus Messie et Fila de Dieu.* p. 281-285.

La transcendance de Jésus s'affirme d'ailleurs nettement en d'autres passages caractéristiques du premier évangile. La façon dont le Maître, dans le discours sur la montagne, oppose son enseignement â celui des docteurs juifs, cl meme a celui de la Loi : « Et moi, je vous dis...» explique l'appréciation commune aux trois Synoptiques sur l'autorité exceptionnelle de cet enseignement, Mallh., vn, 29; Marc., r. 22, Luc., IV. 32 Le pouvoir souverain et universel du Christ, pour Instruire, commander et sancti lier, est formulé solennellement dans la dernière parole du Christ ressuscité, xxvin, 18 : < Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre. · La formule trInitairc qui suit : · baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », place Jésus dans la sphère de la divinité. au même rang que le Père et le Saint-Esprit, et a une portée dogmatique considérable. On en a contesté l'authenticité, en particulier Conybeare. *Zed·sehri/l /ûr N. T.* H *issenseha/t,* 1901, p. 275-2*88, s'appuyant sur l'autorité d'Eusèbe. mais les objections ont été réfutées de façon décisive. Cf. J. Lcbreton. *Origines du dogme de lu Trinité,* 2 edit., p. 553-561. On a contesté aussi l'authenticité, comme on a discuté la portée théologique de la déclaration de Jésus sur son union avec le Père, Matth., xi, 25-27. parallèle à Luc., x. 22 : ce texte capital a été étudié dans l'article Luc, t. ix, col. 991-992.

3. Les récits de l'enfance de Jésus dans saint Matthieu n'ont de commun avec ceux de saint Luc que la conception surnaturelle de Jésus cl la naissance à Bethléem.

Le point de vue est tout différent dans les deux évangiles. Marie paraît être le centre de ceux de saint Luc, tandis que dans saint Matthieu, c'est Joseph qui est au premier plan. On n'a pas pu prétendre, comme on l'a fait pour le troisième évangile, que l'idée de la conception virginale aurait été introduite après coup dans des récits auxquels, dans leur teneur originale, elle était étrangère. Tout le récit de saint Matthieu suppose la croyance à la naissance miraculeuse du Sauveur, personne ne le conteste. Mais les critiques se refusent en général à admettre la valeur historique de ces récits. L'objection la plus sérieuse repose sur la difficulté de les concilier avec ceux de saint Lue. et l'on doit reconnaître qu'il y a là deux conceptions, non point opposées, mais tout de même entièrement distinct es. des origines de Jésus. Cf. sur ce point, dans Lagrange, op. *cit.* p. 39 sq., une noie développée, dont voici la conclusion : Nous concluons donc, non pas précisément que le c. n de ML. s'il était isolé, se présenterait avec cet aspect historique qui délie la critique. mais du moins qu'il doil bénéficier du caractère de l'ouvrage entier. Si ML, qui est dans tout le cours de son évangile, un rapporteur sérieux et consciencieux des faits, a exposé ceux de l'enfance comme ayant la même réalité que le reste, nous n'avons pas le droit de lui donner un démenti. »

I- I.e royaume des deux. - Le royaume ou règne de Dieu lient dans la prédication de Jésus, telle qu'elle est rapportée par saint Matthieu, une place plus grande encore que dans les deux autres synoptiques, puisque celle expression s'y rencontre cinquante et une fois, presque toujours sous la forme βασιλεία των οὐρανών, qui est d'ailleurs l'équivalent dans une manière plus nettement juive, de l'expression royaume de 1 lieu·

Le royaume des deux, dans saint Matthieu, présente la même diversité d'aspects, qui a été signalée dans le troisième évangile. Cf. article Luc, t.ix, col. 995-997.

1. Dans beaucoup de cas, il s'agit du royaume

céleste, de In vit· future, conçue comme un lieu où l'on c*t appelé, qui est préparé depuis i'origine pour la récompense de ceux qui l'auront mérité. Ceux-ci y entreront après la consommation. συντέλεια, xm. 50 (expression propre à saint Matthieu), tandis que les méchants iront dans un lieu de souffrance, auquel les allusions sont beaucoup plus fréquentes dans le premerrvangife que dans les deux autres Synoptiques, et que saint Matthieu caractérise par l'image du feu. qui se rencontre aussi, quoique moins souvent dans Marc rt dans Luc, ct par l'image des ténèbres extérieures qui lui est propre, vm. 12; xxn, 13; xxv, 30.

2. Mais il y a aussi un règne de Dieu sur la terre qui est inauguré par la venue du Christ, cl dont l'annonce devra être faite â toutes les nations avant la consommation des choses, xxiv, I. Ce règne de Dieu sur la terre est le royaume du Fils de l'homme, qui y viendra Λ la lin des temps. Comparer à ce sujet les textes parallèles, Malt h.» x m, 28 et Marc, IX, 1 : dans celui-ci, c'est le règne de Dieu qui vient en puissance, tandis que, selon saint Matthieu, c'est le Fils de l'homme qui vient dans son royaume. Cf. encore x m, 28 et Marc., ix, 1; Luc., IX, 27. Les paraboles de l'ivraie ct du filet, xui. 17-50, propres à saint Matthieu, mettent bien en relief la composition de ce royaume : il comporte â la fois de bons et de mauvais éléments, entre lesquels l.i séparation ne sc fera qu'à la consommation par le ministère des anges. Saint Matthieu désigne les bons par une expression qui lui est propre, les « fils du royaume ; ce sont les Juifs qui, en vertu des promesses faites à leur nation, auraient dû être les fils du royaume, vm, 12; mais, par suite de leur incrédulité, le royaume de Dieu leur sera enlevé, pour être donné à une nation qui en fera les fruits, xxi, 13, ct qui constituera un nouveau peuple spirituel, las vrais « fils du royaume ». xm. 38.

3. Beaucoup de critiques estiment que les déclarations de Jésus, telles qu elles sont présentées dans le premier évangile, donnent, plus que dans les deux autres synoptiques, l'impression que la consommation des choses est proche, ct que la venue du Fils de l'homme dans son royaume ne tardera guère. Elle devrait même être presque immédiate, si on entend de la venue définitive et glorieuse du Christ sa déclaration au Sanhédrin : Désormais, à partir de maintenant. ἀπ*ἀρτι, vous verrez le Fils de l'homme assis i la droite de la Puissance, cl venant sur les nuées du ciel. · Mais il ne peut s'agir ici que d'un premier avènement qui coïncide avec le retour glorieux du Christ nu ciel par la résurrection. Il reste cependant certains textes où le second avènement semble sc confondre avec* le premier, x m, 27-28, ou avec la ruine de Jérusalem, xxiv. Mais la difficulté sur ce point n'est pas plus grande pour le premier évangile que pour les deux autres synoptiques, qui présentent les événements dans la même perspective. Cf. art. Luc, col. 996-997, et art. Mabc, col. 1931. Malgré le contexte immédiat — contexte simplement littéraire d'ailleurs,car les paroles de Jésus rapportées xvi, 27-28 ont très bien pu ne pas être prononcées en même temps -- l'affirmation que certains ne goûteront pas la mort avant la venue du Fils de l'homme doit s'entendre de l'inauguration du royaume de Dieu, non de sa consommation. Car, si l'on peut cl doit admettre que 1rs évangélistes sont restés dans l'ignorance de la durée véritable du royaume de Dieu sur la terre, on ne saurait penser qu'ils ont cru qu'il durerait moins d'une génération, en présence des textes nombreux ct précis qui supposent une organisation durable de la société formée par les disciples du Christ. Cette dernière observation vaut spécialement pour le premier évangile, dont un critique aussi indépendant qu< M Goguel a écrit :· Bien que la perspective delà parouslc n'ait pas disparu, et qu'elle domine encore certaines parties de l'évangile, celui-ci n'en est pas moins la charte d'une .société qui s'organise pour durer. · Goguel, *introduction au* Λ'. T., t. j. p. MO.

•L De fait le caractère social, *ecclésiastique,* du christianisme est plus fortement marqué dans l'évangile de saint Matthieu que dans les autres Synoptiques.

• Il est écrit, dit encore M. Goguel, en vue d'une Église, c'est-à-dire d'un groupe qui n besoin de règles pratiques et de directions concrètes. Les discours de Jésus, dans Matthieu, fournissent ces règles ct ces directions, sur l'aumône, vi, i I. sur la prière, vi, 5-15. sur le Jeûne, vi, 16-18. .sur le mariage v, 27-32; xix,31-12,sur la conduite â tenir vis-à-vis des enfants, xvm. 10-11, vis-à-vis des frères, v, 25-26; vu, 12, xvm, 15-22, sur l'altitude que les gens du dehors auront à l'égard de l'Église, cl sur la manière dont celle-ci devra résister et supporter sans faiblir les persécutions, x. 17-36; xxn, 21-28. Saint Matthieu est d'ailleurs le seul des évangélistes à employer le mot ô///sr, ἐκκλησία. Dans Mat th., xvm. 17, ce mol désigne une assemblée, qui peut être une assemblée locale, analogue à la synagogue juive, ct non pas la société universelle des disciples du Christ. Mais, x m, 18, 19, où Jésus dit à Pierre qu'il bâtira sur lui *son* Église, le mot a évidemment le sens précis qu'il a reçu dans la tradition chrétienne. Jésus déclare qu'il établit une société, cl que Pierre en sera le chef, cette primauté, celte autorité particulière étant définies par des images l'Image de la pierre sur laquelle on bâtit un édifice el qui en assure la solidité (cf. Mat th., vn, 21-27), et l'image des clés du royaume qui lui seront confiées, avec le pouvoir de lier et de délier

Beaucoup de critiques indépendants contestent l'authenticité de ces deux versets, où ils voient une interpolation postérieure datant du commencement, ou même, selon quelques-uns, de la fin du n· siècle, Interpolation qui aurait eu pour but de soutenir les prétentions de l'Église romaine. Les raisons alléguées sont : le fait que ces versets ne figurent pas dans les passages parallèles de Marc et de Luc, l'absence de citation de ce texte chez les écrivains du ir siècle, cl surtout son caractère où se reflète, dit-on, une conception qui n'a été ni celle de Jésus lui-même, ni celle du christianisme primitif. Il faut noter d'abord, en réponse à ces objections, que la critique textuelle ne donne aucun appui à l'hypothèse de l'interpolation, le passage figurant dans tous les manuscrits, et que la critique littéraire est plutôt favorable à l'authenticité : la réponse de Jésus à saint Pierre apparaît en effet comme le complément nécessaire de la question qu'il lui a posée auparavant, ct M. Goguel, pour le citer encore, reconnaît que la déclaration à Pierre est si bien intégrée à son contexte que la seule raison qu'il y ail d'y voir une interpolation est qu'elle parait supposer une conception ecclésiastique que l'on hésite à rapporter à la période de rédaction des évangiles. · *Op cit.,* p. 108. D'ailleurs ce n'est pas le seul endroit où saint Matthieu témoigne d'un intérêt particulier pour saint Pierre el pour son role spécial parmi les disciples : il rapporte seul deux épisodes, la marche de Pierre sur les eaux, xiv, 28-31, et le miracle du didrachme, xvn, 25-27, où cet apôtre joue un rôle de premier plan. En tous cas, et quoi qu'on pense de l'idée qui y est exprimée, le passage contesté ne peut pas avoir été composé lardiveinent, car il a un caractère sémitique très net, et le jeu de mots sur le nom de *Kephas* n'a toute sa valeur qu'en araméen, ce qui suppose tout au moins, en admettant que ce ne soit pas une parole authentique de Jésus, que sa première rédaction a été araméenne, donc beaucoup plus ancienne que ne l'estiment les critbfues qui y voient une interpolation. Quant au mot εκκλησία dont, en

son sens chrétien, on voudrait faire une création de saint Peul, il existait déjà dans 1rs Septante, où, synonyme approximatif de* συναγωγή, il désignait l'assemblée des Juifs d'une même localité : il n ext pas étonnant que de la communauté Juive il ait pusse â la communauté chrétienne; il n d'autre part (h s équivalents arainécns qui ont pu être employés par Jésus lui-même. Sur l'authenticité de Malt h., xvi, 18-19, cf. BatiSol, *L'église naissante ri Ir catholicisme,* Paris, 1909, excursus A; Fonck, *Tu* es *Petrus,* dans *Jhblica,* 1920. p. 210-203; Schcpcns, *L'authenticité de saint Matthieu»* xvi. 18, dans */lecherches de science religieuse,* 1920. |>. 209-302.

1. Commi xTAiiu s. Γ *Chez les Pirtt,—* Ia*s commentaires d'Origéne sur saint Matthieu nous ont été conservés ■en partie : en grec, depuis xm, 30 jusqu'à xxn, 33, /♦. 6'., L xnt, col. 835-1000; dans une traduction latine, de xxn, 31 ∧ xxvn, 63, *ibid.,* col. 1000-1800; quelques autres fragments, depuis col. 829; S. Jean Chrysmtomr, 90 homélies sur suint Matthieu, /'. *G.,* 1. i.vii-Lvni ; Cramer, *Catena gratorum Patrum in* .V. 7., Oxford, 1811, p. 1-257; S. Hilaire. *Comm. in Eu. Matt., P. L.»* t. ix. col. 917-1078; S. Jérôme, Conim. *in ru. Malt.» P. L·.,* t. xxvr. col. 15-218; S. Augustin, *De sermone Domini in monte, P. L.,* t. xxxiv, col. 1229-1398.

2 Au *Mmjtn Age.* — 'I hcophylacte. *Enarrat, in Eu. Mail.» P. G.»* t. exxm, col. 139-188; Euthymius, *Comm. in Mull., P. G.»* t. cxxix, col. 107-765; Isho'dad, Cnimn. de saint Matthieu, texte syriaque et truck anglaise, dans *Ilorx scmitica·»* Cambridge, 1911 ; S. Béde le Vénérable, /n *Malt. Eu. expositio, P. L.,* t. xcii. col. 9-132; Babnn Maur, *Comm, in Malt., P. L.»* t. cvn, col. 727-1136; Albert le Grand, *In Matthwuni,* dans *Optra»* t. xx-xxi, Paris. 1893; S. 'Thomas, *In Matthnum euangelistam expositio,* dans 0/χτα, Paris, 1870, t. xix, et *Catena aurea in Matt. Eu.» ibid.,* t. .xvn

3r Aux *XIX· et XX'siècles.* — 1 *.Catholiques.*— P.Schrgg. *Luang, nach. Malt», Obersetzt und crklürt,* Munich, 2* édit., 1863; Bisping, *Erktarung des Evang. nach Matlhuns»* Munster, 1861; Van Stenkiste. *Commentarius in En. sec. Matlh.,* Bruges, 1876, 4· édit., 1903; Pillion, *Eu. selon S, Matthieu»* Paris, 1878; Schanz, *Comm. ubtr dos Eihdcs htil. Matlhœus»* Pribourg-cn-B., 1879; Knabcnluiuer, *Comm. in Eu. secundum Mallhirum,* Paris, 1892-1893; Oulcmans, *Comm, in Eu. sec Malt.,* Malines, 1899; Bose, *Evangile selon S. Matthieu,* Paris, 1901 ;Gutjahr, Dus *hetlige Evangelium nach Matthauis»* Graz, 1901; Diimnler, *Pas Evang. nach Matlhirus ûbersctzt eingeleilet und erklart»* MQnchrn-Gladbnch, 1909; Dausch, *Die heil. Schrift des n. Testam.»* commentaire de S. Matthieu, Bonn, 1918; Ijigrange, *Eu. selon S Malthem,* Paris, 1923; Durand, *Evangile selon S. Matlh.»* Paris, 1921; H. Simon, *Protectiones btblictv,* N. *T.,* t. t, Marictti, 1921.

2. *Xon-calholiquts.*— Meyer, *Kril.-exeget, llandbuch liber dos Eu. des Mail.»* Gœttinguc, 1832; 8· édit. 1899; de Wette, *Kurze Aufklitrung des* /ù>. *Matlhnd,* Leipzig. 1836; B. Weiss. *Dos MalthiruseiHingrlium und seine EukasparaHelen,* Halle, 1876, 2' édit., 1902; *Das Maltha useuangihum,* Gœttinguc, 1898; Bruce, *The synoptic Gospels»* Londres, 1897; Holtzmann, *Die Synoptikcr,* I ubingue, 1901 ; Blnss, *Evang. sec., Mallhirum»* Leipzig, 1901; Merx, *Dos Evang. Matthcrus,* Berlin, 1902; Zahn, *Das Evang, des Maltha us,* Leipzig, 1903, -1' édit., 1922; XVcllhnusen. *Das Evangilium Malthiri:* Berlin, 1901; J. Weiss, *Dus Maltha useuangelium»* dans *Dir Schrl/ten des X. T* , Gœttinguc, 1907; Loisy, *Les évangiles synoptiques,* CcfTonds, 1907; W. C. Allen, *Commentary on the Gospel according lo St. Malthem,* dans *International Crit. Comm.,* Édimbouig, 1907; A. Plummer, An *exegetieal commentari/ on the Gospel according to Malthem»* Londres. 1909; E. Klostrrmnnn, *Dir Evungelien,* dan* *llandbuch* xum X. *T.* de Llctznuinn, I ubingue, 1909, 2' édit., 1919; Λ. 11. McXcilc. *The Gospel according lo St. Matthew,* Ixindrn, 1915; C. G. Montchore. *The Synoptic Gospels»* Londres, 1919; H- Streeter, *Ihc lour Gospch,* Macmillan, 1926.

Π. βτυι>ΓΛ sei ciAi.i:s. — Mangenot, art. *Multhirii,* dims *Did. dt la Bibîr,* I. m, col. 872-896; J. W. Bartlet, art. *Malthem,* duns *Diet, o/ the Ihblc* <THastings, t. in, col. 295-301; W. G Allen, art. *Mallium,* dans *Diet,* o/ *the Christ and the Gospels,* I. Ii. col. 1 13-150.

Camcrlynck, *Ev. sec. Matt. M arc. cl Eue. Synopsis,* introduction, Bruges, 1921 ; Barnes, *Suggesllcns on the origin* o/ *the Gospel acrarding lo St Malthem,* dans *Journal of throl, studies,* |. vi, 1903; A. Hnmnck, *Sprucht und Peden Jf su»* Leipzig, 1907; dnns *Oxford studies,* Oxford. 1911; J. Hawkins, *Probabllilies as thr to-called tradition of St Mallhcm and St Luke,* dll. Strrrtrr, On *the original Order fd* f.h *The original extent of* O, *Synoptic rntieism and the eschatological problem;* 'I h. Soimn, *fur fjogia Jesu,* Munster, 1916; Bendel Harris, *Tcslimemif»,* t i rt n, Cambridge, 1916 ct 192П; Bidtmann, *Die Geschichte der synopllschen Tradition,* Gœttinguc. 1921; Cr. de Witt-Castor, *Matlheu/s sayings of .fetus,* Chicago, 1918; A. Carr, *The aulhtnlielly and originality of thr first Gospel* dan* *Expositor,* t. xxxm; *». Crresclo, *Aulhentirilà, eta e storica auloritd del Vangclo di* .S'. *Matteo,* Borne, 1909; S. Mécbl-ncau, *Il Vangelo di S. Matteo sec. If ri/tostc della Commissione bfblica.* Borne, 1912.

J. Huby, *Saint Matthieu,* Paris, Action populaire. 1919; W. C. Allen, *The alleged Catholicism of (hr first Go\ptl und its date,* dans *Exfeosilary Times,* t. xr, 1909; E. I^vrsque, *Quelques procédés littéraires de taint Matthieu,* dans *Itevue biblique,* 1916; Lukyn Williams, *The hebrem-chrlstian Messiah or the Presentation of the Messiah to the Jems in the Gospel according to St. Matthew,* Londres, 1916. — G W. Wotaw. art. *Sermon on the Mount, dans* Hastings, *Dictionary of theltible.* Extra volume, col. 1-15; Hr mrici. *Die Bergpredlgte quellmkrilisch unUnucht,* Ixipz.ig 1900; Bacon. *Sermon on the Mount,* Nrw-York, 1902.

L, Venard.

2. MATTHIEU CANTACUZÈNE. tils .<jiw de Jean VI Cantacuzènc, empereur byzantin (1311-1355),fut associé à l'empire parson père, en 1X5 Let dut abdiquer, en 1357. On ignore la date de sa naissance, et aussi celle de sa mort. On sait seulement qu'il précéda dnns la tombe son père, mort en 1383. La vie de ce personnage n'est connue avec quelques détails que pour la période 1354-1357. el elle est avant tout du ressort de l'histoire profane. Elle est racontée par son père lui-même dans leiv· livre de scs *Histoires,* c. xxxv-xij x, *P. G.,* t. cuv.Son élévation à l'empire détermina la déposition du patriarche de Constantinople, Calliste Pr, qui refusa d'accomplir la cérémonie du couIonncmcnt, et fut remplacé par Philothée (février 13511. Contraint d'abdiquer en 1355, Jean VI Cantacuzènc essaya vainement d'amener son (ils a imiter son exemple. Matthieu guerroya encore deux ans contre Jean V Paleologue: ct ce ne fut qu'nprés avoir été fait prisonnier par les Serbes cl livre par eux à son rival, qu'il céda enfin aux conseils paternels, et promit avec serment de ne plus prendre les armes contre Jean Paleologue ct scs héritiers (1357). Après un court séjour en Morte, il sc retira dans un couvent de l'Athos, cl s'occupa, comme son père, à composer quelques écrits, qui lui \aient de figurer dans ce I Mclionnairc.

Les manuscrits nous ont conservé de lui deux commentaires exégétiques : 1· Vn *conimentaire du Cantique des cantiques,* publié pour la première fols par Vincent Hiccardi, Borne, 162 Let reproduit dans *P. G.,* t. I u i, col. 997-108L Matthieu voit dans I épouse des Cantiques tantôt l'Église, tantôt et plus souvent, la sainte Vierge. B s'y montre théologien averti, mais ne nous livre que de pieuses banalités; 2· I n *Commentaire du Livre de la Sagesse,* encore inédit et conservé dans plusieurs mss. notamment dans le *Vutic. gncc. 1233,* qui est constitué par cettcscule pièce, et compte 115 feuilles. Incipit : Θειο ἡμῖν ὁ λόγο xzl συμπάση .ὠ εἰπεῖν, etc. C'est de là que Mal a tiré les quelques citations dont il a émaillé son édition des *Antirrhetiques* de saint Nicépliorc contre les iconoclastes. Cf. *P.* G., I. c. col. 395, 111, 118, 117, 189, dans les notes.

Signalons encore les deux petits traités d'allurc philosophico-ascétique qu'il adressa à l'une de ses hiles : le Περί φιλομαΟία ct le IIcpI των τριών τη ψυχή δυνάμεων. D'abord publiés par J. Sakkeliôirdans le Δελτlov, t. n (1885-1889), p. 125-139, d'après un

nuovah ms. athénien: Ils nnt rtc réédités par le mémo erudit dans te Παρνασσό , t. xi (188«8), p. 261-281. d'après un ms. berlinois. B. Antoniadès est revenu sur cette edition dans le Δελτίον, t. iv (1892*1891)» p. 518*532. pour l'amender d'après un ms. de .la Bibliothèque synodale de Moscou. Peu d'écrits byzantins ont été si royalement traites.

.Iran (-ftntncuzènc, *Hiilnriarnm,* I. IV. *P. G.,* t. env, col 9-370/MBoim; Ihiamgc. *Familhr byzantin#,* p. 258*261 : Fabricius, *Bibliotheca tjnrca,* cd. Ifnrlès, t. vu, p. 703; Krumhachcr, *Grschichte dtr byzant. Liltratur,* 2· édit.» Munich. 1807, p. 136. ISO. 1058; I-ebcnii, *Histoire du Bas· Lmpirr.* M dr Saint-Martin. I. (XIV. I. w. Pari», 1836. p. 327-378, *passim;* Nicolas Cahasilas, *Panégyrique de Matthieu Cttnlacuzéne,* édité par M. Jugirdans les Xouve/ta *df ΓInstitut arrheotugiqur russe de Constantinople,* t. xv loin.

M. J VOIE,

3. MATTHIEU D'AQUASPARTA, des frères mineurs, philosophe cl théologien (1240-1302).

I. Vie. II. Œuvres. HL Doctrine. IV. Signification historique.

L Vie. — *I· Le docteur franciscain.* — Matthieu d'Aquasparta naquit à Aquasparta, près de Todi, dons l'Oinbrie. *Analecta franciscana,* Quaracchl, 1897, I. m, p. 510. La date de sa naissance est inconnue, mais peut être fixée a\ec vraisemblance aux environs de 1240. D'après ta tradition, Matthieu d'Aquaspart.i entra dans l'ordre de saint François au couvent de Saint-Fortunat de Todi, Wadding. *Annules O. M.,* an. 1251. n. 48; sûrement il appartenait à la province franciscaine de l'Gmbrie. *Anal. franc.,* t. m, p. 106. Ainsi que la plupart des maîtres franciscains d'alors, il étudia à Paris. 11 est appelé, en effet, *doctor in theologia Parisius,* dans les listes doctorales qui font suite à la *Chronique* d'Eccleston, *Anal, franc..* 1885,t. J, p. 262,27 i. et par Wadding, *Annales,* an. 1287, n. 4; toutefois la *Chronique des XXIV Généraux* l'appelle seulement *sacra- theologier magister. Anal, franc.,* t. m, p. 106. tout comme Barthélemy de Pise. *Ibid.,* t. IV, p. 338, 345. L'histoire n'a conserve aucun detail sur son séjour à Paris. I.'œuvre philosophique et théologique de Matthieu révèle pourtant qu'il étudia, sinon sous saint Bonaventure, du moins sous un des niait res qui continuaient sa pensée, Guillaume de la Mare, Gauthier de Bruges. Jean Pcckam. Ce dernier, regent de l'école franciscaine de Paris vers 1269-1272. pourrait bien être le maître d'Aquasparta. Après scs études à Paris, il fut lecteur Λ Bologne où les franciscains avaient un *studium générait.* Il nom l'apprend lui-mème dans une note autographe ajoutée â son *Commentaire sur le livre des Sentences,* Assise. Biblloth. comm., ms./32 , fol. 298 r· . *De secunda distinctione : › Utrum Deus sit?» argumenta sunt multa in qua stione disputatu Bononia- et illa solutio teneatur,* etc. Lors de la nomination de Pcckam à l'archevêché de Canlorbcry,le 28 janvier 1279, Matthieu reçut sa chaire de lecteur au Sacré-Palais. Comme toutes les sources anciennes assurent qu'il fut le successeur immédiat de Pcckam. il est inexact de fixer la date de son lecIorat à Borne en 1281. ainsi qu'on le fait souvent, *Anal franc.,* t. ni, p. 372. n. 7. En 1282, il est sûrement en charge. Dans le ms. *62* de In Bibl. comm. de Todi on lit en effet au fol. 1 v· la note suivante : *Iste liber reddatur magistro Xicolao de Hoccon. anglfro, quem dominii' Joannes.* IV*tnloniensis episcopus, voluit deponi penc< fratrem Matthirum de ordine fratrum minorum lectorem in curia romano.* Or .lean de Pontissera. l'agent de Pcckam à Home, fut élu évêque de Winchester le 15 juin 1282 et retourna en Angle!eerre à la On dr juillet 1282. J Pcckam. *Registrant epistolarum.* edit Martin, Londres, 1882,1.1, p. 392. Le 2 août 1285, Matthieu d'Aquasparta semble bien être encore à la curie où il intervient en faveur d'Offreduccio d'Aquasparta, chanoine de Todi. G Ceci, *Todi nel rnedio evo,* p. 278. Par *Vexplicit* du nus. /59, fol. 302 de la Bibl. comm. d'Assise, l'on suit que les *Questions disputées sur ΓIncarnation* de Matthieu sont de cette époque: *disputavit in curia romana.* Ce fut aussi en sa présence que Martin IV confirma l'indulgence de la Portionculr. *Anal. franc.,* t. m. p. 372; Wadding. *Annales O. M.,* an. 1223. n. 3. et an. 1281. n. 6. Put-il en 1282 élu provincial de l'Oinbrie cl empêché d'exercer ces fonctions par sa charge de lecteur, ainsi que l'assure le P. Agostino de Stroncone. *L'I'mbria serafica* dans *Miscellanea francescuna,* Follgno, 1887. t. n, p. 177, rien ne permet de le déterminer.

En 1287. Aquaspartn était élu ministre général de l'ordre franciscain au chapitre de Montpellier. \u témoignage de Salimhcnc. son élection fui assez mouvementée. *Cronica,* éd. Holder-Egger, dans *Monurn. Germ, hist.. Scriptores,* t. XXXII, p. 613. Son généralat fut de trc.s courte durée, 1287-1289; scs actes sont aussi peu connus. En septembre 1287, il est à Perrare où il préside le chapitre qui élut Barthélemy de Bologne provincial de l'endroit. Sous son influence. -Nicolas IV, précisant le statut général de l'ordre franciscain, décréta qu'à l'avenir les custodes d'une province jouiraient d'une scu'e voix au chapitre, que le nombre des provinces ne pourrait être augmenté sans Passent huent du Saint-Siège ct que, le ministre général venant à mourir, un vicaire général ne pourrait être élu sans la permission du pape et l'avis du cardinal protecteur. EubcL *Bullarii franciscani epitome,* QuaracChi, 1908. n. 1619-1621; *Anal, franc.,* t. m. p. 408. Deux jours après ces décrets, le 16 mai 1288. Matthieu d'Aquasparta fut créé cardinal du titre de Saint-Laurent in Danucso. mais retint, sur le désir de Nicolas IV, le gouvernement de l'ordre. Le 3 septembre 1288. il signe pour la première fois les bulles consistoriales. E. Langlois. *Les registres de Xirolas IV.* Paris. 1905. t. î. n. 213; Sbnralca, *Bull, franc..* Borne, 1768. t. IV. n. 16. L'année suivante, le 9 février, le roi Alphonse 11 d'Aragon lui recommande scs envoyés auprès de Nicolas IV. M. Bihl. dans *TArchivum /ranciscanum historicum,* 1922, t. xv. p. 231. Vers la mémo époque, Aquasparta blâma le provincial de P'rance. Nicolas de Ghlslelle, qui avait glosé la bulle *Exiit qui seminat,* malgré la défense de Nicolas HL P. Callcbaut, dans *VArchiv. franc, histor.,* 1917. t. x, p. 316-7; Wadding. *Annales,* an. 1289. n. 22. Ce qui caractérise l'administrai ion de M. d'Aquasparta. ce fut sa bienveillance envers les Spirituels, il accorda en effet au bienheureux Jean de Parme, qui depuis son procès sous saint Bonaventure (c. 1263) était relégué à Grccchio, de se rendre en pays infidèle. *Anal, franc.,* t. m, p. 408-9. De plus il réhabilita Pierre Olivi; I ber· (in de Casale nous l'apprend dans sa celebre *Apologie* présentée au conci.'e de Vienne. Ehrle, *7.ur Vonjc· schichte des Concils von Vienne,* dans *VArchiu fiir Littcratur und Kirchengesehichte des M.* .1., Berlin, 1886, t. n, p. 389; *Olivis Lcbcn und Sehriften, ibid.,* t. m, p. 130-1. De par la volonté d'Aquasparta. Olivi fut nommé lecteur au *studium generale* de Florence où il exerça une grande influence sur les mystiques de la Toscane ct de l'Oinbrie. En même temps Matthieu révoqua, à la suite d'Arlotto de PratO, toutes les mesures prises par le ministre général Bonagratla contre Olivi et les Spirituels. Ehrle, *loc. cit.,* p. 387. Aquasparta promut également les éludes et lit de nouvelles ordonnances pour le *studium* de Paris, rappelées dans les *Constitutions* du 25 mai 1292. licnillc, *Chart. Unio. Paris.,* t. n. p. 56. Il seconda aussi les Intentions de Nicolas IV dans l'œuvre des missions d'Asie. Golubovich. O. I·\ M., *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra santa.* Quaracchl, 1906, t. , p. 323-325. I'ne relation importante sur les mis-

siom de Tartaric lui est envoyée h· 10 avril 1288. Eubcl *Hull. /nine, epit.,* p. 165. Après une brève administration. Aquasparta lut remplacé le 29 mai 128!» par Raymond Gaufrcdl, élu au chapitre de RietL Plusieurs historiens Pont critiqué ct assurent que sous lui la discipline régulière s'affaiblit notablement. Ainsi Wadding, *Annales O. M.,* an. 128!», <i. 23» cf. *Anal, franc.,* t. m, p. 415, ŋ. I. Ces jugements défavorables ont été suggérés presqu'exclusivement par les vers suivants de Dante, *Parmi.,* cant, xii. 121 126 *Ma non /ia du Casai, ne d'Aequasparta; Là onde vegnon tali alla icritlura, Ch'uno la fugge e Taltro la coarta.* Ainsi, d'après le poète florentin, un petit nombre de franciscains aurait été, de son temps, fidèle à la règle de saint François, et encore ce groupe ne viendrait ni de Casai — allusion â I/bertin de Casale — ni d'Aquasparta. En fait rien n'appuie ces assertions. Dante était l'adversaire politique d'Aquasparta; d'après le sénateur F. Hiuflini, c'est lui qu'I! attaque aussi dans un passage célèbre de la *Monarchia. Dante e il Protervo decrelista innominato,* dans *Memoric delta IL Accademia dette scienze di Torino,* 1922, série II, t. Ixvî, p. 69. Par suite la réserve s'impose, les Jugements portés par Dante sur ses adversaires étant tous fort passionnés. Dion plus, si l'on observe que Matthieu remit en liberté les Spirituels dont le tort n'était pas autre que d'être très vivement attachés â l'idéal de saint François, et qu'Ange deClarcno ne lui fait aucun grief dans sa célèbre *Historia septem tribulationum ordinis minorum,* il n'est pas douteux que son attitude ail été conciliatrice cl en définitive bienfaisante.

2· *Le cardinal.* — De 1289 à 1302, M. d'Aquasparta allait sc consacrer aux affaires ecclésiastiques.

Sous Nicolas IV son rôle est moins apparent, bien qu'il soit souvent délégué dans les affaires des ordres religieux. Exécuteur testamentaire du cardinal Bentivengha, t 1290, Aquasparta recueillit aussi sa charge de grand pénitencier a la tin de 1288 ou au début de 1289. Langlois, *Les registres de Nicolas* 7 V, I.i, n. 1013. Dans le *Formulaire des pénitenciers* de Benoît NII, conservé dans *VOttob. lat. 333,* 21 lettres de M. d'Aquasparta relatives à des matières canoniques ont été conservées. E. Golfer, *Die piîpstliehe Ponitentiarie non ihrem Ursprûng bis :u three Imgestaltung unter Plus V,* Koine, 1907, t. i, p. 30, 90. En 1289, semble-t-il. il est chargé de terminer un conflit entre dominicains et franciscains au sujet de l'érection d'un couvent à Weissenbach. H. Finke, *L'ngedrucktc Dominikanerbriefe des X111. Jahrhundcrts.* Paderborn, 1891. p. 149. Comme il résulte de la bulle *Regis pacifici* de Nicolas IV (12 sept. 1289), il fit partie de la commission cardinalice chargée d'étudier la question de la reforme de Cluny cl d'élire les quinze déllnltcurs qui devaient célébrer le chapitre suivant. Sbaralea, *Bull, franc.,* t. iv, p. 106-7; dmn !.. Guillorcau, *Robert, abbé de Cérisy,* dans *Revue Mabilton,* Ligugê, 1921, n· série, t. xi, p. 273. \ ers le début de 1291, il changea son titre cardinalice cl devint cardinal-archevêque de Porto et Sninte-Bulhie, *Anal, franc.,* t. ni. p. 408.

Le I avril 1292, Nicolas IV mourait à Home, t ne longue vacance du Saint-Siège s'en suivit, occasionnée par les rivalités des Colonna et des Orsini. Matthieu d'Aquasparta assista d'abord au conclave qui sc tint à Rome, mais l'accord n'ayant pu se faire au sein du Sacré Collège, il sc relira à Hieti le 29 juin 1292 avec les cardinaux (pii n'appartenaient pas aux grandes familles romaines. H. Morghen, *// card. Matteo Rosso Orsini,* dans *Archivio delta R. Socictà Romana di dorta patria,* Home. 1923, t. xiai, p. 314-329. De Hieti il sc rendit à Todi, *Archives,* arm. I, cass. 5, ŋ. I ; Ceci, *loc. cü„* p. 238-9. A la lin de septembre Aquasparta retourna à Home et y passa l'hiver, prenant part au conclave qui sc tenait à la Minerva. Après Pâques, il retourna à Hieti. Ce fut alors que le cardinaux réunis Λ cet endroit, ά l'exception des Colonna, l'envoyèrent au secours de Slronconc assiégée par les troupes gibelines de Narnl. Le cardinal Jacques Stephancschi dans sa *Vie métrique* de Céleslin V, *Acta SS.,* mai. t. iv, \nvcrs, 1G85, p. 111-5, nous a conservé les détails de cette expédition. Le corps d'armée d'Aquasparta, commandé par Hubeonc Pallo de Subiaco, dégagea rapidement la place, et Narnl fut obligée de se rendre aux conditions imposées par le Sacré Collège. Le 17 juillet la paix fut Jurée entre les mains de Matthieu dans la cathédrale de Terni. Les cinq pièces relatives â celle affaire, transcrites du registre de Bonaiuli de Cosentino, sont encore conservées aux archives publiques de Slronconc. Mazzalinti. *GU archivi delta storia d' !talia,* Rocca S. Casciano, 1900, I. m, p. 362. La réconciliation de Narnl causa des ennuis au cardinal. Les pénitenciers mineurs qu'il y avait délégués n'observaient pas une prudente modération : un vif mécontentement éclata. Dans un désir de paix, Aquasparta voulut résigner sa charge de grand pénitencier, mais les cardinaux refusèrent d'accepter sa démission, tout en limitant plus étroitement ses pouvoirs. J Stephancschl, *toc. cit.,* p. 117-118. L'affaire de Narm ne devait s'achever que le 1·' février 1298. Digard, *Les registres de Boniface \ ///,* Paris, 1890, I.i, n. 2391.

A l'automne, le conclave s'étant transféré à Perouse, Aquasparta se rendit dans celte ville le 18 octobre. I n moment les suffrages des cardinaux qui formaient le groupe des modérés sous la conduite de Latino Malabranca, O P., sc portèrent vers lui, mais Matthieu ne put obtenir un nombre suffisant de votes. IL Finke, Aux *den Tagen Ronifaz \ ///,* Munster, 1902, p. 31. Finalement le 5 juillet d signa l'acte d'élection de (.clestin V, Haynaldi, *toc. cit.,* n. 6, qu'il avait contribué â faire élire en appuyant la proposition du cardinal Malabranca. H. Morghen, *loc. cit,* p. 321-321. Le II du même mois, le Sacré Collège le déléguait avec les archevêques de Lyon et d'Orvivto pour porter la nouvelle à l'élu. Haynaldi, *Annal.,* an. 1294, n. 7 Aquasparta sc rendit Aquila en passant par Follgno où Lotharinge de Florence, ministre général des servîtes, le reçut avec honneur. Mirini cl Solllcr, *Monum. ord. serv. R. M.,* Bruxelles, 1899, t. n, p 135, sans doute en reconnaissance des services que le cardinal lui avait rendus en faisant reconnaître par le Saint-Siège l'ordre des serviles supprimé par le concile de Lyon (1275). A. Giano, *Annales ord. serv. B. M. V.,* Lucques, 1719, 1.1. p. 157 *a,* 158 *b. Ce* que lit Aquasparta dans la suite, soit durant le pontificat de Celestin V, soit lors de l'élection de Boniface VIII, est totalement inconnu.

Le cardinal franciscain avait connu jadis Boniface VIH à Todi; il devint bientôt le plus ferme soutien de sa politique. — Le 21 juin 1295, ù Anagni, il assiste à la confirmation du traité de paix conclue entre la France, ΓAragon ct la Sicile. Digard. *Les registres de Boni/ace V/il.* I. i, n. 184; Haynaldi, *Annai..* an. 1295, n. 23; depuis ce jour Jusqu'au 27 juin 1298, il signe tous les actes consistoriaux Le 10 mal 1297, lorsqu'éelala la rébellion des Colonna ct des Spirituels, Haynaldi, an. 1297, n. 26-12. Aquasparta fut un des premiers â signer le manifeste que les dix-sept cardinaux envoyèrent â la catholicité en faveur de Boniface VIH. Denillc, *Die Denkschriftcn der Colonna gegen Rontfaz VU! und der Cardinale gegen die Colonna,* dans *Arch. f. Litt... des M. A.,* t. v, p. 493-529. A sa suite, les maîtres franciscains d'alors les plus célèbres. Pierre Olivi, Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers, Jean de Murro, etc., allaient défendre la même cause. Ce fut au milieu de ces troubles qu'eut lieu la canonisation du roi de France, Louis IN. le 11 juillet 1297, à Orvieto. Aquasparta y

ni le sermon de circonstance, ainsi que Pierre Colonna en témoigna au concile de Vienne lors du procès de Boniface \iil Cf C. Hoflrr, *Rûckbltck au/ Papst Bonifactu* \711 und dic Lttcratur seiner Geschiclde,* p 60. D'après le discours de Boniface VIII. Aqua-*p.>rt.i avait ch d. ja. SOUS Nicolas IV. l'un des trois cardinaux chargés d'examiner les dossiers du procès. Tosti. *Histoire de Boniface VIII* (trad. Duclos), Paris. 1851. t. n. p. 117. Que. vers la lin de 1299, il ait tenté, avec le cardinal Matthieu Orsini, de réconcilier le pape el les Colonna, des témoins l'assurèrent nu procès de Boniface VIII, Dupuy. *Histoire du différend,* Paris, 1655, p. 331, mais le fait est douteux. Morghen, *toc. rit.* p. 316. Quoi qu'il en soit, le 11 déc. 1297, Aqua-sparta était nommé à la place du card. .Jacques Colonna protecteur du couvent Saint-Sylvestre *in Capite,* transféré Λ Home depuis 1281. et où l'élite de la maison des Colonna s'était retirée. Sbaralcn, *Bull. franc.,* t iv. p. 456. Peu après, le I I décembre, il était créé légat pontifical pour la Toscane, la Lombardie, les Marches, la Bomagne ct les diocèses d'Aquilée ct de Bavenne. Digard. *Registres,* t. i. n. 2376, ct investi de pouvoirs extraordinaires, *ibid.,* n. 2377-2382; il devait prêcher la croisade contre les Colonna dans les Étals de l'Église. Le 16 décembre il quittait Home pour se rendre ù Florence. Le 11 janvier 1298, en qualité de légal, il écrivait de celte ville au provincial des franciscains de Bologne, lui enjoignant d'enrôler des troupes au service de Boniface \ 111. Glordani, *Acta frandscana c tabulariis Bononiensibus,* p. 395-396, dans *Anal, franc.,* 1927. I. ix. Diverses concessions d'indulgences établissent que, le 21 janvier el le 5 février, il était toujours à Florence. Le 20 février. Boniface VIII l'ayant chargé spécialement de prêcher la croisade contre les Colonna en Toscane et de rame-ner partout la paix. Digard, I. n, n. 2878, le cardinal négocia avec Florence ct en obtint cent soldats. David-sohn. *Gesch. non Florent,* t. ni. p. 12-15; l·'. Pvrrens, *Histoire de Florence,* Paris, 1877, I.n, p. 111-113. Cette mission achevée, le cardinal retourna à Home le 22 avril.En juin 1298. il assista nu consistoire où Boni-face VI II porta sa sentence arbitrale entre la France, l'Angleterre et la Flandre, Digard, t. n, n. 2809, Pollhast, *Regesta,* n. 21706-21713. Devenu presque l'allié de Philippe le Bel à cause du péril créé par l'affaire des Colonna. Boniface VHI sacrifiait la cause de Guy de Damplcrrc. Kervyn de Leltcnhove, *Re-cherches sur la pari que l'ordre de Cttcaux et le comte de Flandre prirent à la lutte de Boni/ace VIH ct de Philippe le Bel,* reproduites dans *P. L.,* I. ci.xxxv, col. 1833, 1857, 1876. Aquasparta, qui était le défen-seur de la cause flamande à Home el avait conseillé a Robert de Béthune et aux ambassadeurs du comte de Flandre de s'en remettre ὰ la décision du pape. K. de Leltcnhove, *loc. cil.,* col. 1869, 1871. vil scs efforts ruinés pour le moment.

Depuis ce jour et jusqu'à la lin de 1299, Aqua-sparta apparaît moins fréquemment dans lçs actes pontificaux, mais reste mêlé aux affaires politiques M ecclésiastiques Lt 22 août 1298. il écrit Λ Jaime 11 d'Wagon. H Finke. A *du Aragonensia,* Berlin, 1908, t î. p. 50, 52. qui eut d'ailleurs avec lui d'autres rela-tions a propos de l'épineuse affaire du royaume de Sicile. Finke, *Acta* etc., t. t, p. 96. C'est lui aussi qui au nom de Boniface VIH écrit le 11 juillet 1299 à Charles IL roi de Naples, le priant de ne pas mettre à l.i tête de l'expédition de Sicile, son Ills Philippe, prince de Tarente. Finke. *Acta,* 1.r, p. 59. En 1299, il suit la curie à Home. Digard, t. n, n. 2858. à Anagni, *id* . I π. n 3180, ct de nouveau Λ Home, n. 3330. Plus que Jamais il s'occupe de la cause flamande, si bien que h s envoyés du comte de Flandre pouvaient écrire a Guy de Damplcrrc le 9 juillet : Li cardenal parolent moult bien pour vous tous, ct dcus espé-ciaux amis avés-vous mon segneur Gérard de Parme et mon segneur Matbiu d'Expert, cl si avés moult bien le grasse de le court, etc * K. de Leltcnhove, *loc. Ht.,* col. 1886. L'heure était favorable, car Boni-face VIII était fort mécontent de l'alliance de Phi-lippe le Bel et d'Albert d'Autriche dont Aquasparta connaissait les tractations voilées dès le mois de juillet 1299, et en donnait avis à la curie cl aux am-bassadeurs de Flandre. K. de Leltcnhove. *loc. cil..* col. 1898.

Ce fut au milieu de ces difficultés, ù l'heure où éclatait le second différend entre le pape ct le roi de France, que commença le jubilé de 1300. Le 6 jan-vier, Aquasparta prêcha au Lalran. à l'invitation de Boniface VIII, sur la suprématie du pouvoir ponti-fical aussi bien au temporel qu'au spirituel. Scs décla-rations ne nous sont connues que par le rapport incomplet des ambassadeurs flamands, Jean de Mcnin ct Michel als Cloketes. Voir K. de Leltcnhove. *loc. cil.,* col. 1901 : « Hésolument la théologie franciscaine sc mettait au service de la papauté, à l'heure de la crise. »

D'autres affaires sollicitaient aussi l'intcrventlOn du Saint-Siège. Et d'abord la querelle du clergé séculier et régulier au sujet du décret. *Omnis utriusque sexus,* du IV* concile du Lalran. Boniface VIH y mil fin par la bulle *Super cathedram* (18 fév. 1300), Sbaraica, t. iv, p. 498-501. faite *ad instantiam patris Mathci et domini Portuensis.* IL Finke, Aus *den Tagcn,* etc.. IL Qucllcn, p. xi.vm. Plus grave encore était la situa-tion politique de ΓItalic centrale, déchirée par les factions des Guelfes et des Gibelins. Le 10 jan-vier 1300, Boniface VIH avait bien approuvé en consistoire un compromis de paix entre Este cl Fer-rare, déjà conclu au Lalran le 21 décembre 1299sous i'inllucnce d'A<pmsparla. Digard^ t. h, n. 3298; mais en réalité toute l'Italie était en feu, surtout Florence. Le 23 mai 1300, Aquasparta fut nommé légal pontifical el ‹ pacidirc · pour la Toscane et la Lombardie, etc. Digard, I. n, n. 3892; Haynaldi, *Annales,* an. 1300, n. 21. Arrivé ù Florence au début de juin, Aquasparta sc relira au palais épiscopal des Spini et apres s'être entouré des plus hautes personnalités du clergé flo-rentin. Davidsohn, *Geschichte,* I. m. p. 123. fit con-naître sa commission. Lassé, après quatre mois de vaines tentatives de pacification, le légal lança l'inter-dit contre Florence le 28 ou le 29 septembre 1300. Davidsohn. *Forschungen,* t. in, p. 277-279; *Geschichte,* t. m. p. 130-132.

Pendant son séjour ù Florence, M. d'Aquasporta avait été nommé recteur de la Bomagne le 19 juillet. Digard. *loc. cit.,* I. il, n. 3900. Il partit donc pour Bologne où il se trouvait déjà le 1 1 octobre. David-sohn, *Geschichte,* I. ni, p. 278. L'année suivante, le I I février, après avoir séjourne à Havennc, il fil à Canozosla. près de celle ville, une réunion générale des princes et des podestats de la Bomagne afin de pacifier le pays. *Annales de Forli, loc. Ht.;* Wadding, *Annales ord. mm.,* ud an. 1300, n. 2; Ghirardacci, *Delia historia di Bologna,* Bologne. 1596, I. i, p. 115-420. Aquasparta se trouvait encore dans la Homagne lorsque, le 2 décembre 1301, Boniface VIII, après avoir appelé à Florence Charles de Valois, ordonna au cardinal de retourner en cette ville. Haynaldi, *Annales cedes.,* an. 1301. n. 13; Villani, *Histoire, c.* 12. *loc. Ht.,* p. 373; Davidsohn. *toc. Ht.,* p. 190. L'œuvre pacificatrice d'Aquasparta. contrariée de toute ma-nière, sc borna â unir par des mariages les grandes familles florentines des Ccrchi, des Adimari, des Donati et des Pazzi. Le parti des Noirs étant venu au pouvoir grâce â Charles de Valois, les Blancs cl avec eux Dante avaient été exilés et s'élaient alliés avec

Phloie. Aquasparta voulut traiter avec celle ville mais n'obtint rien cl lança contre elle l'interdit Davidsohn, *Forschungen,* t. m, p. 290. 303. Quelque temps après, le 16 janvier 1302, il présida a Florence rassemblée des villes toscanes qui appartenaient a la ligue guelfe en vue d'organiser la lutte contre les Gibelins. Davidsohn. *Geschichte,* t. ni, p. 193 Ce (ut un de scs derniers actes en celte ville.

Pendant celte légation le conflit entre Bonifacc VIII et Philippe le Bel s'étall exaspéré. Les griefs s'étalent accumulés â Home contre le roi de Prance, avaient amené, les I cl 5 décembre 1301, les bulles *Salvator mundi* el *Ausculta fili,* ct provoqué la convocation d'un concile français à Home pour le 1er novembre 1302. Philippe le Bel répondit â ces actes par rassemblée générale du 10 avril 1302. Lorsque ses envoyés se présentèrent à Anagni le 21 juin, ce fut Matthieu d'Aquasparla qui.dansain discours de grand style théologique ct juridique, répondit au nom du Saint-Siège. Dupuis, *loc. cil.,* p. 73-76. Son discours, très habile, où les loris de Philippe le Bel, ses falsifications de bulles papales étaient mis au compte de scs légistes, ct où la plénitude du pouvoir pontifical était vigoureusement affirmée, même dans l'ordre temporel, *de omni temporali ratione peccati.se* terminait parcelle déclaration : *Ita sentio pro ista veritate quod auderem eam detendere contra totum mundum ct auderem exponere vitam meam, quod summus pontifex, qui est vicarius B. Petri, habet plenitudinem potestatis,* etc. Deux jours après, le 26 juin. Aquasparta ct le Sacré Collège répondaient à la violente let lre de la noblesse française. Dupuis, *loc. cil.,* p. 71-72. Ce fui un de scs derniers actes. A la veille en effet de la bulle *Unam Sanctam* (18 nov.) que son discours du 21 juin annonçait, M. d'Aquasparla mourait à Home le 29 octobre, ainsi que nous l'apprend le *Xécrologe* des chanoines de Saint-Pierre. Deni lle, *Chart. Univ. Paris.,* I.n. p. 59. Il fui profondément regretté. Wadding, *Annales,* an. 1302, n. G. Son testament est encore conservé, mais, depuis 1910, les franciscains de Quaracchi n'ont pu en obtenir communication. Ce que l'on sait, par un acte notarié du 23 janvier 1303, c'est qu'une partie de scs livres ct de son mobilier liturgique fut léguée au couvent de Saint-Fortunat de Todi. Todi, *Archives,* arm. 4. cass. 5, n. 35. Le corps du cardinal repose encore aujourd'hui dans l'église franciscaine de l'.Ira *Cerh* à Home, dans un beau monument dû aux mosaïstes de l'école de Jean Cosmati. Guiraud, *L'Église ct les origines de la Renaissance,* Paris, 1902, p. 17; Pacifici, *La chiesa di S. Maria in Ara Coeli,* (lansl'.tr/e *cristiana.* Milan, 1926, t. xiv, p. 139-155.

11. ficniTS. — Les écrits de M. d'Aquasparta ne le cèdent point en étendue et en richesse doctrinale à ceux de saint Bonaventure ou de Duns Scot.

I· *Ouvrages authentiques.* 1. *Concordanti# super IV libros Sententiarum.* M. d'Aquasparla est fauteur de deux écrits sur les *Sentences.* Le premier n'est qu'une labié des matières de ce texte classique. Cet ouvrage est aujourd'hui conservé dans le cod. lal. *S917,* fol 21 v·-49 v\ de la Bibliothèque d'filât de Munich, le ms. *JL IL ill,* J de Stuttgart el les ms. *161, 163, 179* de la bibliol hèque publique de Brunswick. Inc. : *Abortum procurants quando su ni homicidiv,* I. IV, dist. XXX!. *Abstinere a malts,* etc. Expi. : *Christus quare suscitaturus corpora vivorum et mortuorum in forma servi ct in ea judicaturus,* I. IV, dlsl. XL\ HI. Gf. Ehrle, *Die Ehrcntitel der schol. Lehrer des Miltcl-olters,* dans *Sitzungsberichh d. Rayer. Akad. d. Wissenschaften,* Munich, 1919, p. 10-41; Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kurd. AL von Aquasparta (Theolog, Studicn d. Leo-Gtsellsthafl,* xiv), Vienne 1906, p. 16. L'authenticité de l'ouvrage est pleinement garantie. Déjà la *Chronique des* Π/r *Généraux, Anal, franc.,* t m. p. 106, en fait mention : *Hic etiam fr. Matthirus jecit pulchram Pastiltam super epist. ad Romanos et tabulam per alphabetum perutilem super libros sententiarum.* L'attestation du ms. de Stuttgart est très formelle : *Incipiunt concordantiir super IV libras sententiarum quas composuit reverendus pater fr. Alatheus de Aqua Sparta, magister throlngur el generalis minister,* etc. De même le ms. de Munich, fol. 24 v·, assure que la table a été composée *per reverendum patrem jr. Maltherum de Aquasparta, magistrum sacrer theologi# ordinis minorum.* Cet écrit de M. d'Aquasparta est encore inédit comme l'ouvrage analogue de Robert Kilwardby, O. P.

2. *Commentarius in libros Sententiarum.* — Le Ier livre de cet ouvrage est conservé dans le ms. *122,* fol. 2 v·-160r·, de la Bibliot hèque communale de Todi. Inc : *X'ihil me judicavi scire inter vos nisi Christum Jesurn et hunc crucifixum,* I Cor. XL *Jn verbis istis Paulus apostolus doctor egregius et pnedicator veritatis,* etc. Expl. : A *quo est omne datum optimum et omne donum perfectum tanquam a patre luminis cui stl omnis gloria, laus, virtus cl imperium per infinita siccula sarculorum.* La table des matières, autographe comme le ms. lui-même, donne la lisle de 111 questions. Ainsi que Matthieu d'Aquasparta l'a signalé, fol. 73 v·, 166 v°, les distinctions XVIII ct XIX manquent. Grabmann, *loc. cil.,* p. 17; Ehrle, *Das Studium der llandschriften der mittelalterlichen Scholastik,* dans *Zeitschrift /. kath. TheoL,* 1883, p. 26. Le II· livre, également autographe, est dans le ms. *132* de la Bibliothèque communale d'Assise, fol. 1 v* : Inc. : *Intravi in domum figuli et ipse faciebat opus super rotam et dissipatum est vas quod ipse faciebat super rotam,* Jerem., xvm *Diligenter,* etc.; fol.225 c. Expl.: *secundum illam acceptionem supra positum* Les distinctions XVIH ct XIX nc se lisent point dans le corps de l'ouvrage, fol. 225 c, mais plus loin aux fol. 298c-309d. Le commentaire s'arrête à la distinction XXXIX; la suite du texte de Pierre Lombard n'a pas été expliquée. Le meme ms. contient, immédiatement après, le commentaire incomplet de Matthieu sur le IV· livre des *Sentences,* fol. 226 a : Inc. : *Circa istam distinctionem primam, in qua determinat magister de sacramentis in generali et postmodum in speciali de sacramentis veteribus, quæruntur duo,* etc.: fol. 297 d. Expl. : *quia irreparabilis est, ut dictum est.* L'écrit s'achève par la dictinction XIV, après le traité sur l'eucharistie. Le reste manque. De même le commentaire sur le IIP livre du Lombard. Tout incomplet qu'il soit, cet ouvrage n'en est pas moins un des principaux monuments de la scolastique au xni· siècle : le II· livre surtout, 1res développé, est d'une grande signiflcalimi : l'histoire définitive de la scolastique, de l'influence bonaventurienne et du conflit qui divisa les augustiniens ct les disciples nouveaux d'Aristote, ne pourra s'écrire qu'à l'aide de ce texte. L'ordonnance générale est admirable de clarté. D'ordinaire, Matthieu suit de près le *commentaire* de Bonaventure. Maigre cette importance, Pieuvre du cardinal franciscain est encore inédite. Deux questions seulement du premier livre, ayant trait à la connaissance de Dieu cl à l'argument de saint Anselme, ont été publiées par le P. Daniels, O. S. B., *Queltenbeitrùgc und Unlersuchungen zur Gesch. der Gottrsbeiveise im XUI. Jahrhundert (Beitrdgc zur Gesch. der Philos, des Mittelaltcrs,* vin). Munster, 1909, p. 52-63.

3. *Quwsliones disputai#* et *Quodlibeta.* A l'instar d'Henri de Gand ct de Godefroy de Fontaines, Matthieu d'Aquasparla est l'auteur de nombreuses *Questions disputées* cl de six *Quodlibets.* Le cod. //. fol. 317 sq. de la Bibliothèque communale de Todi,

contient â lui seul 155 questions distribuées entre ces deux groupes dr disputes. La liste en a été publiée par les franciscains de Quaracchi : *AL ab Aquasparta Quits-ttones disputat* select*. Qu«st. de fide el cognitione,* t, Quaracchi, 1903, p. vn-xv. Sauf la dernière question, *Utrum mors Christi luerit miraculosa un naturalis?* Todi. cod. //, fol. 315 v·, contenue aussi, mais en partie seulement, dans le nu. *159,* fol. 302 v· de la Bibliothèque d'Assisc, toutes ccs *Questions* cl tous ccs *Qundlibets* sc retrouvent aussi dans le cod. *131,* fol. 228 sq. de cotte dernière ville, l'un des plu* importants mss. autographes de la scolastique. L'ordre des questions y est presque le même. Quelquefois le texte est conservé dans une rédaction primitive qui transpose les arguments cl leurs solutions cl permet ainsi de reconstituer la manière dont la question était débattue publiquement entre le maître cl le *respondens.* Ces disputes portent sur des sujets les plus différents et d'une façon spéciale sur la psychologie. Pour l'histoire de la théologie, les *Quæsliones de gratia,* Todi, cod. *41,* fol. 277 V*-308 ve, méritent d'être signalées avant tout. Aux 155 questions du cod. *41* de Todi cl de l'autographe assisiale. il faut ajouter encore les *Qtl*stiones disputai** du ms. *159* d'Assise. Elles comprennent neuf *Quirsl. de incarnatione,* fol 216 r-240 v·, six *Quirst. de legibus,* fol. 210 v-262 r·, cl six *Qu*st. de anima,* fol. 285 r®-302 v·. Cf. *Al. ab Aquasparta, Quirsttones de Christo,* Quaracchi, 191 L p. vn-ix. De la sorte, 176 questions de M. d'Aquasparta sont actuellement connues cl conservées dans les mss. d*Assise cl de Todi. En dehors de ccs bibliothèques, quelques-unes seulement possèdent une partie plus ou moins considérable des *Quæstioncs disputai** du cardinal franciscain. Ainsi le cod. *Acdit.* /6/, fol. 73 vMII v% de la Laurentienne de Florence a 15 questions diverses; d'après les indications de la table, fol 112 v% 12 autres devaient s'y trouver également. A la même bibliothèque le cod. *Conv.sopp. 123,* col. 97-98. a aussi une question abrégée *secundum Atattirum de Aquasparta.* Le cod. *Vil C. 47,* fol. 87 v··157 v·, de la Bibliothèque nationale de Naples contient 29 questions sur la connaissance et l'âme D'après les notes inédites du P. Fidèle de l anna, O. F. M., le cod. Burney *352,* fol. 33, du British Museum offre les mêmes textes. C'est aussi à notre auteur qu'appartiennent les 8 questions sur la connaissance attribuée à Guillaume de Fulgar dans le ms. *457,* fol. 109, de la bibliothèque de l'Arscnal à Paris. Après Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* Paris, 1880, t n *b,* p. 101-109, plusieurs auteurs sc sont mépris à leur sujet, tels Marcellin de Civezza, *H brevitoquium super libr. sententiarum di fr. Gherardo di Prato,* Prato, 1882, p 32-31, les éditeurs de Quaracchi, *De human* cognitionis notione anccdota** Quaracchi, 1883, p. 63, et S. Belmond dans les *Études franciscaines,* Paris, 1921, l. xxxiu, p. 17. En elTcl la liste des questions cl les extraits publiés par l taureau, sont textuellement chez Matthieu d'Aquasparta, *Quirst. disp, de fide et cognitione,* p. 250-1, 181,297, ainsi que l'a observé justement Grabmann, *op. cit.,* p. 32-34. Jusqu'id il ne s'est pas découvert d'autres mss. Il en existait un jadis à la bibliothèque Saint-François de Sienne, mais il a disparu dans un incendie. Papinl, *L'Elrurta franceseana,* Sienne, 1797, p. 121.

L'importance capitale des *Questions disputées* de M. d'Aquasparta n'est plus à signaler. Les médiévastes les plus distingués en ont loué d'un commun accord les qualités <le premier ordre. Cf. *Quit dûmes de ChrUto.* p. v-vi; Grabmann, *op. cit.,* p. 172; Denille, *Luther und l.uthrrlum,* Mayence, 1901, t. i *b,* p. 52 L

Matthieu d'Aquasparta, écrit M. De Wulf, *Hist, de la philosophie médiévale,* 5· édit., Louvain, 1924, t i, p. 358, sc révèle comme un écrivain de talent au style sobre, clair cl précis, el par la profondeur de scs pensées, il ne le cède en rien aux plus célèbres de ses contemporains. < Chez aucun des anciens scolasliques, saint Thomas d'Aquin non excepté, dit h son tour S. E. le cardinal Ehrle, *Das Studium der Handschri/·ten,* p. 16, on ne rencontre dans leurs écrits d'école, une abondance, une élégance de diction cl une clarté d'exposition semblables à celles que nous admirons dans les *Qunstiones disputât** du savant cardinal. »

4. *De *ternaprocessione Spiritus Sancti.-* Cet opuscule, conservé autographe à Todi, rod. *122,* fol. 170 d-172 d, a été édité, *Quirsttones de /idc et cognitione,* p. 129-153. Il est dirige contre les Grecs et a pu être composé à l'occasion du second concile de Lyon (1271).

5. *De Dco uno et trino.* C.e traité, non signalé jusqu'ici, est conservé autographe à Todi, cod. *122,* fol. 166 c-170 d. Il rappelle de très près le *Breviloquittai* de saint Bonaventure en ce que Aquasparta y résume en 18 chapitres toute la théologie de Dieu.

6. *Commentarius in Psalmos.-* Get écrit est conservé autographe à Assise dans le cod. *67,* fol. 1 v*-269 v·. Inc. : *Nolite inebriari vino tn (pio est luxuria,* etc., Eph., v, 18. *In verbo proposito invitat nos apostolus ad psalmorum decantationem devotam, ct lanquam prudens et sapiens doctor,* etc. Expl. : *Sanctorum ratibus aggregati videamus te, umtmus atque /ruamur te atque laudemus in strcula S*culorum.* Il ne s'étend qu'aux 50 premiers psaumes. Aquasparta ne paraît point avoir achevé son œuvre, car si l'on rapproche le ms. *67* cl le ms. *51,* fol 279, qui formaient jadis un seul ms. autographe. l'on voit par l'ancienne pagination que les deux commentaires d'Aquasparta sur les Psaumes cl sur l'Apocalypse se suivaient à neuf folios de distance seulement. Le présent ouvrage est extraordinairement développé; il est d'un intérêt considérable pour la théologie ct surtout pour l'ascèse et la mystique.

7. *In Apocalypsim. ·* Ce commentaire, mentionné deux fois dans l'ancien catalogue de la Bibliothèque publique de Saint-François, L. Alessandrl, *Inventario dell'antica bildioteca del conn, di S. Francesco in Assisi,* Assise, 1906, p. 58. 62, est conservé autographe dans le cod. «5/, fol. 279 re-356 v®, el le ms. *57,* fol. 69-87, d'Assisc. L'ouvrage est incomplet dans son étal actuel, car le cahier 9 de l'original est demeuré jusqu'ici introuvable, L. Alessandri, *loc. cit.,* p. 159-160; de plus le texte est dans un grand désordre, car l'ordre des folios est tout bouleversé. L'incipit sc lit ainsi : *Beatus qui legil et audit verba propheli* hujus. Ad commendationem doctrinæ quic traditur hoc libro, nescio unde convenientius auctoritatem assumerem quam ab ipso Johanne...*

8. *Commentarius in Job.* - L'ancien catalogue de Saint-Fortunat de Todi, Todi, cod. *155,* ct celui de la bibliothèque de Saint-François A Assise, Alessandri, *loc. cil.,* p. 23, attribuent â Matthieu un commentaire sur Job. D'après *Vincipit* du catalogue assisiale, ce texte longuement recherché me parait devoir être identifié avec la *Postille sur Job* contenu dans le ms. *35,* fol. 286 sq., de la bibliothèque d'Assisc. Inc. : *Hire omnia liber vit* cl testamentum altissimi et agnitio veritatis,* EccL, xxvi. *Inter omne somnium gentium scripturas,*etc. Ce texte n'est pas un autographe, mais remonte .seulement au début du xv· siècle.

9. *Sermones.* Outre le sermon prononcé au consistoire de 1302 el publié par Dupuis, *Histoire du différend,* p. 73-76, Aquasparta a laissé un grand nombre de sermons el d'homélies très loués dans l'antiquité. *Anal, franc.,* l. iv, p. 338; Mariano de Florence, *Compend, chronic. //. minorum,* dans *Archivum /ranc.,1* it. p. 464. Le texte autographe est conservé dans les ms. *460* ct *161* de la bibliothèque municipale d'Assisc qui originairement ne formaient qu'un seul ms., ainsi que l'atteste l'ancienne foliation : cod. *160,* fol. 1-276,

et cod. /6/, fol. 277- lG l Ces deux mss. surtout le fil?, sont dans un mauvais état de conservation; l'ordre des folios v est aussi très bouleversé. De ces sermons» le ins. *6S2,* fol. 319 sq., de In même bibliothèque contient un recueil de 113 discours .sur les dimanches el les principales fêtes de l'année. Tous ces textes sont Inédits sauf un. E. Cl0arec, O. E. M.» A/. *ab Aquasparta sermo de S.* Francisco, dans *Archioum franc.,* Quaracchi, 1916· t. ix. p. 22i. 236.

2· *Écrits inauthentiques.* – L *Commentarius m Mil Prophetas minores,* cl *Com. in Mallhirum.* – Plusieurs écrivains, Sbaralca, *Supplement, ad script. O. M..* Home, 1806. p. 525, ct après eux les franciscains de Quaracchi, *Quirst. de fide et cognitione,* p. vi, Grabmann, op. *cit..* p. 15, ont attribué à Aquasparta le *Commentaire sur les petits Prophètes,* conservé incomplètement dans le ms. *31,* fol. 67 r»-80 v·, de la Bibliothèque d'Assisc el le *Commentaire sur S. Matthieu* qui se trouve dans le même ms., fol. 81 r–1 ll v·. Mais comme l'attestent de nombreuses notes marginales» /rufr/s *Illuminati septem petiir, fratris Illuminati ucundus.* ccs deux écrits appartiennent certainement à un fr. Illuminé, probablement Illuminé de Chicti» 0. M., secrétaire d'Hélie ct évêque d'Assisc en 1274. É. l.ongpré» dans la *France franciscaine.* Paris, 1922. t v, p. 129 131.

2. Inauthentique aussi est le *Commentaire sur le I" livre des Sentences* contenu dans le ms. *172,* fol. 33 sq.,delà Bibliothèque Glassense de Bavenne, et considéré comme autographe par MM. Bernicoli cl Mazzalinli, *inventori dei manoscritti délie biblioteche dltaha.* Foril» 1891, t. iv. p. 216. Ce ms. en elTcl n'est pas un autographe d'Aquasparta: il ne fail aucune allusion au maître franciscain cl diffère totalement du Com*mtntaire* authentique. Bien plus, l'analyse du contenu révèle que ce texte est dû à un franciscain d'Oxford» postérieur à Thomas Bungay. O. M.. dont il cite souvent ct approuve les critiques à l'adresse de saint Bonaventure. A cause des indications du fol. 27 a. il y aurait peut-être lieu d'attribuer ce *Commentaire* à Pierre d'Angleterre. O. M. Quoi qu'il en soit, cet écrit est ù ce point étranger à notre auteur qu'il rejette la thèse bonavcnturicnnc de l'illumination. *Prolog..* q. IV, fol. 2 c.

3. *Le Dies trie* a clé attribué parfois à .Matthieu d'Aquasparta depuis Oldoini, *Athcmrum Humanum.* Pérouse, 1676. p. 185. Ce sentiment n'a aucun fondement. Grabmann, *loc. cit.,* p. 19; Drevcs. dans *Stimmen mis Maria-I.aach,* 1892, t. I x ii, p. 528.

3* *Écrits douteux.* — 1. *Commentarius in Daniel tm.* — Ce texte contenu dans le ms. *31,* fol. 53 r°-66 v% de la Bibliothèque d'Assisc n été attribué à Aquasparta par Sbaralca, *loc. cil.,* p. 525. sans doute sur ('autorité de l'inscription qui se lit fol. 1 r· du nus. Mais celte attestation d'un bibliothécaire est très tardive et fmisse.cn ce qu'elle attribue à Aquasparta les écrits d'illuminé de Chicti. De plus l'ancien catalogue de Saint-François n'est pas explicite. Alcssandri. *loc. cil.,* p. 58. De la sorte l'authenticité de ce commentaire est très incertaine.

2. *In Epist. Pauli postilla.* Plusieurs écrivains assurent qu'Aqunsparta est l'auteur d'un *Commentaire sur Téfttre aux Romains;* ainsi la *Chronique des XXIV généraux. Anal, franc.,* I. m. p. <06, Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* Cologne. 1586. p. 278.etc. Cf. Grabmann. *loc. cit.,* p. 15. Le fait parait donc assuré. Mais que cet écrit doive s'identifier avec la Postille sur l'épllic aux Bomains el les autres épltrcs paullnlcnncs contenue dans le ms *391,* fol. 139 sq.. de la Bibliothèque Glassense de Bavenne. ainsi que l'assurent MM. Bernicoli el Mnzzatinli, *Jnventari,* etc.» p. 229. rien ne le prouve. Ni le ms., ni les anciens catalogues de la Bibliothèque Glassense ne font allusion du *Commentaire* à Aquasparta. De plus le contenu. longuement interrogé, ne permet pas de sc prononcer sur la question de provenance : il est trop impersonnel. Ce qui est sûr, c'est que celte Postille ne s'identifie avec aucun des nombreux commentaires sur l'épître aux Bomains étudiés par Denifie, *Die abendliindischen Schriftaasleger bis Luther liber Justitia Dei und Justificallo,* M.»\(ii<<. 1905«

3. A ccs écrits il faut aussi ajouter les *Questiones de materia, forma et privatione,* contenues dans le ms. *631.* fol. 216 r*-225 r·. de la Bibliothèque d'Assise L Alcssandriet Mazzatinli. *Inventan,*etc.» t. rv,p. 129, signalent cet opuscule comme un autographe d'Aquasparta. En fait, il n'en est pas ainsi, ce texte est d'une écriture cursive quelconque Dans l'absence complete de toute autre donnée positive, il y a lieu d'attendre le résultat de recherches ultérieures.

4· *Écrits perdus ou non retrouvés.* Divers écrits de M. d'Aquasparta semblent aujourd'hui perdus. L'ancien catalogue de Saint-Fortunat de Todi, aujourd hui ms. *16$,* fol. 15 r, attribue, en efTet, au cardinal franciscain une *Tabula super originalia* et. fol. 5. une *Postilla in Marcum. Ct.* Sbaralca. *loc. cil.,* p. 525. Jusqu'ici aucune trace de ccs écrits n'a pu être trouvée. Il en est de même pour le traité. *De potentia papa ac primatu Ecclesuc Romanic,* dont plusieurs auteurs font mention, L. Jacobilli, *Bibliotheca Umbriæ sioe de scriptoribus proo. Umbrirr,* l'oligno, 1658, p 199; Grabmann, *loc. cit.,* p. 18, etc. Il parait bien cependant avoir été utilisé au début du xiv· siècle par Gilles Spiritalis de Pérouse, lorsqu'il écrit : *Dicebant magister meus archidiaconus Bononiensis ct bone memorie magister meus archidiaconus Bononiensis et bone memorie frater Matheus de Aquasparta quod non credebant Gibellinos posse salvari,* etc. B. Scholz, *t'nbekannle kirchenpolitische Stredschriften aus der Zeit des Ludvig des Bayern.* Borne, 1911. L n, p. II L S'il est vrai aussi, comme Mariano de Florence l'atteste. *Compend Chronic.,* dans Γ*Archir. franc.,* t. n, p. 464, qu Aquasparta composa un traité méthodique de prédication, cet ouvrage n'est pas encore connu. Quant aux *Sermons* un grand nombre parait être perdu, tel le discours prononcé lors de la canonisation de Louis IX.

La perte — ou non idenlilication — de ces écrits ne peut laisser indillcrcnls les médiévistes, Mais ce qui est iniinimcnl plus regrettable, c'est qu'un groupe considérable de *Questions,* disputées par Aquasparta à Bologne, sont introuvables. Le cardinal franciscain les signale dans une note autographe qui sc lit dans le ms. *132.* fol. 298 r·, de la Bibliothèque d'Assbe cl que personne n'avait jusqu'ici observée. Voici l'essentiel de celte note qui, en renseignant les médiévistes sur le contenu cl le litre de ces *Questions,* leur permettra peut-être de découvrir ccs textes ardemment cherchés, mais eu vain, depuis six ans *: De secunda distinctione, I 'trum Deus sit ? argumenta sunt multa in quirstione disputata Bononia' et illa solutio teneatur; assignantur tamen rationes ct loca sicut sunt scripta in primo. Similiter secunda (qmvstio) : I trum Deum e\se sit per sc notum quod non possit cogitari non esse? et tertia : i trum sit objectum fidei vel scientur; similiter : Urum sil unus Deus? ct Urum sint piares personat.' illa teneantur qmr in eisdem quaestionibus scripta sunt ct prout ibi scripta sunt.* [Inmarg., *De tertia distinctione]; I trum anima sit sua* potentix? distinguitur ab alta: liram sint sibi consubstantiales? Responsio quod non sunt ipsa substantia aninur sed ab ea disttnclœ... Utrum sint aninur consubstantiales? Responsio bona est sed addantur rationes. Prima, quia si anima consideratur in se.* etc...» *cl auctoritas Augustini est ad propositium. Scdqua stio illa salis prius posita de vestigiis, utrum illa sint creatis rebus essentialia, qua-stio non est bene posita. Rationes adversarii pro*

tlla quirstione quoti principium immediatum débet γμγ *prvportionatum effectui immediato contra ipsum sunt.* etc.

III. Doctrine. – Matthieu d'Aquasparta appartient, comme la plupart des maîtres franciscains du xm* siècle jusqu'à Duns Scot, â In direction augustl·nicnne de la scolastique. Après Alexandre de Halés et Thomas d'York, particulièrement sous l'influence de saint Bonaventure. une ssnthèse philosophique et théoidgique s'était constituée à l'intérieur de l'école franciscaine et loin au delà, dans les centres universitaires de Bologne, de Borne surtout. D'inspiration profondément augustinicnne, niais progressive et ouverte aux apports de la pensée grecque et aux progrès des sciences expérimentales cl de la critique textuelle, que Bobcrl Grossetéte, le grand initiateur de la pensée franciscaine, avait cultivées avec éclat, elle était décidée à maintenir essentiellement la métaphysique d'Augustin et de saint Anselme cl les intuifions de l'école de Saint-Victor. En 1273. elle s'était affirmée dans les *Conférencess ur l'Hexaméron,* prononcées par le Séraphique Docteur devant l'iniversitc de Paris et où. dans le cadre de scs élévations théologiques ct de ses effusions mystiques, le saint avait heurté de front cl l'averroïsme parisien de Slger de Brabant et l'aristotélisme mitigé de saint Thomas d'Aquin. *Opera omnia,* t. v, p. 329-119; J. d'Albl, *Saint Bonaventure et les luttes doctrin des de i267 à 1277.* Paris. 1923, p. 139-260; Gilson, /.o *philosophie de saint Bonaventure,* Paris, 1923. p. 29-38. L'écart profond entre la pensée augustinicnne et franciscaine et le courant aristotélicien, pleinement afllrmé par Bonaventure. devint si vif que, le 1" juin 1285, Jean Pèckam écrivait à l'évêque de Lincoln que les deux écoles de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin étaient en lutte ouverte dans presque toutes les questions qui n'étaient pas matière de foi, *in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversari exceptis fidei fundamentis,* etc. *Registrum epistolarum J. Peckam.* éd. Marin. Londres. 1885. t. m, p. 896-902. Cc fut précisément dans ces circonstances, et tout pénétré du souvenir de Bonaventure, que Matthieu d'Aquasparta écrivit ses nombreux ouvrages. Pas un, au xni· siècle — et depuis – ne connaissait mieux que lui la pensée bonavenlurlenne; très rares aussi étaient ceux qui avaient fréquenté Augustin comme lui, car ainsi que l'a observé le cardinal Ehrle · chez Matthieu d'Aquasparta resplendissent en tout leur éclat une connaissance ct une pénétration extraordinaire des écrits de suint Augustin. » *L'agostinismo e t'aristotelismo nella scolasticq del secoto XIII,* dans *Xenia thomistica,* Home, 1925, p. 68; cf. Grahmann, *Inc.cit..* p. 172. C'est dire que la pensée théologique, mystique cl philosophique d'Aquasparta ne pouvait pas être autre chose que le prolongement fidèle ct un approfondissement de la synthèse bonavcnturlenne.

\ Signification historique. — A l'encontre des princes de la scolastique. Matthieu d'Aquasparta n'a pas laissé de traces dans l'histoire de la pensée. Pendant cinq siècles, son nom ne se rencontre guère que dans les catalogues des bibliothèques conventuelles d'Asslsc, de Todl cl de Sienne ct chez quelques bibliographes franciscains. Par un oubli surprenant, ses précieux autographes furent délaissés à Todi et à Assise jusqu'en 1883, alors que, pour la première fois, le P E. Ehrle, aujourd'hui cardinal, les signalait dans son inoubliable article. *Bas Studium der Handschriftm mit bewndfrer Berûckslehtigung der Schule des hl. Bonavelura,* dans *Zeitschrift /ùr kath. Théologie,* luspruck. 1883, p. IG. Depuis lors, les éditions des franciscains de Quaracchl, les éludes de Mgr Grab·mann sur la philosophie de la connaissance élaborée par le cardinal franciscain. *Die philosophische and theologische Erkenntnislchrr dt* i *Kurd. M. von Aquasparta.* Vienne 1906, cl BUrsi théorie du droit naturel, *Mitlclalterlichcs Gcistesleben,* Munich, 1926, p. 80-83, les pages que lui a consacrées M De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* Louvain, 1921. t. i, p. 358-361, ont ramené l'aillention sur lui.

Néanmoins, si |'<»n considère dans leur ampleur et leur contenu, les écrits presqu'entièrement Inédits de M. d'Aquasparta, il es' évident que tout reste à faire ct que la publication de ces textes rendrait ù la philosophie et â la théologie d'inappréciables services. L'œuvre du docteur franciscain est, en elfel, du point de vue philosophique et critique la justification la plus complète de la synthèse bonavcnturlenne, et le terme le plus développé de ses intuitions métaphysiques. Ainsi Matthieu d'Aquasparta soutient avec saint Bonaventure (pie le fondement de la connaissance se trouve dans les raisons étemelles; il développe longuement celle thèse éminemment franciscaine dans ses questions, *Qunstiones disputât*,* t. i, p 211-269 et dans son *Commentaire sur les Sentences, I Sent.,* disl. XXXV, a 39. i et n. 3'odi. Cod. */22,* fol. 115 r·. Il enseigne aussi que l'ùme a la connaissance intuitive d'clle-même et des habitudes qui l'informe, *Quœst. disp.,* t. i. p. 317-311, et que l'intciligcnce saisit directement l'individuel ou l'èlre existentiel, cl non pas seulement d'une façon indirecte et réflexe, comme le veut saint Thomas d'Aquin. *Quiest. disp.,I.* t, p. 298-317; Grabinann, *Die Erkenntnislehre,* etc., p. 85-91. Avec une grande pénétration il critique l'opinion thomiste de la possibilité de la création *ab aterno.* E. Longpré, *Thomas d'York et Ai. d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création,* dans *Archives d'histoire doctrinale, ct littéraire du Moyen Age,* Paris, 1926, 1.1, p. 269-309. Dans le même sens auguslinien. il admet l'existence des raisons séminales dans l'explication du devenir. *// Sent.,* dist. XVIII. a. 1. q. i-m. Assise, cod. Di, fol. 97 r*-99 v,ct soutient la théorie de la composition hylémurphique des substances spirituelles. *// Sent.,* disl. HI, a. 1, q. i. Assise, cod. *Id2,* fol. 19 r· 22 v· a. A ce sujet il observe que la distinction de l'essence et de l'existence est insuffisante pour expliquer la composition réelle des êtres ct apprécie sévèrement celte opinion : *Iste modus ponendi omnino est frioolus ct magis habet van* fictionis quam veritatis.* Avec sain' Bonaventure en lin. .Matthieu d'Aquasparta ne voit pas le principe d'individuation dans la matière affectée de quantité, mais dans les deux principes formels de l'être réalisés en même temps : *Individuutio causatur rx compositione principiorum propriorum. scilicet materi* ct form*, // Sent.,* disl. III, a. 2. q. nt. Assise, cod. *112,* fol. 28 r® 29 v.

Par la connaissance profonde de saint Augustin dont elle témoigne dans tous les problèmes. F. Ehrle, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del sec. XIII,* dans *Xcma thomistica,* Home. 1925, p. 68. l'œuvre d'Aquasparta est en même temps la preuve incontestable de l'augustiniune authentique et traditionnel des idées soutenues par les maîtres franciscains, depuis Alexandre de Halés et Thomas d'York. A la lumière de ccs textes inédits plusieurs problèmes s'éclairent : le sens vrai de maintes idées bonavcnlurienncs, en philosophie et en mystique surtout, le profond conflit de l'augustinisme ct de l'aristotélisme, au cours duquel, bien avant Duns Scot, ct souvent plus complètement que chez lui. s'élabore une critique intégrale de saint Thomas d'Aquin que l'histoire de la pensée ne peut oublier, l'affirmation très nette cl irès assurée de l'augustinisme bonavenlunen, sur le terrain philosophique comme dans les autres domaines, si bien que, loin de céder devant l'aristotélisme, comme les médiévistes

l'affirment parfois, il atteint précisément sa plus parfaite expression ù la lin du xm siècle, en lin le caractère franciscain cl traditionnel de la plupart des grandes thèses scotistes. En d'autres termes le jour seulement où les écrits dr M. d'Aquasparta auront etc édités, l'histoire de la scolastique dans la seconde moitié du xm· siècle pourra être écrite.

Inconnu ù la scolastique postérieure au xm· siècle» le cardinal franciscain n'a pas laissé non plus de traces profondes dans Part. Sa représentai ion la plus ancienne se trouve à la chapelle du Bargcllo de Florence dans une fresque attribuée ù Giotto et où figure aussi Dante, I.ionii, *Inventorias,* p. 72. Bcnozzo Pozzoli l'a peint dans la série des maîtres franciscains (fui décore le cloître de Saint François ù Montcfalco. De même D. Morone, dans les fresques qui ornent la bibliothèque de Saint-Bernardin à Vérone, et Nicolas Alunno sur la prédelle d'un vaste retable jadis exposé à Pérouse. M. Bihl, dans les *Études franciscaines,* Paris, 1907, t. xvin, p. 302. Dans l'église supérieure de Saint-François à Assise, il figure aussi parmi les personnalités que représentent les marqueteries du chœur. H. Kleinschmidt, S. M., *Die Basilika S. Francesco in Assisi,* Berlin, 1915, t. i, p. 252.

I bald d'Alençon, O. M. ('.., dans *fondes franciscaine»,* Pari», 1907, t. x v iî, p. 3 18-9; A. Schneider, dans *Hisl<»ri\chrs Jahrbuch,* Munich. 1908, I. xxix, p. 108-110; I'cbcrwtgs-Ikiumgartner. *Grundriss der Gtschichte der Dhilosofdue,* Berlin, 1915, ρ.3I2, 117-151, 156; K. Heim, *Dus Grinissheit-problem in der systematischrn Théologie bis zu Schleier-mother,* Leipzig, 1911, p. 10-15; .1. I lessen, .t *ugnslinischr und Ihomislischc Erkennlnislchrc,* Paderborn. 1911, p. 57-59; A. Tomlncc, *Vorhrrbtslimmung der Mrnschinrrdung Christi nach M,* non *Aquasparla,* Mostar, 1920; B. (iarton. *I'trpérienet mystique ct Γillumination intérieure chez Hoger* 1921, p. 97. 105-100; S. Belmond. O. M., *A Γfade de S. Augustin,* dans *fondes franciscaines,* Paris, 192ht. xxxiî, p. 7-26, 115-173; B. Lityck, O. P.. Die *Erkrnntnislfhre lion<ivmtiirus,diin* Bctlràgc zur Gesch. d. Phil, des MHidtillcrs,* t. xxm. fuse. 3-1. ?'unMcr, 1923, p.69, 154, 172, 178-9,231-237; M. Grabmaiw, *Der g<dt-lichr Grand menschlicher Wahrheltserkennlnis nach Augus-tin und Thomas uon Aquin,* Munster, 1921, p. 33-35,

E. Lonophé.

4. MATTHIEU DE CRACOVIE, savant évêque allemand (1335-1110), qu'il ne faut pas confondre avec Matthieu, évêque de Crucovic, auteur d'une lettre adressée à saint Bernard. /*. Λ.» t. ‹ i xxxii, col. 681, mais qui est le mime (pie Matthieu de Krakow, en Poméranie, dont on a voulu le distinguer.

L Vie. D'après son plus récent historien, qui rompt sur ce point, ct sur bonnes preuves, avec une tradition vieille de Plus de deux siècles, Matthieu ni né Â Crucovic (Püiûgne) vers 1335, d'une modeste famille; son père était notaire de la ville. Il fut pourtant envoyé à Prague pour y faire scs éludes; bachelier h arts en 1355, maître ès arts en 1367, il sera doyen de la faculté des arts en 1378 et 1381. Mais culte temps il avait commencé l'élude de la théologie et inns doute reçu les ordres; il est bachelier en théologie en 1375, licencié en 1378, maître vers 1381. (/est en celle qualité qu'il fait partie de l'ambassade envoyer par Γl nixersite â Urbain VI, en 1382-1381. Prédicateur en renom, il est nommé par l'archevêque orateur synodal, ct le souvenir s'est conservé de plusieurs harangues qu'l! prononça dans les assemblées du clergé \ partir de 1391. on n'entend plus parler de Matthieu à Prague; A la suite de Trithème, recopié par Du Boulas, beaucoup d'auteurs le font aller A Paris vers cc moment. C'est peu vrai· Mmblûblc; très attaché A l'obédience de Home. Matthieu aurait difficilement trouvé accueil A i'l'nivcrlilé de Paris, acquise A la cause avlgnonnai.se» ct que let docteurs de la nation allemande quittaient tous en ça moment. D'ailleurs les documents publiés par

Déni lle sur F Université de Paris sont entièrement muets sur son compte. Ce qui est certain c'est qu'on le trouve en 1391 A Γl Diversité de Heidelberg, tout récemment fondée, ct <jui aura sans doute cherché a l'attirer. Il est nommé professeur de théologie le 27 mai 1395, sera recteur en 1396. Robert III, élu roi des Romains le 29 août 1100» le prend pour confesseur (e:t non pour chancelier, comme le disent beaucoup d'auteurs); Matthieu se trouve ainsi mêlé aux grandes quest ions politiques cl religieuses de l'époque, cl on le charge, a diverses reprises, d'ambassades importantes. C'est ainsi qu'en 1105 fl est envoyé au pape de Rome. Innocent VIL pour régler la question du couronnement de Robert. Il en revient évêque de Worms, ou Je pape l'a nommé; il continued'ailirurs de résider à Heidelberg, Worms s'étant mise en révolte depuis quelques années contre la souveraineté ecclésiastique. Le 19 septembre I 108, le pape de Rome, Grégoire XII, le nomme cardinal; mais après quelques hésitations Matthieu refuse celte dignité. Cc n'était point, comme certains l'ont imaginé, parce qu'il se serait alors détaché de l'obédience romaine. Il lui resta en effet toujours fidèle; envoyé par Robert au Loncilc de Pise. il y soutint les droits de Grégoire XH ct protesta solennellement contre la sentence conciliaire; aussi Grégoire XII lui confia-t-il, dans les derniers mois de 1109» une juridiction de plus en plus étendue sur les diocèses allemands qui s'étalent soustraits a son obédience. Matthieu mourut le 5 mars 1 HO ct fut enterré dans la cathédrale de Worms,

II. (El'vhils. — Son œuvre littéraire est très considérable, mais est demeurée pour la plus grande part manuscrite, dispersée dans les diverses bibliothèques d'Allemagne, de I-'rancc, de Bohème, de Pologne. Nous indiquerons d'abord les ouvrages imprimés» puis nous donnerons une brève recension des inédits.

1· *Ouvrages édités.* — I. *Tractatus rationis et conscienttir de sumptione pabuli saluti/eri corporis domini nostri Jesu Christi,* imprime par Gutenberg, a Mayence, vers 1160, voir Hain» *Bcpertorium bibliographtcum,* n. 5803; il y a encore d'autres éditions incunables énumérées, *ibid.,* n. 5801-5809. dont les titres sont assez divers; quelques-uns exp iment mieux le contenu de cc petit livre : n. 5805, *Incipit dialogus rationis et conscientia* an expeitiat vel debeat quis raro vel frequenter celebrare vel communicare;* n. 5806. *Dialogus... utrum, quando ac quibus motivis missa celebranda abshnendave sit;* n. 5809. *Tractatus de eo utrum expediat ct deceat sacerdotes missas continuare rcl laicos frequenter communicare.* Les nombreux mss., dont on trouvera l'indication dans Th. Sommerlad. *Matth.rus non Krakau,* p. 76 sq.. donnent des litres non moins variés. C'est, en définitive, un traité de la fréquente communion, où .Matthieu encourage, non seulement les prêtres A célébrer frcquvnin.ent, mais les laïques eux-mêmes' A s'approcher souvent de l'eucharistie. Il précise les conditions de la communion fréquente cl quelques-unes de ses formules, lout A fail heureuses, rejoignent presque celles que les récents documents pontificaux viennent de mettre en circulation. Le livre, à ce point de vue, mériterait une étude, il marque une date importante dans l'histoire de la pratique de la communion. Sommerlad, p.8<». en signale une traduction allemande fort ancienne.

2. *De squaloribus curiit romaine,* conservé en des mss. de WolfenbutlcL Berlin, Erfurt, Mclk, Vienne, Bâle. Dijon (École de droit, n. *196).* Ce traité, où l'auteur fait un tableau très poussé au noir du triste élut de l'Églisc cl esquisse quelques-unes des réformes nécessaires» n été imprimé à Bâle, en 1551, par Wolfg. Wisscnburg. sous le litre *De squalore seu de praxi curiœ romume,* en même temps que les *Canones de emendatione Ecclesiic* de Pierre d'Ailly; puis A Lon-

(1res. en 1690, par Edw. Brown, dans son *Appendix nd fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum Ortvini Gmtii;* enfin par Walch. dans les *Monimenta Medii Ætd,* Gôtlingue, 1757. t î, fasc. 1. L'authenticité n été contestée, mais clic n'est pas douteuse, bien qu'une révision s'impose du texte donné par Walcli. — 3. D'inspiration analogue est le *Speculum aureum de titulis beneficiorum,* publié dc même par W. Wlssenburg, dans *Antilogiupapæ,* Bâle, 1555, p. 252-40!, dans Goldost, *Monarchia romani imperii,* I n, fol. 1725 sq., ct dans Edw Brown,op. *cit.,* p. 63. Nombreux mss. à Bâle. Bonn. Breslau — L I'r. Blicmelzrlcdcr a montre, dans *Studien und Mittheilungcn ans dem lien, und déni CM, Ordcn,* t. xxv, 1901. p. 544-566, qu'il faut probablement attribuer Λ Matthieu de Cracovlc les annotations *(pastille)* à la lettre des cardinaux convoquant le concile de Bise, et publiées par J. Weizsàcker, dans *Deutsche Reichstagsuktcn,* t. vi, Gotha, 1888, p. 387-122; il y a bien des points de contact avec le *De squaloribus.* — 5 Copinger. *Supplem. to Hain,* part. II, t. î. n. 1835. signale un opuscule flamand attribué â Matthieu de Cracovlc : *Boexken dacr men in term much satichlic te sterven ende eeverlick te leven,* Anvers. 1500, qui serait la traduction d'un opuscule *De arte monendi,* donné par divers mss. comine étant de Matthieu. Voir Sommerlad, *op. cit.,* p. 66-69. — 6. B. Ducllius a imprimé dans ses *Miscellanea,* I. t, \Ugsbourg» 1723, p. 139-151, deux allocutions prononcées A Borne par Matthieu, lors dc I'ambassade envoyée à Innocent VU pour régler la question du couronnement de Boberl III. — 7. G. Soinmerfcldt a publié aussi une *Oratio ad compaciendum* mtserie *sancte matris Ecclcsic,* dont le ton rappelle beaucoup le *Dc squaloribus, Zeitschrift filr die Gesch. des Obcrrheins,* 1892, t. xi.vi, p. 72G-728.

2· *Ouvrages demeurés manuscrits,* – 1. *Ouvrages scripturaires,* Possevin cite : *Expositio ('antici canticorum, In Ecdesiaslen, In S. Matthan euangelium. In epistolam ad Romanos, ct. Apparatus sacer,* edit, de Cologne, 1608. t. n. p. 91. dont la trace ne s'est pas retrouvée.

2. *Ouvrages théologiques.* – Le plus important est celui qui est ainsi décrit par Trithèmc *: Opus de praedestinatione cl quod Deus omnia bene fecerit, cujus dialogi interlocutores sunt Puter et Filius, quem prænotavit Rationale divinorum operum libri VII;* d'après cette Indication de Trllhème. ces derniers mots auraient formé le titre du livre; c'est ce que confirment d'ailleurs les divers mss. dont on trouvera un énumération dans Sommerlad. *op. cit.,* p. 62. 63. L'ouvrage. qui est dédié à Henri Soerbom, évêque d'Ermland, répond à diverses questions que ce prélat avait posées ù Matthieu sur la providence divine el le prédestination. — D'une inspiration toute différente est un *De contractibus emptionis, venditionis, donationis liber I,* mentionné aussi par Trithèmc, ct conservé en dc nombreux ms., Sommerlad. p. 64; d'après un note qui se lit à la lin du ms. *1309* de I't'niverslté de Cracovlc, l'ouvrage aurait été rédigé d'après les traités analogues d'Henri de Oyta ct dc Henri de Hesse (Langenstein). — *Dc novem peccatis alienis,* intitulé aussi *De peccatis mortalibus ct venialibus. — Dr hypocrisi et cius speciebus. — De amore divino* Îpcut-ctre analogue au *De amore charitatis* signalé par Possevin, *lac. cil.). — De consolatione theologia·. — Opusculum dc passione Domini. — De officio antistitum. — Dc puritate constienlitr.* intitulé aussi *De mundo corde ct pura conscientia. — Tractatus de modo confitendi et p rnitendi - De dispositione communicantis. — Saerameniate.*

3. *Sermons.* Vn grand nombre dc sermons sont attribués par les mss. à notre auteur *Sermones tahni de sanctis per circulum anni;* voir Sommerlad. p. 61 ; sur d'autres sermons de circonstances prononcés soit A Home lors des diverses ambassades de .Matthieu, soit à Prague, quand Matthieu était prédicateur synodal, voir les indications données *ibtd.,* p. 72-74.

4. *Lettres.* — Trithèmc parle déjà d'un *Epistolarum ad diversos liber I,* dont il y a un ms. Λ Breslau, ct auquel il conviendrait de joindre un certain nombre d'autres documents officiels issus de la plume de Mal- I hieu.

Get te riche production, dont on peut voir qu'elle est à peine connue, laisse I'impression d'une grande activité qui mériterait â coup sûr d'être étudiée en détail.

Travaux anciens. — Trithèmc, *De scriptoribus eccltsiasticis,* édit, dc Paris, 1512. fol. 110 r ; Possevin, *Apparatus sacer,* édit, de Cologne, 1608, t. n, p. 90 ct 91. foil, «oui réserve, la distinction entre Matthieu* Crucovicnsi* et Matthieus Polonus; Du Boulay, *Historia Univers, paris.,* t. iv, p. 975; Oudin. *Commentarius dc scriptoribus EccltsUr antiquis,* t. ni, Leipzig, 1721, col. 1110-1111 ; I'abriclus. *Uibt. tat. med. et infini, ivlalis,* édit, de Hambourg, 1735, t. v, distingue un Matt Incus de *Cracovia, sfpe arce Chrochovt,* p. 1 13, évêque de Worms, auteur du *Liber dcsqualoribus,* du *Rationale divinorum operum,* du *De contractibus* et du *Dt celebratione Missae,* ct un Matthu*us Polonus, p. 156, Λ qui Il rapporte, après Possevin, les commentaires scripturaires; *Ix grand Dictionnaire* de Moréri, édit, dc 1759, partage plus arbitrairement encore les traités entre deux Matthieu de Cracovlc.

TraiHiux modernes. — Ils sont recensés et utilises par Thcod. Sommerlad, *Matthivus von Krakau* (thèse), Halle. 1891 et par I'r. Blieinetzricdcr, *Matthaus von Krakau, da Ver/asser der Pastille n?* dans *Studien und Miltcilungen aus dem Rentdicliner-und dem Zislerztrnser-Ordf n,* 1901, t.xxv, p. 514-556; voir aussi G. Sommerfeldl. 1903, *Ueber den Verfasscr und die Entstehungsze it der Traklate DK SQCa· LORIÙVS CVKIAI ROMAN./: und SPEOULOM AUREL M VL TITULIS UENEPtCiORUM,* dans *Z.eitschri/I fur die Gesch. des Obrrrheins,* 1903, t. Lvn, p. 117-433; Schmilz, *Lu Matllucus von Krakau,* dans *Rômische Quartalschrifl,* 1891, t. vm, p. 502-505.

L. Amann

5. MATTHIEU DE SAINT-QUENTIN, frère mineur capucin dc la province de Paris, reçu nu noviciat d'Amiens le 8 septembre 1641, s'employa, une fois prédicateur, à la conversion des protestants. Dans le but dc les éclairer, il publia, sans y mettre son nom. qui ne se lit que dans les approbations. *Le vratj tableau de rRglisc de Jésus-Christ, propre pour la faire rcconnoislre d'avec tes églises fausses des hérétiques, et par ce. moyen induire tes unies dévoyées à reprendre la voye de vérité, ct les fidèles à y persévérer,* in-12, Arras. 1661. 1666, P édit., *revue, corrigée ct augmentée de nouveau par l'auteur, avec lu profession de fog catholique,* Paris. 1673. Ce livre, de plus de 500 pages, est une sorte de catéchisme raisonne, dans lequel I'auteur expose la doctrine catholique d'une manière très claire et très solide. Le P. Matthieu était donc tout Indiqué pour faire partie du groupe de missionnaires envoyés vers 1665 ù Londres, ù la demande de la pieuse reine Henriette-Marie de France, pour le service dc sa chapelle cl celui des catholiques. Sa modestie, sa ferveur ct scs autres vertus » portèrent le marquis dc Croissy, Charles Colbert, ambassadeur du roi de France, à le choisir pour confesseur, écrit le P. Cyprien de Gamaches, qui ajoute : - Il gagna beaucoup d'âmes à Dieu ». La mission des ' capucins dc la reine » prit lin avec la disparition de celle qui I'avait créée ct la faisait vivre; « son trépas lui donna la mort ·, en 1669. Le P. Matthieu revint en France et mourut au couvent de Calais, le 18 décembre 1675. *J*

Bernard dc Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capucanontm.* Venise, 1747; Cypnen de Gamache·, *Memotres de |<i mission des capucins près la reine* d'*Angltlrrrr,* publié* par le P. Apollinaire de Valence, Paris, 1881.

P. Edouahd d'Alençon.

MATTHYS Qômrd (1 1574 Inalrt du duché de Gueldre, fut longtemps professeur â ΓUniversité de Cologne, où il enseigna le grec et la philosophie; mais il sc livra aussi à l'étude de la théologie, où il prit la licence après 1555. C'est en celte qualité qu'il obtint une prébende à la cathédrale. Son œuvre écrite, (pii est considérable, consiste surtout en traductions el comment aires des œuvres philosophiques d'Aristote el de Porphyre. I ne de scs publications au moins intéresse la théologie : *D. Thomæ Aquinatis de natura et essentia rerum libellus (quem vulgo De ente fl essentia vocant), nune recens a mendis quamplurimis repurgatus et scholiis insuper adjectis illustratus.* Cologne, 1551, réédité en 1566 à la suite de divers traités aristotéliciens. Noter aussi : *In epistolam ad Ilonumos commentaria.* Cologne, 1562.

J. Hartzhclm, *Rlbliolhcea Colontensis,* Cologne, 1717, p. 99; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire du Pays-Ras,* t. vin, Louvain, 1766, p. 302-309.

É. Amans.

MAUCLER Michel, docteur de Sorbonne (f!635). — Parisien d'origine, il entra en 1587 au collège de Sorbonne, dont il fut prieur en 1590. Docteur en théologie en 1592, il enseigna cl surtout prêcha pendant de longues années. Appartenant au parti duvalistc, et tout dévoué aux doctrines ultramontaines, il publia en 1622 un volumineux traité où il prenait position sur les différentes thèses alors débattues dans les milieux français : *De monarchia divina ecclesiastica fl peculari Christiana, deque sancta inter ecclesiasticam fl similarem illam conjuratione, amico respectu, honoreque reciproco, in ordine ad mternam. non omissa temporali, felicitatem,* dédié au pape Grégoire XV cl au roi dc France Louis XIII, Paris, Cramoisy, 1622. Lors des discussions relatives à l'affaire Sanlarclli, Maucler chercha ù détourner la condamnation que la Faculté dc théologie Unit par inlliger au livre de ce dernier en avril 1626; en mai, Maucler s'éleva très vivement contre la procédure suivie,et fil signer par le parti ultramontain une protestation qui fut remise au nonce. On comprend l'animation des gallicans contre le docteur. Son livre à lui fut épluché dc près et, le 15 mars 1627, l'assemblée de Université le dénonçait â la Faculté de théologie, avec preuves à l'appui : divers extraits devaient montrer que Maucler professait les thèses les plus ultramontaines sur le pouvoir absolu et sans appel du pape, et sur le droit de celui-ci d'intervenir dans les affaires temporelles des souverains. L'affaire n'eut d'ailleurs pas dc suite, le roi ayant fait défense à la Faculté de théologie dc faire aucune décision. Maucler mourut le 10 juin 1635,

E. Puyol, *Edmond Richer,* Paris, 1S76, t. n, p. 310, n. 2,donne un extrait d'un ins.de l'Arxcntil. n. *J il,* qui fournit le *curriculum vitir* dc Maucler; voir aussi *ibid.,* p. 292, 310-311; texte des propositions extraites du *De monarchia,* dans Duplessis d* Argentré. *Collectio judicio·rum,* I. n *b,* p. 257-261; sur les agitations dc Sorbonne Λ ce moment, V. Martin, *L'adoption du gallicanisme politique par le clergé de France,* dans *Hernie dis sciences religieuses,* t. Mi. p. 31 sq., p. 182-2..*'·

É. Amann.

MAUDRU Jean Antoine (17 18-1820), naquit à Adompt (Vosges) le 5 mai 1718; il fut vicaire, puis curé d'Avdoilles. Au moment dc la Révolution, il prêta serment à la Constitution civile du clergé ct engagea scs confrères à l'imiter. Il fut élu évéque constitutionnel des Vosges le Ier mars 1791 et sacré à Paris par LIndel le 20 mars dc la même année; vn 1792. Il donna une série d'instructions pastorales sur lu constitution française; en 1793, il refusa de renoncer à l'épiscopat et au sacerdoce cl fut, de ce chef, incarcéré le 23 mai 1791 cl envoyé à Paris; le 9 thermidor lui sauva la vie : il fut libéré en décembre. Il tint un synode A Saint-Dié, le 20 juillet 1797 cl assista nu concile de Paris. Il fut de nouveau emprisonné en mars 1798 et libéré quelques mois après, grâce à l'intervention dc Grégoire, mais il fut traduit devant le tribunal correctionnel d'tëplnal, pour avoir publié un écrit séditieux; d'abord condamné, il fit appel et les poursuites furent abandonnées. Il reprit ses fonctions le 30 avril 1800, tint un second synode ù Mirecourt ct assista au second concile national de Paris en 1801. Au moment du Concordat, il donna sa démission ct devint cure de Stenay; aux Cent jours, il se prononça en faveur de Napoléon ct fut exilé à Tours en 1815, puis il s'établit à Belleville, où il mourut le 13 septembre 1820. Grégoire fil son oraison funèbre.

Outre de nombreux mandements, lettres el instructions pastorales dont la première est datée du 15 avril 1795 ct qui forment comme un cours dc morale civique, on peut citer plusieurs écrits de Maudru: *Les Bnfs attribués à Pte VI convaincus de supsition,* ou *Lettre à Thumery, prêtre à Saint-Dié,* in-8\ 1795. *Annales de la religion,* des 11 ct 21 novembre 1795, t. n, p. 49-59, 73-83. Thumery' était le vicaire général dc l'évêque légitime, Mgr dc la Galaisière. Γη peu plus lard, il écrivit une *Lettre synodique du concile général de France aux pères, aux mères ct a tous ceux qui sont chargés de l'éducation de la jeunesse,* ιη-4·, 1798. Les *Annales de la religion,* 1795-1803. contiennent la plupart des écrits épiscopaux dc Maudru : *Instruction sur (a Constitution..., sur les excommunications:., pour la convocation du synode général..., au presbytère de Heims..., sur le serment..., sur la liberté du culte..., sur le Concile,* etc... En tin, sur la lin dc sa vie mouvementée, Maudru composa un écrit où il fait le récit de scs déboires ct de ses déceptions : *Précis historique des persécutions dirigées par l'esprit de parti, dans l'Ètal et dans ΓÉglise, contre M. Maudru, ancien évêque de Saint-Dié ct depuis curé dc Stenay, enfin exilé à Tours,* in-4% Paris, 1818.

Michaud, *Hiographie universelle,* t. xxvu, p. 306; Hoefer, *Nouvelle biographic generate,* t. xxxiv, col. 346-347; Quérard, *La France littéraire,* L v, p. 631; Feller, *Hiographie universelle,* édiL Pérennè*. 1842, t. s ni, p. 261-262; *Annales de la religion,* 1.1. p. 607-614; t. n, p. 49-59; 73-83; 376-379; t. iv, p. 393-102, 536-537; t. v, p. 156-159; t. vu. p. 126-139; t. x, p. 355-357; *Ami dr la religion,* t. xxvni, p. 46-48; Fr. du Chanteau, *Maudru évêque des Vosges,* Nancy, 1879; E. Martin. *Histoire des dioctst* de Nancy, de Tout cl de Saint-Dié,* Nancy, t. ni, p. 100-297; Pi<ini, Zte/xHoirr *biographique dc l'épiscopat constitutionnel,* Paris, 1907, p. 270-275.

J. Caiuif.yke.

MAUDUIT Michel (1628-1709), naquit en 1628 à Vire en Normandie el entra tout jeune, en 1646, à l'Oratoire, où il professa avec succès les humanités et remporta plusieurs prix aux Académies de Caen et dc Rouen, Ordonné prêtre en 1651, il fut surtout célèbre par ses prédications populaires. Il sc retira à Paris où il étudia les saintes Écritures. Il fut dénoncé comme janséniste par le P. Perrin, jésuite, à l'Assemblée du clergé dc 1700; il mourut à Paris en 1709.

Le premier écrit du P. Mauduit est un *Traité de la religion contre les athées, les déistes et les nouveaux Pyrrhoniens, où, en supposant leurs principes on les convainc, par la disposition même où ils sont, quHls n'ont point d'autre parti à prendre que celui de la religion clu-éticnnc,* in-12, Paris, 1677, et nouvelle édition augmentée en 1698. C'est un travail solide qui mérite encore aujourd'hui d'etre lu; Mauduit y développe une idée exposée par Pascal dans un chapitre de scs *Pensées :* dans les matières douteuses, la Providence conseille de choisir le parti où il y a le moins à perdre cl le plus à gagner *(Journal des Savants* du 5 juil-vl 1677, p. 89-90). La plupart des écrits dc Mauduit

se rapportent Λ l'Écrilurc. et on peut, à ce sujet, citer 1rs ouvrages suivants : Les *Psaumes de David traduits en français,* in-12, s. L s. d.; *Analyse de ('Évangile selon l'ordre chronologique de la concorde, arec d*s dissertations sur les lieux difficiles,* 3 vol·, in-12. Paris, 169*1 *(Journal des Savants* des 26 juillet et 2 août 1691, p. 310-355); Γ*Analyse* est suivie de 41 dissertations Intéressantes : dans la septième ci dans la trente et unième, Mauduit attaque les opinions du P. Lami sur la double prison dc Jean-Baptiste ct sur le temps <lc la dernière Pâque de Noire-Seigneur. Land répondit aux critiques de Mandait dans *La suite du traité historique de l'ancienne Pâque des Juifs,* in-12. Paris, 1691 *(Journal des Sapants* du 31 mai 1691, p. 211 -215). Mau·doit publia une seconde édition augmentée de son travail en I vol. in-12, Paris, 1697, mais qui ne contient plus que 39 dissertations. Mauduit poursuivit ses études sur le Nouveau Testament par *VAnalyse des Actes des Apôtres avec des dissertations sur tes endroits difficiles,* 2 vol. In-12. Paris, 1696; c'est l'histoire du berceau dc l'Église ct de scs premiers développements, avec H dissertations *(Journal des Savants* du 25 mars 1697, p. 133-138). Puis ce fut *VAnalyse des Êpitres de saint Paul et des Épttres canoniques,* 2 vol. in-12, Paris, 1691 *(Journal des Savants* du 7 mai 1691. p. 111-1-11). Tous ces écrits furent publiés de 1691 à 1697 ct réédités plusieurs fois à Paris, Lyon et Rouen; et l'écrit Intitulé : *L'Évangile analysé selon l'ordre historique de la Concorde,* 8 vol. in-12. Toulouse. 1772, reproduit ces diverses *Analyses* auxquelles fut ajoutée plus tard une *Analyse de ΓApocalypse, contenant une nouvelle explication simple et littérale dc ce livre,* mvr *une dissertation sur les Millénaires,* 2 vol. in-12, Paris. 1711 *(Journal des Savants* du 3 décembre 1711, p. 678-685).

Ces diverses *Analyses* sont,faites avec beaucoup de méthode, et les dissertations qui suivent éclaircissent ct expliquent les endroits obscurs, mais on a justement reproché nu P. Mauduit de rechercher les subtilités plus que la solidité, de choisir volontiers les opinions nouvelles, dc sc perdre dans des minuties d'érudition pure, ct dc critiquer parfois la4Vulgntc et les opinions même communes des Pères. E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du AV///· siècle,* t. v, p. 112-117

Le P. Mauduit laissa manuscrite une *Traduction complète du Nouveau Testament,* Il avait aussi composé un ouvrage relatif â la querelle du quiétisiûe cl il l'envoya â Bossuet; dans une lettre à l'évêque de Meaux. 16 novembre 1698, il recommande à celui-ci de garder cet écrit comme, dit-il. un « acte de ma déclarai lon pour votre sentiment ou plutôt comme ma profession de foi ». *Correspondance de Bossuet,* édit, I'rbaln et Levesque, t. x, p. 291-292. L'ouvrage est resté manuscrit aux *Archives nationales,* Oratoire, M. M. 607-609.

Michaud, *Biographie universelle,* t. xxvn, p. 306-307; î-fœfcr. *Nouvelle biographie générale,* t. xxxiv, col. 318; Quênifd *t-a l'ranrej iltèrairr,* t. v. p. 632; Moréri, *Lι grand dictionnaire historique,* édit, de 1759. t. vu, p 353 et *Supplenient,* t. n, p. 89-90; Feller, *Biographie universelle,* édit. Pérenne*. 1812. t. vm. p. 262; Richard cl Giraud, *Bibliothèque sacrée,* I. XVI» p. 303-301; *Mercure* de mal 1709, p. 165-108; *Dictionnaire historique dci auteurs ecclésiastiques,* France, 1 vol. In-8% Lyon, 1767, t.m, p. 182; Descs-%nrt*. Le* *siècles littéraires,* 7 vol., I^nrh, 1800-1803, t. iv. p. 321-322; Th. Lcbrclon. *Biographie normande,* 3 vol·, Paris 1836-1861. I. m. p. 60; Fiêrr. *Manuel du bibliographe normand,* 2 sol., Rouen, l8·»0, t. n. p· 291-292; Oursel, Vouer*lle biographie normande,* 2 vol., Pari*. 1886, t. n, p. 218; Ingold, *lissai de bibliographie oratoriennr,* Paris. l88o, p. 107-109, Jovy. *Pascal inédit,* Vitry-'e-ITançois. 1908* p. 359 wq.; Hurler. *Nomenclator,* 3- édit., t. iv, col. 815-816.

J. (,ΑΠΗΕΥΗΕ.

MAUGIS Joseph (1711 1780), naquit à Namur le 20 novembre 1711, lit ses études chez les jésuites ct, à 18 ans, entra comme novice nu couvent des ermites de saint Augustin, à Rovigncs et à Malines; Il étudia la philosophie à Anvers ct la théologie morale â Louvain; ordonné prêtre en 1731, il enseigna la théologie morale â Gand. Bruxelles. Anvers, ct enfin à Louvain. Reçu docteur le 19 novembre 17*15, il devint professeur dc théologie â l'Université de Louvain en 1717. et il occupa celte chaire jusqu'à sa mort, le 22 mars 1780.

Les écrits dc Maugis, ordinairement très courts, ont presque tous pour objet les controverses du temps; Il soutint des discussions théologiques avec le P. Wautycr, jésuite (1705*1772) ct le P. Billuart. dominicain (1685-1757). Il faut citer les *Theses theologica· de pec·catis, de legibus el de gratia, 'I* août 1713, in-8·, Louvain, et les *Theses theologiae de religione ac divini Verbi incarnatione, cum appendice de .gratia per se efficaci ac libertate,* 11 août 17 17. Dans ces deux écrits, Maugis expose la doctrine des augustiniens sur la grâce sulllsante ct la grâce ellicacc, ct il essaie de concilier cette dernière avec la liberté. A ces thèses, le jésuite Wautycr oppose les thèses molinistcs dans *Responsio ad appendicem dr gratia per se efficaci et libertate propugnatam,* 11 juillet 1718; Maugis répliqua par l'écrit intitulé : *Theses theologiae de sacramentis in genere et tribus primis in specie, cum adjuncta refutatione prirtensir responsionis ad appendicem dc gratia per se efficaci et libertate,* 5 juin 1749. Trois années plus tard, le P. Wautycr répondit parles *Theses théologien· de gratia et Ubertate in systemate R, P. Ludo·vici Molina. S J., conciliatis, cum inserta nonnullorum isti systemati non recte oppositorum discretione, el adjuncta ad refutationem Lovanit propugnatam* res-*ponsione,* 11 juillet 1752, in-8·, Louvain. Dans cet écrit, le P. Wautycr veut montrer que la doctrine dc Molina n'est pas nouvelle, mais qu'clle est conforme à celle des Pères, ct en particulier, à celle dc saint Augustin. Les polémiques se poursuivirent encore par de nouveaux écrits : *Theses theologiae de sanctissima Trinital- ct artibus humants, cum appendice ad theses theologicas die IJ-julii 1762 propugnatas,* 8 août 17.52, Louvain. Le P. Wautycr .posta avec quelque vivacité, dans ses *Theses ad ap*' aidicem thesibus Lovanii propugnatis die 8 augusti j 762 annexam,* 25 novembre 1752, Louvain. Dans sa réponse intitulée : *Theses theologicir de gratia per se efficaci et dc libertate,* 20 janvier 1753, Louvain, Maugis montre que scs thèses n'ont rien dc commun avec les erreurs de Galvin ct dc Jnnsénius, ct que le P. Wautycr. en soutenant le contraire, favorise l'hérésie janséniste. A cette accusation, le jésuite réplique de nouveau, *Theses theologica* de gratia ct de libertate ab objectionibus vindicate,* 31 mars 1753, Louvain. Comme désormais la discussion s'envenimait, le cardinal Thomas d'Alsace invita son ami, le P. Maugis, à cesser la polémique; la réponse du Père étant prèle, elle parut avec la lettre du cardinal; *Theses theologicir de peccatis, de legibus, de gratia,* 7 août 1753, in-8·, Louvain Mais un appendice dc cet écrit qui semblait clore les discussions sur la grâce, en souleva sur un sujet nouveau; il s'agit dc la contrition; l'appendice était intitulé : *De circumstantiis intra eamdern speciem notabiliter aggravantibus;* Maugis y soutenait qu'il fallait, en confession, accuser les circonstances notablement aggravantes des fautes. Le P. Wautycr soutint la thèse opposée à laquelle Maugis répondit par une *Dissertatio theologica, in qua examinatur utrum attritio mere servilis sufficiat in sacramento pwnilentia·,* in-8<>, Louvain, 1751 ct par des *Theses de virtutibus theologicis,* in-8·, Louvain. 1754. Le P. Waulyer n'y est pas nommé, mais persuade qu il était attaqué, Il publia les *Theses theologiae*

cum responsionibus ad qunstioncm insertam thesibus I aprilts 17'>l, I.ovanii, in schola augiudintana pro pugnatis, nccnon ad dissertationem theologiam dc sufflctentia attrition(s in sacramento pernltcnllii', in-84, Louvain. 1751. La question débattue était <lc savoir si rattritlon purement servile, née de In seule crainte des châtiments dc Dieu, sufllsah pour recevoir la grâce du sacrement de pénitence. Maugis prétend que lu thèse affirmative n'est pas certaine ct ne peut être suivie en sûreté de conscience : il faut un commencement d'amour de Dieu. La controverse rebondit sur a· nouveau terrain jusqu'en 1761, avec quelques digressions à côté : *Digressio de [idc et de potentia Dei,., tic certitudine sufficientia· attritionis mere servilis...,* sur celte discussion, voir dans le sens Janséniste, les *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 mars 1762, p. 39-10.

Le P. Maugis sc trouva aussi en désaccord avec le P. Billuart qui, en 1751, avait public une *Quxstio thtolbglca de relatione operum ad Deum,* iη-8°, Ypres, 1751. réimprimée â Liège en 1752. Billuart prétendait que. pour que nos actions soient méritoires, il sufllt qu'elles soient rapportées à Dieu virtuellement cl avec une intention implicite. Le P. Maugis soutint, au contraire, que, lorsque nous agissons délibérément, nous devons rapporter nos actions à Dieu ct que, si cette intention fait défaut, il y a péché, bien que l'action. bonne en elle-même,ne soit pas viciée en son fond. Telle est l'opinion que Maugis défendit dans sa *Dissertatio de relatione operum ad Deum,* ln-8% Louvain, 1751, à laquelle Billuart répliqua par *Citerior elucidatio quirstionis de relatione operum ad Deum,* in-12, Louvain, 1751. Mais Maugis reprit scs arguments dans sa *Dissertatio de relatione operum in Deum ab objectionibus vindicata,* jn-8·. Louvain, 1755, ct Billuart répliqua de nouveau dans *Epistola exposlulatoria et apologetica I.udovici Erane... super Dissertationem secundam de relatione operum in Deum,* in-8% Anvers, 1756. Le I\ Maugis répondit encore dans *Vindicia· dissertationis de relatione operum in Deum, adversus larvatum auctorem Epistola· exposlulatoria ct apologetica' sub adseitio nomine Ludovici Erane...,* in-8% Louvain, 1757. Le IL Billuart mourait le 20 janvier 1757 et le combat cessa, faute dc combattants.

Le P. Maugis aborda aussi une question de droit canonique. Jusque vers le milieu du xvm» siècle, les théologiens et les canonistes étaient à peu près unanimes à enseigner que le mariage, même consommé, entre infidèles, est rompu par la conversion au christianisme de l'un des époux, lorsque l'autre persiste dans son infidélité et refuse de cohabiter avec le conjoint converti, ou. lorsque celui-ci. par la cohabitation avec l'époux resté infidèle, peut être exposé a perdre la foi, â entendre outrager son Dieu cl sa religion; c'était le commentaire ordinairement admis du célèbre passage de saint Paul, I Cor., vu. 10-15. Cette thèse commençait ù être attaquée en Allemagne, aux Pays-Bas ct en Prance. Le P. Maugis entreprit de la défendre dans sa *Dissertatio theologico-canonica : Utrum in casu Apostoli, parti conversa· liberum sil ad secunda vota transire?* in-8·, Louvain. 1770. Jossc Le Plat, professeur de droit canonique ù l'i'niverslté dc Louvain, attaqua la thèse du P. Maugis qui répliqua par *Prosecutio dissertationis theologico-canonica· : Virum in casu Apostoli?* in-8·, Louvain, 1771; Le Plat répondit et soutint que les *Eausses-Décrétales* étaient l'origine de l'opinion commune des théologiens, touchant la dissolution du mariage d'un infidèle converti. *Nouvelles ecclésiastiques* du 21 août 1779. P 134-136.

Le P. Maugis laissa quelques autres écrits qui soulevèrent encore des polémiques, mais beaucoup moins graves : *Quirstiu quodlibetica ; I Irum in effectu peccati mortalis existent possit aliquem actum supernaluralcm exercere?* in-8·, Louvain, 1761 et l'opinion dc Maugis fut attaquée par Pierre Dens, dans des *Animadversiones,* in-8·, Louvain, 1761, auxquelles Maugis répliqua par une *Desponsio ad Animadversiones,* in-8·, Louvain. 1764.

Biographie nationale dr Belgique, t, xjv, col. 88-95; Galliot, *Histoire de la ville et province de Namur,* t. îv, p. 351, *Dictionnaire des Pays-Bas,* t. u. p. 67; Rrtistenw, *Anateeles pour servir a l'hisloirr ecclésiastique de la Belgique,* II* *6ric, t. si, p. 297-311; Somnwrvogri. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* art. *Wautger,* t. vin, col. 1006-1010; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., t. v, cnl. 242-243.

J. CAIIREYRf.

MAUGUIN Gilbert, parlementaire français (11674).— Cc conseiller du roi, président de la cour des monnaies, intéresse la théologie par une importante publication relative à la controverse prédestinatienne du IX· siècle: *Veterum scriptorum qui IX sscculo de praedestinatione e/ gratia scripserunt, opera et fragmenta plurima nunc primum in lucem edita,* 2 vol. in-4% Paris, 1650. L'ouvrage renferme deux collections de textes, dont la première sc rapporte a la prédestination seule (t. 1), la seconde à la prédestination, la grâce, la volonté divine, la mort du Christ (t. n). On trouve 1Λ réunies : les deux confessions de Gottschalk, des lettres de Haban Maur et dc Loup dc Ferrières, les traités *De praedestinatione* de Batramnc de Corbie, de Scot Érigène, dc Prudence, de I lorus, etc. Viennent ensuite, dans le t. n, sous une nouvelle pagination, une histoire résumée de la controverse, et deux longues dissertations de Gilbert Mauguin. La première dissertation est une réponse a l'ouvrage de Jacques tssher *(Usserius),* évêque anglican d'Armagh, *Gottescalci ct predestination* controversia ab co motu: historia,* 1631. Selon cc dernier, Gottschalk * abusant de l'obscurité de la question, oppose docteurs â docteurs. Pères à Pères, conciles â conciles, au grand mépris de l'Église »; Mauguin veut exposer sincèrement la controverse, mais il soutient une thèse toute nouvelle, celle de l'innocence de Gottschalk, qui aurait été victime de la violence et de la tyrannie d'Ilincmar. La seconde dissertation est dirigée contre le P. Sirmond, S. J., qui. dans son *Historia prndestiniana,* avait pris le contre-pied de Mauguin. Celui-ci reprenant point par point les assertions de son adversaire, s'efforce de les réfuter en alléguant la mauvaise foi d'Ilincmar, el en soutenant que les décrets du concile de Savonnières ont été approuvés par le pape Nicolas I,r.

Feller-Pérennês. *Dictionnaire historique,* t. vm, 1834. p. 264; Hœlcr, *Nouvelle biographie générale,* t. xxxn. col. 354-355; Hurler, *Nomenclator,* 3· edit., t. ь. col. 157; *Dictionnaire des livres jansénistes,* t. IV, p. 214.

E. \Axstiexm nom:.

MAULTROT Gabriel-Nicolas (1711-1803). naquit à Paris le 3 janvier 1714 et fut reçu avocat nu Parlement en 1733. Il s'appliqua surtout à l'étude du droit canonique, ct fut tout dévoué au parti janséniste en faveur duquel il publia un très grand nombre d écrits. Dans la plupart de scs ouvrages. Maultrot vise à rabaisser les prérogatives de l'épiscopat et il encourage les révoltes el l'opposition du clergé de I Tance contre le siège dc Home. Cependant les excès de la dévolution lui ouvrirent les yeux : cet avocat zélé des droits des curés contre leurs évêques, devint tout à coup un ardent défenseur des droits dc l'épiscopat et dc l'Église; scs derniers travaux, en cllel, sont consacrés à la defense dc l'Église contre les empiétements du pouvoir civil, el. pour cette tâche, il s'associa â l'avocat Jablncau. Dans de nombreuses brochures. il attaqua la Constitution civile du clergé. Aussi il vil confisquer scs biens el il supporta sa misère avec beaucoup de courage. Il mourut le 12 mars 1803.

Les écrits de Maultrot sont très nombreux, ct, malgré la longue énumération que nous allons faire, nous ne sommes pas sûr de les indiquer tous, d'autant que beaucoup d'entre eux ont paru sous le voile de l'anonymat. Les *Nouvelles ecclésiastiques* des 10-24 mai 1803 p' 40-11, donnent celle liste qui comprend 36 titres. Presque tous sc rapportent nu droit canonique et indirectement a In théologie proprement dite. Nous les citerons par ordre de date : *Mémoire sur le refus de .'cerements à la mort qu'on /ait a ceux qui n'acceptent pas la Constitution et une addition concernant les billets de confession,* in-12, s. !.. I75o. I ne note manuscrite (Bibliothèque nationale, Ld* 2337) attribue cet écrit â l'abbé Guéret. — *Apologie des jugements rendus par les tribunaux séculiers en France contre le schisme, dans laquelle on établit :* 1· *l'injustice et l'irrégularité des refus de sacrements, de sépultures et des autres peines qu'on prononce contre ceux qui ne sont pas soumis à la Constitution Unigenitus;* 2· *la compétence des juges talcs pour s'opposer à tous ces actes de schismes,* 2 vol. in-12. en France, 1752 ct 3 vol. in-12. s. l.. 1752 ct 1753. La première partte de l'ouvrage est de Mey el l'ouvrage tout entier fut condamné par un bref de Benoit XIV, 20 novembre 1752. —*Dissertation sur la notoriété requise pour autoriser la correction publique des pécheurs scandaleux et tes refus de sacrements,* in-12. s. !.. 1756, œuvre de Maultrot d'après une note de Van de Prael (1 ibliothèquc nationale, Ld· 2760). — *Essai sur lu tolérance chrétienne,* in-8·, 1760. composé en collaboration avec Jacques Tailhié et mis a l'index le 8 mai 1761; c'est le meme écrit qui a pour titre : *Question sur ta tolérance où l'on examine si les maximes sur la persécution ne sont pas contraires au droit des gens, à la religion, à la morale, à l'in·térét des souverains et du clergé,* in-8·, Genève. 1758, mis A l'index le 5 mars 1759. — *Maximes du droit public français.* 2 vol. in-12, 1772. 2 vol. in-i· et 6 vol. in-12. Amsterdam. 1775. Ces maximes sont tirées des *Capitulaires,* des *Ordonnances* du royaume et des autres monuments de l'histoire de France, et les dernières éditions ont été faites en partie par Mey et Blonde. *Consultation pour les curés du diocèse de Lisieux contre un mandement de leur évêque,* in-12. 1772.— *Dissertation sur le Formulaire dans laquelle on établit qu'il est irrégulier, abusif, mutile, dangereux et que ta signature n'en est ordonnée par aucune loi qui soit actuellement en vigueur dans le royaume,* in-12, l'trechl, 1775. — *Les droits de la puissance temporelle défendus contre la seconde partie des Actes ile l'*Assemblée du clergé de 1750, concernant ta religion,* in-12. 1777; attaque très vive contre le clergé. — *Mémoires sur la nature et l'autorité des assemblées du clergé de France,* in-12, 1777. — *Mémoire à consulter et consultation pour le diocèse de Senez, au sujet du projet de. translation de l'évêché et du chapitre de Seriez ù Digne,* 27 janvier 1778, in· 1·. — *L'institution divine des cures et leur droit au gouvernement général de T Église.* 2 vol. in-12.1778. — *Dissertation canonique et historique sur l'autorité du Saint-Siège.* Get écrit avait été composé par Duhamel, chanoine de Scignelny, mort le 22 mars 1769; il fut publié par Maultrot, in-12. Ulrechl, 1779. — *Le droit des prêtres dans le synode ou le concile diocésain,* in-12, 1779. Maultrot reprit ses thèses dans la *Défense du droit des prêtres dans le synode contre les Conférences d Angers,* in-12. 1789. — *Les droits du second ordre défendus contre les apologistes de la domination épiscopale.in-12,*1779 — *Les prêtres juges de la foi,* ou *Réfutation des Mémoires dogmatiques et historiques de l'abbé Corgne touchant tes juges de la foi,* 2 vol. in-12. 1780. — *Les prêtres juges dans les conciles avec les évêques,* ou *fiéfutation du Traité des conciles de l'abbé Ladoocat,* 3 vol. in-12. 1780. — *Dissertation sur les interdits arbitraires de la célébration de la Messe aux prêtres qui ne sont pas du diocèse,* in-12. 1781. — *Dissertation sur l'approbation des prédicateurs,* contre l'abbé Corgne, 2 vol. sii-12, 1782. —*Dissertation sur l'approbation des confesieurs,* in-12. 1781, pour compléter un autre travail. — *L'approbation des confesseurs introduite par le Concile de Trente.* 2 vol. in-12, 1783. - - *Eramen du décret du Concile de Trente sur l'approbation des confesseurs,* 2 vol. in-12. 1781. — *Juridiction ordinaire et immédiate sur les paroisses,* 2 vol. in-12. 1781; cette Juridiction appartient au curé pour Imites les fonctions qui ne sont pas proprement épiscopales.- *Traité des cas réservés au pape,* 2 vol. iη-12, 1785. *Traité des cas réservés aux évêques,* 2 vol. in-12, 1786. *Traité de la confession des moniales, 2* vol. in-12, 1786. r- *Défense du second ordre contre les Conférences d'Angers,* 3 vol. in-12, 1787. — *Consultation sur l'emploi de l'argent en effets royaux payables à terme,* in-12. 1787. — *L'usure considérée relativement au droit naturel,* I vol. in-12, 1787, en collaboration avec Jabincau. – - *Examen des décrets du Concile dr Trente et de ta juridiction française sur le mariage,* 2 vol. in-12, 1788.— *Véritable nature du mariage,* 2 vol. in-12, 1788; les princes ont le droit exclusif d'apporter des empêchements dirimants. — *Examen des principes du Pastoral de Pans* sur le sacrement de l'ordre; sur le ministre du sacrement de pénitence cl son pouvoir; sur les censures et les cas réservés; sur le sacrement de mariage; sur les dispenses de mariage; *Nourri examen des principes du Pastoral dr Paris* sur le sacrement de mariage, ct récit sur la dispute qui subsista entre les Cours de Home et de Naples sur les questions matrimoniales. Tous ces divers écrits ont paru en !788-1789et les six brochures forment 2 vol. in-12.— *Dissertation sur les dispenses' matrimoniales,* in-12, 1789.— *Origine el étendue de la puissance temporelle suivant les I.ivres saints ct la tradition,* 3 vol. in-12, 1789· 1790.

C'est â partir de ce moment que Maultrot aperçoit les conséquences désastreuses de ses thèses sur la constitution de l'Eglisc, cl il réagit vivement contre les prétentions des tenants de la Dévolution; tous ses écrits désormais seront dirigés plus ou moins directement contre la Constitution civile du elergé. L'A/ni *de la religion et du roi* du 30 août 1820, t. xxv, p. 81-93, dans un article intitulé : *Controverse sur la constitution civile du clergé,* cite un très grand nombre d écrits el montre le rôle de Maultrot dans celle polémique.Celui-ci publia en particulier les ouvrages suivants : *Lettre à M. Faure sur sa Consultation du 27 mai 1790,* in-8·, 1790; Maultrot proteste contre celle Consultation dans laquelle Faure, partisan de la Constitution civile, avait soutenu le droit de rassemblée législative à erigeret A supprimer des évêchés. — *Lettre à un ami sur l'opinion de M. Treilhard relativement à l'organisation du clergé,* in-8·, 1790. suivie de deux autres lettres. — *Lettre à M. J.* (Jabincau) *sur l'écrit intitulé : Opinion de M. Camus dans la séance du 31 mai 1790, sur le système d'organisation du clergé proposé pur le Comité ecclesiastique.* — *Défense île Eicher* ou *Iléfutation d'un ouvrage intitulé : Découverte importante sur le vrai système de la constitution du clergé,* 1790, in-8·. *Nouvelles ecclésiastiques* du 1-8 mars 1791, p. 34-40 cl du 3 mai 1791. p. 69-72. · – *Observations sur le projet de supprimer en France un grand nombre d'évêchés,* in-8·, 1791. — *Véritable idée du schisme contre les faux principes de Camus et des pasteurs constitutionnels,* in-8·. 1791; Maultrot déclare qu'il ne fait qu'exposer les principes de saint Cyprien. — *Défense de la véritable idée du schisme contre l'auteur des anciennes Nombelles ecclésiastiques,* in-8% 1791. Sur *La véritable idée du schisme, voir Nouvelles ecclésiastiques* du 13 décembre 1791. p. 179-200. — *Lettre à un ami sur le rapport fait par M. Martineau sur la Constitution du clergé* in-8·, 1791. — *Preuves de l'incompétence de ta puis-*

tance temporelle dans l'établissement de la constitution civile du clergé, tirées de quelques Condies des cinq premiers siècles, in-8·. ⅃791. — *Nouvelles preuves de ^Incompétence de lu puissance temporelle,* in-8·, 1791. — *Consultation sur la compétence de la puissance ttmporellc relativement à l'érection cl à la suppression des sièges épiscopaux.* In-8*. 1791. *L'indépendance il· la puissance spirituelle défendue contre un écrit intitulé : Préservatif contre le schisme* ou *Questions relatives au décret du 27 novembre 1700,* in-8·, 1791 (contre 1.arrière). Sur le *Préservatif contre te schisme,* voir les *Nouvelles ecclésiastiques,* dex 17, 21, 31 niai 1791. P- 77-88; .sur *La suite du Préservait/, ibid.,* 5-19 mars 1792, p. 37-15. — *Péplique h M. Charrier de La Roche sur le décret du 13 avril 1790,* in-8*. 1791. — *Quatre lettres à M. Charrier dr La Hoche, auteur des Questions sur les aflaires présentes,* in-8-, 1791. — *Preuve de l'intrusion des pasteurs constitutionnels.* in-8·, 1791. — *Histoire de saint Ignace patriarche de Constantinople, et de Photius. usurpateur dr son siège, où l'on voit le sort qui attend les intrus et la conduite qu'on doit tenir à leur égard,* in-8·, 1791. — *Histoire du schisme de l'Églisc d'Antioche,* in-8·, 1791. — *Ezplicalion du canon ⅄17/ du concile de Chalcédoinequi fait le principal point d'appui de la Constitution civile du clergé,* in-8·, 1791. — *Éclaircissement d'un fail tiré de saint Chrysostome,* in-8·, 1791.— *Examen de l'écrit intitulé : ultimatum ά Mgr l'évéque de Nancy.* in-8·. 1791; cet *ultimatum* était l'œuvre d'un avocat qui avait voulu réfuter l'écrit de M. de la bare. évêque de Nancy : *Quelle est la compétence de l'assemblée nationale sur les malilres ecclésiastiques ct religieuses? — Examen des principes sur le schisme posés par M. Larrièrc et Nouvelle dé/ense de la véritable idée du schisme,* in-8·, 1792. — *Eramen des principes de l'intrusion posés par M. Larrière dans la Suite du Préservatif,* in-12, 1792. — *L'autorité de l'Églisc ct des ministres défendue contre l'ouvrage de M. Larrièrc intitulé : Suite du Préservatif contre le schisme* ou *Nouveau développement des principes qui y sont établis,* in-8·, 1792. I.arrière écrivit, les 29 nui. 18 juillet et 5 avril 1792, trois lettres aux *Nouvelles ecclésiastiques.* 2 juillet 1792. p. 105-108, 2(1 avril, p. 133-136, ct 10 septembre, p. 145-1 18. — *Les vrais principes de Γ Église, de la morale et de la raison sur la Constitution du clergé, renversés par les faux évéques dei départements, membres de P Assemblée nationale, prétendue Constituante,* in-8·, 1792. — *Mémoires pour servir à l'histoire de la Constitution civile du clergé,* depuis le 6 janvier 1792 jusqu'au 1 août de la même année, avec la collaboration des abbés Jabincau el Blonde. Après la mort de Jabincau, Maultrot continua, avec Blonde, la publication des *Nouvelles ecclésiastiques,ou Mémoires pour servir à l'histoire de la Constitution civile du clergé.*

On attribue ordinairement à Maultrot la *Consultation des 12 avocats du Parlement de Paris,* I*r février 1770, en faveur de l'Églisc <1'1 trcchl, imprimée pour la première fois en 1786 et réimprimée en 1791 ; elle est dirigée contre · l'oppression de la cour romaine cl on y établit la nature ct l'origine de la réserve faite au pape de la confirmation des évêques, de la concession des dispenses. On y démontre que les évêques peuvent et doivent exercer tous ccs droits par leur caractère cl en vertu de l'institution de Jésus-Christ, dans tous les cas où les besoins de l'Eglisc l'exigent >, in-8·, Paris, 1791, voir *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 septembre 1791, p. 154-155.

Michnud, *Riographir universelle,* t. xxvn, p. 311-311; Holer. *Nouvelle biographie générale,* t. xxxiv, col. 363-361; Qucrnnl, *La France littéraire,* t, v, p. 637-640; Feller, *Biographie universelle,* édit. Pêrtnnêt, 1842, t. vm, p. 264-265; Chandon cl Dclnndlnc, *Dictionnaire universel, historique.critique ct bibliographique,* 5· édit., 1850, t. xi, p. 319-321 ; *Nouvelles ecclésiastiques* de* 10 et 24 mai 1803, p. 33-41; *Annales de la religion,* t, XM. p. 342-549 (notice et catalogue de *rs ouvrage*); Drxcssart*, *Iss siècles liftéraircs,* t !v, p. 321-325; *Encgetopédie des sciences religieuses,* t. IX, p. 11-15; Mon Séché, /xs *derniers jansénistes depuis la ruine tir PorPlloyal, 171O-IS70,*3 vol. in-8·, Pari*. 1891, t. I, p. 93-98; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours,* 2 vol. In-8·, Pari*, 1922, t. n, p. 162; Hurler, *Nomenclator.* 3· édit., t. v, col. 791-792.

J. Cahr eybc.

MAUPERTUY (Jean-Baptist· Drouet de) ecclésiastique français (1650-1736). — Ne û Paris en 1650, il eut une jeunesse passablement dissipée; vers la quarantaine il se convertit subitement, renonça au monde ct, après avoir passé quelques années au séminaire, il sc retira, simple clerc, a l'abbaye de Sept-Fonts en Berry', puis, à partir de 1702, en une autre solitude de la même région. Appelé à Vienne par Armand de Mont morin, il reçut de lui les ordres sacrés; â la mort de cet archevêque, 1713, il rentra à Paris, puis sc retira Λ Saint-(iermain-en-Layc où il mourut en 1736. Son oeuvre imprimée est considérable et intéresse, au moins partiellement, le théologien. Elle comporte d'abord des traductions soit d'ouvrages anciens : I. I des *Institutions divines* de Lactance; *Traité de la Providence* et *Traité de Γaumône (Adv. avarit. libri IV)* de Salvien; *Histoire des Goths* de Jornandès; *Actes des martyrs* de Kuinart; soit d'ouvrages modernes : *Traité sur le choix d'une religion* de Lessius; *Pratique des exercices spirituels* de saint Ignace; *Euphormion* de Jean Barclay. Ensuite des œuvres d'histojre religieuse : *Histoire de la réforme de l'abbaye de Sept-Fonts,* Paris, 1702, dont l'abbé de Sept-Fonts, Eustachc de Beaufort, attaqua publiquement l'exactitude; *Histoire de la sainte Église de Vienne,* Lyon. 1708; *\ ie du frère Arsène de Janson, religieux de la Trappe, connu dans le siècle sous le nom de comte de Hosemberg,* Avignon, 1711. De nombreux ouvrages de piété ct d'édification : *Sentiments d'un chrétien touché d'un véritable amour de Dieu,* Paris. 1702, et nombreuses éditions ultérieures; *Prières pour le temps de Γaffliction et des calamités publiques.* Vienne. 1709; *De la vénération rendue aux reliques des saints.* Avignon, 1712; *Des confréries érigées en l'honneur des saints,* Avignon. 1714; *Le commerce dangereux entre les deux sexes,* Bruxelles, 1715; *La femme faible où l'on représente les dangers auxquels elle s'expose par un commerce fréquent et assidu des hommes.* Bruxelles, 1715.

Moréri. M *grand Dictionnaire,* édit, de 1755, nu mot *Mauptrtiw,* Fcllcr-Pércnnês, *biographie universelle,* nu mot *.Mauperlug;* Hurter, *Nomenclator,* 3' édit., t. iv, col. 1232.

É. Amann.

MAUR DE L'ENFANT JÉSUS, dans le siècle Le Man. natif de Manceau (France), embrassa la réforme carmélitaine de Touraine et ill profession le 22 février 1631. Il fut adjoint au P. Marc de la Nativité, chargé par le chapitre provincial de Poitiers (1647) de la rédaction des *Directoires,* livres devant servir à Information des jeunes religieux de lu réforme. En 1650, le P. Maur prit pari au chapitre provincial de la province de Gascogne comme assistant du P. Avert an de Saint-Jean, commissaire général; il y fut élu maître des novices du couvent de Bordeaux. Desenu à son tour commissaire général, par délégation, il présida le chapitre provincial de Bordeaux de 1653 et y fut élu prieur du couvent de cette ville, charge qu'il remplit à trois reprises. Deux ans plus tard, en vertu d'un compromis avec les membres du chapitre provincial, le commissaire général. le P. Matthieu de Saint-Jean, le nomma provincial. Il remplit cette charge aussi par trois fois. Cc ne fut qu'après celte résidence prolongée dans la province

dr Gascogne, que les supérieurs de Touraine consentirent enfin, le p» mai 1665, Λ son affiliation définitive A cette province, il mourut au couvent dc Bordeaux, le 19 avril 1690. Par son zélé ardent, il contribua beaucoup à intensifier le véritable esprit de la réforme dc Touraine, d'abord dans la province de Touraine inc me· puis, pendant la plus grande partie dr sn vie, dans la province dc Gascogne Il fut un véritable exemple dc toutes les vertus; il aima particuliérement la solitude ct l'oraison. Résidant à l'ermitage de LOrmont, près dc Bordeaux, il consacrait à la prière souvent jusqu'à sept heures par Jour. Aussi Dieu le combla-t-il de scs faveurs; il fut favorise, entre autres, du don dc prophétie. On lui doit divers traités iscético-mystiques. L'auteur ne s'y occupe guère des faveurs extraordinaires, mais tend surtout â guider les Ames dans les dis erses étapes dc la vie spirituelle et mystique au moyen de la mortification, dc l'abnégation et de la mort continuelles. Il se montre admirablement pénétré dc la doctrine du rien · de saiut Jean de la Croix, c'est-à-dire dc la mort complète A soi-même ct à tout ce qui n'est point Dieu. On connaît do lui : L *La crèche de t'En/ant Jésus.* Bordeaux, in 12; 2. *Le Royaume intérieur de Jésus Christ dans tes âmes divisé en trois parties,* Paris. 1664. in-12; 3. *L'entrée à ta Dioine Sagesse, comprise en plusieurs traitiez spirituels, qui contiennent les secrets de la théologie my< tique, à savoir ; a) Les Irais portes du Palais de la Divine Sapience; b) La montée sprituelle contenant huit degrez;* r) *L'exposition des communications divines, dans les estais ct degrez de la vie mystique et spirituelle; d) Ie Sanctuaire de la Divine Sapience,* dans lequel sont compris les plus profonds secrets de la vie spirituelle; e) *Théologie chrestienne et mystique.* O recueil eut beaucoup d'éditions; la P· parut à Bordeaux, 1652. in-12; le P. Pascal du Saint-Sacrement. C D., en a commencé une nouvelle édition à Louvain, 1921, ī vol. in-12; I et 5. *Rflierions sur la vie dr Notre Seigneur* et *Truité dc lu fidélité dc Tâmr à son Dieu* parurent à la fin dc l'ouvrage précédent, édition dc Paris, 1672 et éditions suivantes.

Daniel dc la V. M., *Spéculum carmclilanum,* Anvers, 1680, t. n, p. 1093, n. 3851; Cosine de Villiers, *Bibliotheca carmclitana,* Orléans, 1752, t. u. col. 126 127, n. 127; P.Pascal du S.-Sacrrnicnt,C. D., *L*Entrée ‹ ta DIvinesagr tse,* Louvnln. 1921, t. i, p. 5 sq.

P. Anastase ei. Saint-Pape.

MAURICE GAMBARINI, dc La Morra d'Asti. en Piémont, f.ère mineur capucin dc la province de Gènes, avait revêtu l'habit religieux en 1576. Nommé professeur dc théologie, il suivait dans son enseignement, conformément A l'usage de son ordre, les *Commentaires* de saint Bonaventure sur les *Sentences,* et sa réputation comme lecteur n'avait point tardé à franchir les limites de sa province. Le duc de Savoie aVant. en 1595. demandé des capucins pour 1rs opposer aux hérétiques qui faisaient des progrès dans ses Etats, le P. Maurice était un de ceux qu'on lui accordait. Il s'y employait avec zèle ct succès dans h-s environs dc Pignero), quand une grave maladie, causée peut-être par les fatigues de celte vie dc missionnaire, le contraignit au repos. Vers cette époque le cardinal dc Sainte-Séverine, protecteur dc l'ordre des capucins, jetait les yeux sur l'ancien lecteur dc Gênes pour continuer la *Summa theologica S. Ronavcntunr,* «font son confrère le P. Trigoso(t 1593) n'avait publié que le premier volume. Peu après toutefois, octobre 1600. cédant aux instances qui lui venaient de la Savoie, il désignait le P. .Maurice comme supérieur des missionnaires de la Sainte-Maison de Notre-Dame de Compassion â Thonon Les pouvoirs très étendus qu'il recevait alors mentionnent avec éloge ses travaux précédents dans les vallées du Piémont. Le docte et vaillant missionnaire « le bon P. Maurice », comme l'appelait saint François dr Sales (Lettre, cccxxvn 16 janvier 1606, Annecy, 1904, t. xn/.p. 127). mourut A Suint-Julien en Genevois, h· 25 septembre 1613. Le P. Maurice était un fort savant théologien, écrit l'historien des missions de Savoie. Il fit imprimer un *traité des pointa de controverse,* l'un 1599. que Mgr l'archevêque dc Turin lui ordonna de composer. Ce livre fut si fort estimé des théologiens, el singulière meut du H. P. Inquisiteur général, que son Altesu· Ben ale oidonna de le faire voir au Pape Clément \ 111, qui l'approuva apres l'avoir fait examiner aux cardinaux d'Ascoli (Berner!) et Ilellaimin » Par un privilège du 2 juillet 1601, le duc de Savoie en réservait l'impression pour dix ans à Jean Dominique Torino, libraire â Turin, qui le faisait paraître cette mime année cl en 1607. Le bibliographe Kossotlo en donne ce titre, que nous n'avons pu contrôler : *Cutechismo, d vera dotlrina Christiana e catholica, con il modo di /ruttuosamente occuparsi nelli ordinarii esercitü di religione chrit· lana, quali sida tient la sauta Chiesa Romana, per exsere veramente catholica et apostolica.* Il ajoute cet éloge : c'est un ouvrage que l'on peut à bon droit appeler l'antidote des catéchismes pestilentiels dc Genève et des calvinistes. En cinq parties l'auteur traitait des articles dc la vraie foi. des sacrements, delà célébration des fêles, de l'invocation et de l'intercession des saints, ct des textes de ('Écriture faussement employés par les novateurs. Quant aux *Commentaria in quatuor libros Sententiarum S. I). S. Ronavcntunr,* datés de 1595. ils furent longtemps conservés au couvent de l'hnniaculée-Conccplion A Gênes.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. F, M, copuccinorum,* Venise, 1717; Bovcrius. *Annales O. M. capuccinorum,* t. u. p. 982» Lyon, 1639 ct Silvestre de Milan, *Appendix ad tomum III Annalium,* Milan, 1737; *Bullarium O. M. capuccinorum,* t. v, p. 133, Rome, 1718; Chnrle» de Genève, *Histoire des missions des PP. Capucin» de Savout.* Chambéry, 1867; Eugène de Bcllrvaux, *Sécrologc (t noirs biographique» des / m. capucins de la prou, de Savoie,* Chambéry, 1902; Ferrer! Mathias de Cavaliermaggiorc. *Rationarium chronographicum missionis evangetlcie a capuccinis signanter m Cailla cisalpina extreilir,* Turin, 1659; F.-X. Mollino, *I capuccini genovesi,* L *Sate biograflche.* Gênes, 1912, m. *Nccrologlo, ibid.,* 1921; Hoch dc Cesinnlc, *Stona délie missioni del cappucclni,* t.i, c. v, Paris, 1867; Rossotto. *Syllabus scriptorum Pidemontil,* V|(indo\i, 1667.

P. Édovako d'Alençon.

MAURICE DU PORT (O'FIHELY)naquit en 1460, selon les uns à Clonfcrt, selon les autres à Baltimore dans le comté de Cork, Irlande. Après son entrée dans l'ordre de saint François, il étudia A i'l nivenitê d'Oxfmd. En I 188, le chapitre dc Crémone le nomma régent du *studium generale* de Milan; trois ans après, en 1191, il devenait professeur A ΓI 'niversité de Padoue où l'école de Duns Scot Initiait alors d'un vif éclat. Dans le *Holutus dominorum artistarum* dc l'année 1500, Maurice du Port est mentionné comme titulaire de la chaire dc théologie scotiste. A. Favoro. *Lo Studio di Padova nei diarii di Marino Sanato,* dans le *.\umrn Archivio Veneto,* nouv série, n. 71-72. 1918.1 xxxvi.p 75. Le 22 février 1501, Pierre Barozi, évêque de Padoue. intercédant en sa faveur auprès dc la Seigneurie de la ville, en faisait un grand éloge : *Homo doctissimo et exercitatissimo, il quale, a pidicio mio, non ha atcune pare in Italia, cavando tora Ii reverendi maistri Antonio Trombeta et Gratia.* Favoro, *loc. cit.,* p. 82-83. Provincial d'Irlande, Maurice du Port dénonça vigoureusement au chapitre célébîé fi Borne en 1596 le ministre gênerai de l'ordre, Égide Delflni et provoqua sa démission. Wadding, *Annat's Ordinis Minorurn,* an. 1506, η. I. La même année, le 2G juin, Jules II le nomma à l'archevêché

dr Tuain en Irlande et le sacra lui-mime à Rome Wadding, *ibid.,* an. 1510, n. 15. Maurice du Port ne prit pas Immédiatement possession tic son siège, niais drineurn en Italie. Le 29 mars 1512. il était «le pas sage a Padoue. Favoro. *loc. rit.,* p. 92. La même année il assista au V· conci'e œcuménique du Lntrnn et signales *Actes* des deux premières sessions. Peu après il partit pour l'Irlande et mourut i Galway, le 21 juin 1513 selon W adding, le 25 mars d'après I.uhrl, *Hic· rurchia catholica medii /mi,* Munster, 1910, t m, P 311».

Maurice du Port fut un 1res actif disciple de buns Scot. Il écrivit plusieurs commentaires sur les ouvrages du maître franciscain : *Annotaitones in quvesiione* mdaphysicales Scoti,* Venise, 1 197; *Expositio in qua s- tionrs mctaphysiculcs Scott,* Venise, H97; *Erpoxilto in questiones dialecticas Scoti,* Venise. 1505. Il édita en outre plusieurs ouvrages importants de Duns Scot ct dc scs disciples Immédiats: *(imrstioncs Scoti m Aleta- phijiicam Aristotelis, Ejusdem de primo principio trac- tatus atque theoremala,* \ enise, 1 197; *(Jutesttones Scoti super universalibus Porphtjrii ct Aristotelis praedica- mentis et perihermrneias ac elenchorum nccnon discipuli ejus Antonii Andrea· super libra sex principiorum Gilberti Porretant,* Venise, 1500; *Expos dio Antonii Andreir in Melapht/sicam Aristotelis,* Venise» 1501 ; *Libri / V Seni. scripti Oxonienxis I), Scoti,* Venise, 1506. Ces diverses éditions ne sont pas sans mérite. Maurice du Port a été tenu en grande estime par les théologiens de son temps. Eck. *De prirdeslinatione,* s. !.. 1513, cent. L n 35. La douceur de son caractère lui a valu le litre honorifique de *flos mundi.* W adding. *Annales,* an. 1510, n. 15.

I ranchinl, (). M. Conv.. *Hibtiosofia e memorie letterarie dtgti icrittori /ranctscaitl conocnluali,* Modéne, 1693. p. 15l ; Jean de S. Antoine, *Ihbliolheca universa /ranciscana,* Madrid, 1732, t. u, p. 357-358; Little. *The Grey Friars (η Orprd,* Oxford, 1892, p. 267-268; D'Alton, *Ai.* O* *Fihtly,* art. dc la *Catholic Encyctopcrdia,* 1911, t. xi. p. 221; Sba- nlca, *Supplementum ad Scriptores,* édit. Mardccchln. Home, 1921, t. Π, p. 212-213.

E. Loncphé

MAORISTES. De l'avis de tous les érudits, la Congrégation de Saint-Maur, de l'ordre de saint Benoit n. pendant plus de cent cinquante ans, rendu des sendees signalés dans le domaine des sciences sacrées et profanes. Étendue, variée et féconde, sui- vant les expressions de Ch. Langlois, l'activité des Maurislcs mérite d'être relevée dans ce *Dictionnaire,* où les plus marquants d'entre eux ont eu déjà ou auront dans la suite, une notice spéciale. Ce qu'il importe dc faire ressortir ici, au risque de quelques répétitions, ce sont les résultats d'ensemble, obte- nus par un travail intellectuel dont l'organisation fut dotons points excellente, qu'il s'agit d'aller explorer les archives des bibliothèques en France ou à l'étran- ger, dc mettre ensuite en œuvre les copies et les notes recueillies, dc publier en lin des traités d'érudition ou des collections de textes précieux. L'œuvre pourtant ne se réalisa pas sans des difllcultés qui en rehaussent le mérite : les obstacles vinrent des querelles religieuses de l'époque auxquelles bon nombre dc maurislcs furent mêlés, et parfois aussi du défaut d'entente par- faite pour l'exécution des travaux. Il est curieux d'en- tendre un dom dc Sainte Marthe se plaindre du déclin des éludes au moment même où un Mabillon, un Montfaucon et tant d'autres avec eux étaient dans toute l'ardeur du travail. Il n'en reste pas moins établi qu'aucune compagnie religieuse, aucun groupe- ment dc savants n'a égalé la Congrégation dc Saint- Maur. ne peut même se vanter dc l'avoir suivie à une assez longue distance. A l'heure actuelle, beaucoup d'érudits trouvent à s'instruire el se documenter dans les manuscrits des maurislcs, sauvés du pillage dc la Révolution, ct conservés dans les bibliothèques de Paris ou dc la province.

Avant dc dire ce que furent les travaux des mau- rislcs nous donnerons : I. I n aperçu historique sur la Congrégation de Saint-Maur; IL L'exposé du jan- sénisme au sein dc lu Congrégation (col. fil); III. Une description de la formation des religieux el de l'or- ganisation du travail intellectuel (col. 117); IV. Les travaux des maurislcs (col. 123).

L Aperçu historique sur la Congrégation de Saint-Maur. – La Congrégation bénédictine de Saint-Maur lire son origine de celle dc Saint-Vanne à Verdun, où dom Didier de la Cour, profès dc 1575, avait opéré une reforme en 1600;unie à la commu- nauté de Moycnmoullcr en 1601, celle dc Verdun forma une congrégation à laquelle une bulle dc Clé- ment VIII en 1601, donna l'existence canonique sous le nom des Saints-Vannect-Hydulphe. En peu d'an- nées la nouvelle congrégation groupa plus dc qua- rante monastères. Plusieurs maisons de France vou- lurent s'y agréger, entre autres Saint-Augustin de Limoges, Saint-Junicn de Noaillé, SaInt-Faron de Meaux; mais comme la Lorraine n'appartenait pas à la France, il y cul des difllcultés ct l'on résolut d'éri- ger en I'rance une autre congrégation. L'instrument dont sc servit la Providence pour l'exécution de cc dessein fut un jeune religieux dc l'ordre de Cluny, dom Laurent Renard (ou Besnard) alors prieur du Collège de Cluny à Paris, cl docteur rn Sorbonne. Ayant trouvé son prieuré dans un état déplorable, il demanda ct obtint des religieux lorrains pour son collège. Parmi ceux-ci sc distinguaient dom Athanase dc Mongin et dom Colomban Regnier. Au chapitre général de Saint-Mansuy a Toul. en 1618, la demande des Français fut agréée par les'Lorrains, dom Laurent Renard fut désigné pour faire les demarches néces- saires, ct, dès le mois d'août, il obtenait de Louis XIII des lettres patentes; les bénédictins réformés français purent tenir leur premier chapitre au couvent des Blancs-Manteaux : on nomma dom Martin Tesnière président de la Congrégation de Saint-Maur. Dom Laurent Renard, un de scs assistants, ne larda pas à mourir (1620). Peu de temps après, arrivait du Lan- guedoc à Paris dom Tarrisse, désireux d'établir la réforme bénédictine dans les couvents dc sa région : né à Ccsscnon dans l'Hérault, en 1575,11 avait «l'abord appartenu à la Congréga· ion des *Exempts* ; il venait aux Blancs-Manteaux réclamer les conseils des religieux. A force d'instances, il obtint que deux Pères, dom Colomban Regnier et dom Placide le Simon raccom- pagneraient à Toulouse el rapporteraient au chapitre général de Jumièges, ce qu'ils auraient vu. Grâce à la générosité du cardinal dc La Valette, archevêque, un séminaire bénédictin fut établi a Toulouse Dom Tarrisse y entra en juin 1G23, se soumit de nouveau aux épreuves du noviciat, obtint que son prieuré de Ccsscnon serait uni ù Saint-Maur el fit profession le 29 juin 1621; il prit alors le nom de Grégoire. Suc- cessivement prieur de la Daurade ù Toulouse, en 1627, de Saint-Junien de Noaillé près de Poitiers en 1629, il fut envoyé l'année suivante au chapitre général tenu V endôme, où on le nomma délInIlcur.

La Congrégation dc Saint-Maur, jusqu'à cette date, avait été gouvernée par des supérieurs qui avaient le litre de *président du régime,* ils étaient renouvelés tous les trois ans : tel fut le cas de dom Martin Tesnière, de 1618 à 1621 cl de 1621 à 1627. de dom Golomban Regnier, de 1621 à 1621, de dom Maur Dupont, de 1627 à 1630. Ces présidents du régime résidaient au couvent des Blancs-Manteaux dont ils étaient prieurs. Élu au chapitre général de Vendôme pour sdccédcr à dom Maur Dupont, dom Grégoire Tarrisse

eut le titre de *supérieur général* et établit sa résidence à Saînt-Germaln-des-Prés en 1631, quand les moines de Chczal-Bcnolt se furent retirés.

En 1618, la Congrégation naissante de Saint-Maur n'avait pu, faute de ressources, obtenir une bulle d'érection. Grégoire XV. en 1621, accorda la remise des droits à payer, l'rbain VIII. en 1628, donna une bulle de confirmation; au cours de ces dix années, les chapitres généraux procédèrent régulièrement à l'élection du *Président du régime* qui pouvait Cire maintenu dans sa charge pendant trois ans. On ne tarda pas à constater que ces changements trop fréquents avaient bien des Inconvénients. En vue d'y remédier, dont Grégoire Tarrisse, avec une discrète lenteur, élabora un nouveau corps de *Constitutions* qui fut d'abord mis â l'essai, et ne fut définitivement arrêté qu'après avoir reçu les sutirages presque unanimes des intéressés. au chapitre général de 1615.

Les *Constitutions de Saint-Maur* comprennent deux parties : L les *Déclarations* ayant pour objet la discipline régulière : elles exposent la règle de saint Benoit ; 2. *les constitutions proprement dites* ou lois du gouvernement. Pour toute la congrégation il y a au sommet un *Supérieur général* avec *deux assistants;* la France ayant été partagée en six provinces, chacune de ces provinces eut un *visiteur;* il y eut dans chaque monastère un *prieur.* Tous les trois ans devait se tenir le chapitre général, dont le pouvoir était souverain : nomination à toutes les dignités, pouvoir législatif, pouvoir exécutif, l'n représentant choisi par chaque communauté et nommé conventuel, allait siéger au ctief-licu de la province avec les prieurs, et cette assemblée nommait quatre délégués. Ccs vingt-quatre membres joints aux six visiteurs, aux deux assistants et au supérieur général formaient un total de trente-trois membres qui constituaient le chapitre général. Pendant la tenue de l'assemblée, toutes les charges demeuraient suspendues : on nommait un président et huit capitulants qui composaient avec lui le *définitoire.* Le général était rééligible à perpétuité, les visiteurs et prieurs ne pouvaient pas rester plus de six ans dans leur emploi; transférés ailleurs, ils reprenaient leur rang de profession. Les changements de province & province n'étaient pas ordinaires, ceux d'une maison à une autre étaient plus fréquents, on considérait, avant tout, l'intérêt général. Dans chaque maison, il y avait un prieur investi par le chapitre général. Son conseil ou *séniorat* était formé de quatre de ses confrères, deux à son choix dont le premier devenait le sous-prieur, les deux autres nommés par la communauté, dont le premier prenait le litre de doyen. Ce petit sénat préparait et discutait les projets dont l'adoption revenait au seul prieur et ces projets étalent soumis à l'assemblée capitulaire. Les autres charges dépendaient du prieur. Notons en lin dans les constitutions, le soin d'assurer la pratique de la pauvreté : pour chaque moine, une cellule dont l'unique mobilier se composait d'un lit dur et grossier, d'une table de bois et de deux chaises de paille; l'obligation du silence rigoureux en dehors des récréations; la célébration de l'ofllce dont personne n'était dispensé, sauf le cas de maladie ou de raisons graves; l'application au travail intellectuel qui devait procurer à l'ordre bénédictin une gloire unique durant les deux siècles que vécurent les mauristes.

A la mort de dom Tarrisse, on lui donna pour successeur dom Jean Harel, lequel, originaire de .Jumiègcs, avait fût profession en 1620 aux Blancs-Manteaux. Il fut élu au chapitre général de Vendôme en 1618 et gouverna douze ans; il obtint d'être déchargé en 1660 et fut remplacé par dom Bernard Audcbert. Limousin d'origine, profè> a Saint-Junicn de Noaillé en 1620, celui-ci gouverna la congrégation de 1660 à 1672. Homme d'action et aussi homme d'étude, il prit un vif intérêt au développement des travaux scientifiques au sein de la congrégation de Saint-Maur. Il a laissé des *instructions* concernant l'organisation du travail, a écrit des *mémoires* qui renseignent sur l'histoire de la congrégation de 1612 à 1651. *Archives de la Prance monastique,* t. xi, avant-propos, p. v-ix. Sous son généralat parurent les cinq volumes des *Acta sanctorum* comprenant les trois premiers siècles bénédictins; par son ordre on commença à travailler à l'édition des œuvres de saint Augustin. \ sa mort (en 1675), on comptait 3 000 religieux en 178 monastères gagnes à la réforme.

Dom Vincent Marsolle, qui lui succéda, fut supérieur général de 1672 à 1681. Originaire de l'Anjou, il avait élé quelque temps religieux de l'ontevrault, avait fait profession comme bénédictin de Saint-Maur à Sainl-Melaine de Bennes en 1613. Au moment de son élection en 1672, il reçut les félicitations du cardinal Bona, puis du roi de Pologne, alors abbé de Saint-Gcrmain-des-Prés. En dépit des inquiétudes el des difficultés qui ne lui manquèrent pas, il mit tous ses soins à ce que les religieux fussent appliqués â d'utiles travaux, comme la révision des ouvrages des Pères; il poussa activement l'édition de saint Augustin, bien qu'il eût été auparavant opposé a cette entreprise; il en confia la direction d'abord à dom Delfau, cl ensuite à dom Blampin; quand cette édition eut obtenu du succès, il appela dom Constant pour en dresser les tables; il prit l'initiative de faire travailler à l'édition des œuvres de saint Ambroise, en confia la direction à dom Du Frisdic el chargea dom Gerbcron de travailler aux œuvres de saint Anselme. Il conçut la première idée du *Monasticon gallican* de dom Michel Germain, puis le projet de la *Bibliotheca maxima Patrum* ou commentaire de l'Écriture sainte avec des extraits des Pères et des Conciles. Il rédigea tout un programme qu'il remit aux six autres visiteurs pour que la besogne fut partagée entre les provinces. Il veilla néanmoins à ce qu'une telle activité au travail ne fût nuisible ni â l'observance régulière, ni à l'assistance aux offices divins. 11 se montra soucieux de vivre en bonne confraternité avec les autres ordres religieux, particulièrement avec les jésuites qui avaient déjà manifesté leur hostilité contre les mauristes. Dom G. Mommole, *H dation des actions mémorables des quatre premiers supérieurs généraux de la congrégation de Saint-Maur et de quelques autres supérieurs de la meme congrégation.rcsïvc* manuscrite. Bibl. Nat.. fonds franc. *19 622.*

Les supérieurs généraux qui suivirent avaient été formés par ses soins; ils rencontrèrent bien des obstacles, dont leur prudente fermeté et leur austérité de vie leur permirent de triompher. Dom Michel Brochet, natif d'Orléans, profès en 1627 à Saint-baron de Meaux, prieur de Saint-Germain à trente ans, demeura constamment à Paris sous les quatre premiers supérieurs généraux. Malgré son grand âge, Il fut élu en 1681 pour succéder à dom Vincent Marsolle el mourut en 1687. Dom Claude Boitard, originaire de l'Anjou, profèsà Saint-Augustin de Limoges, était l'un des assistants de dom Brachct; il lui succéda comme supérieur général en 1687. Il (ut maintenu dans celte charge jusqu'en 1702, d'autres disent en 1705, où il devint assistant de dom Simon Bougis, son successeur. Le dernier originaire de Séez en Normandie, avait fait profession à Vendôme sous dom Marsolle, alors prieur; Il fut élu supérieur général en 1702 (ou 1705), gouverna avec sagesse jusqu'en 1711, où il fut déchargé, et mourut simple moine à Saint-Germain en 171 L Dom Arnoul de I.oo, originaire de Rouen, avait fait profession à .lumièges en 1663; les années 1690 à 1708 où il fut prieur à Saint-Germain

furent la période la plus brillante de l'histoire de l'abbaye et aussi la plus féconde. Devenu supérieur général, il n'eut pas le temps d'appliquer les règlements qu'il avait proposés contre le jansénisme; son généralat ne dura que deux ans, de 1711 a 171 L

Charles de l'Il lostallerie. originaire du diocèse de Chartres, avait fait scs éludes chez les jésuites et les oratoriens; il fil profession à Vendôme en 1659. Comme prieur et comme visiteur, il encouragea de tout son pouvoir les études littéraires; en 1712, il se préoccupait du projet d'un *Dictionnaire historique de l'Ordre bénédictin.* Durant son génernlat qui fut de sept années, de 1711 à 1720, il demeura fidèle à son rôle de protecteur des études, faisant agrandir la bibliothèque de Saint-Germain, voulant qu'on rassemblé! (les matériaux pour une *histoire monastique,* dont la.direction confiée à dom Guillaume Roussel passa ensuite à dom Rivet. Mais de graves difficultés surgissant après la publication de la bulle *Unijtnitus,* vinrent entraver son action durant tout le cours de son généralat; d'une orthodoxie au-dessus de tout soupçon, il eût voulu faire accepter la bulle par tous scs religieux; mais celle tâche fut rendue impossible par l'attitude du cardinal de Noallles, archevêque de Paris; d'autre pari.la congrégation de Saint-Maur, menacée de suppression par des ennemis acharnés, était fort desservie à Rome par le procureur général, dom Philippe Raffier, qui.s'était donné tout entier aux jésuites, 'fous les efforts du supérieur général durent se borner â réparer les fâcheuses démarches, à protéger la congrégation contre les jalousies cl les défiances du dehors, contre les imprudences du dedans. Cependant, en 1717, on projetait une nouvelle édition des *Historiens de France;* confiée à dom Martène. clic fut interrompue cl ne put être reprise que plus lard par dom Bouquet. Un voyage d'exploration accompli par Marlène cl Durand dans les bibliothèques d'Allemagne et des Pays-Bas en 1718. procurait une ample moisson de documents. Un acte d'appel, lancé par le cardinal de Noailles en celle meme année 1718 amena une recrudescence dans l'opposition à la bulle; la majeure partie des bénédictins de France renouvela l'appel : dom de 1'1 lostallerie n'y pouvait rien. Déchargé de ses fonctions en 1720, il mourut l'année suivante.

H cul pour successeur dom Denis de Sainte-Marthe, né à Paris en 1650, profès à Sainl-Melaine de Rennes en 1668; il rendit des services signalés comme prieur de Bonne-Nouvelle de Rouen, s'occupa de l'édition de saint Grégoire, intervint pour défendre ses confrères attaqués dans l'édition des œuvres de saint Augustin. Il fut supérieur général de 172(1 à 1725. Il cul pour successeur dom Pierre Thibault qui. de 1725 à 1729, s'appliqua avec zèle à faire accepter par les religieux de son ordre la bulle Z *niyenilus.* C'est aussi l'altitude que prit son successeur Jean-Baptiste Alaydon. Celui-ci, avant son élection comme supérieur general en 1729, avait fait opposition à la bulle. \u retour du chapitre qui l'avait élu. il trouva à Orléans l'ordre de s'arrêter dans celte ville el de n'en point sortir. Dom Vincent Thuillier fil des efforts pour obtenir que la cour rappelât à Paris, dom Alaydon el celui-ci, après des tergiversations, finit par accepter la bulle,ce qui rendit plus difficile l'exercice de sa charge; les chagrins occasionnèrent sa mort survenue en 1733 Son exemple fut un acheminement vers la soumission officielle de la congrégation. Cf. *Le cardinal de Fleury, dom Alaydon cl dom Thuillier,* dans *Rev. bénédictine.* Γ.·'"». ! xxvi. p. 325.

Sous dom Hervé Ménard, qui fut supérieur général de 1733 à 1736, l'abbaye de Saint-Germain eut des démêlés avec la cour de Rome; dom Ménard y fit preuve d'une grande fermeté. Il faut placer ici le superiorat éphémère de dom Claude Dupré qui, proclamé d'une voix unanime en mai 1736, mourut le 30 décembre suivant. Voir *Revue Mabillon,* 1908, t. iv. De 1737 à 1754, dom René Laneau fut supérieur général . au moment de la mort de dom Bernard de Montfaucon (f 1711), il reçut une lettre de condoléance du cardinal Quirini. De 1754 b 1756, le supérieur général fut dom Jacques *(alias* Nicolas Maumousseau). Dom Marie Joseph Delruc fut supérieur général de 1756 à 1766; on a de lui une fort belle lettre datée du 27 Juillet 1762, et dans laquelle H offre les services des religieux de sa congrégation pour les recherches historiques exposées dans le plan des travaux littéraires ordonnés par Sa Majesté. Voir *Revue bénédictine,* 1898, t. xv, p. 317. Mais son généralat fut marqué par un acte dune haute gravité: le 15 juin 1765, 28 religieux de l'abbaye de Saint-Germain adressaient au roi, par l'entremise de M. de Jarcntc, évêque d'Orléans, une requête dans laquelle ils se plaignaient des pratiques introduites dans l'ordre bénédictin, d'un habillement singulier et avili aux yeux du public, d'austérités étrangères, disaient-ils, a ln lettre de ln règle. Gel acte de religieux rougissant de leur habit, de leur nom el de leurs observances fit scandale : il renouvelait l'agitation au sein de la congrégation de Saint-Maur. Dès le 23 juillet suivant, dom Dclruc et le régime de la congrégation présentaient au roi une autre requête dans laquelle la démarche des 28 était blâmée très fortement. Le chapitre général tenu Λ Saint-Germain le 28 septembre 1766 fut orageux. On élut comme supérieur général dom Pierre François Boudier. prieur du Bec, qui avait protesté contre la requête des 28. Il fut décidé que les Constitutions seraient révisées, et la nouvelle rédaction fut unanimement approuvée par le chapitre général de 1769. Poréc, *Histoire de Tabbaye du Bec,* I. n, p 507-513. Le supérieur général adressait cette rédaction à toutes les maisons des mauristes exprimant l'espoir qu'elle mettrait fin aux dissensions intérieures. Mais le mal avait déjà jeté de profondes racines. Pour faire refleurir les études dans la congrégation de Saint-Maur, le chapitre général de 1767 avait établi un *Bureau de littérature,* en vue d'exécuter cl perfectionner un plan d'études. Dom Boudier en était le président de droit; en 1769. ce bureau fut supprime par ordre du roi.

De 1772 à 1778. le supérieur general fut dom René Gillot, né à Bar-le-Duc, profès à Saint-Faron de Meaux en 1735; il avait collaboré avec dom Ilervin el dom Bourottc à la collection des *Conciles de France;* il mourut à Saint-Germain en 1787. Dr 1778 à 1781, le supérieur général fut dom Charles Lacroix. Des scissions continuaient à se produire. Au chapitre général de Marmouticr. en 1781, il y eut des reclamations contre l'admission des députés de Normandie; dom Moussu fut élu supérieur général le 17 mai 1781 sans qu'il fût tenu compte du dissentiment. L'Assemblée du clergé de 1782 voulut prendre les moyens de ramener la paix. Un arrêt du Conseil d'Etat du roi, du 21 juin 1783. convoqua un chapitre extraordinaire ù Saint-Denis pour le 9 septembre; dom Mousso refusa de s'y rendre cl fut destitué. Son appel à Rome fut frappé de nullité. Bien des irrégularités furent commises dans le chapitre de Saint-Denis. On crut remédier au mal en élisant, le 5octobre 1783. dom Ambroise (Jievreux. comme supérieur général. Celui-ci devait être le dernier; après avoir rétabli l'ordre cl la paix, il faisait reprendre le travail intellectuel, quand la Revolution le chassa de son monastère. Il se réfugia momentanément chez une parente, fut pris, enfermé dans l'Église des Carmes cl massacré le 2 septembre 1792 avec deux autres bénédictins, dom Barreau de la Touche el dom Massey. Tous trois ont élé béatifies

avec les *Martyrs de Septembre,* le 16 octobre 1926.

Pour bien connaître l'histoire de la congrégation de Saint-Maur. il faut savoir encore que. de 1623 a 17X3, elle cul A Koine des procureurs généraux dont plusieurs jouèrent un rôle important, l.e procureur était assisté d'un *socius* qui lui servait de secrétaire et parfois aussi le suppléait. Ces procureur! généraux furent : dom Placide Le Simon de 16X3 a 1661; puis apres une interruption de quatre années : dom Gabriel Hainhart, de 1665 à 1672; dom Antoine Durban de 1672 A 1681; dom Gabriel Ilambarl, pour la seconde fois, de 1681 à 1681; dom Claude lùsllonnot, de 1681 A 1699; «loin Bernard de Montfaucon, de 1699 à 1701; dom Guillaume Laparrc, de 1701 A 1711; dom Philippe Bailler, «le 1711 A 1716; «loin Charles Conrade de 1716 À 1725; dom Pierre Maloet, de 1725 à 173.3. Dom Claude de Vie. «pii avait clé *socius* de 1701 A 1715, fut désigné par le chapitre «le 1733 pour remplir les fonctions «le procureur général; il mourut en janvier 1731 cl. de fait, la procure fut supprimée. L. Lecomte. *Les deux dernier* procureurs généraux,* dans *Revue Mabillon,* année 1920-1921, t. x-xi. p. 291.

IL Le jansénisme des maliustes. – Avant d'aborder la période très brillante de l'histoire des Mauristes, pendant laquelle, de 16.30 A 1725 surtout, on vit la forte organisation des études donner «le si merveilleux résultats, il faut dire quelques mots «le cette autre période déplorable pendant laquelle, de 1725 A 1780, le jansénisme vint détourner de leurs travaux un certain nombre de ces hommes en qui l'étude entretenait l'esprit de piété el de fidélité A leurs observances.

L'histoire du jansénisme à Salnt-Gcrmain-des-Prés, dit M Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des Prés et les savants lyonnais,* In-8% Paris, 1891, p. 231, reste encore A écrire : il y faudrait le dépouillement de la volumineuse correspondance manuscrite, qui dort dans les rayons de la Bibliothèque nationale. Dom Paul Denis, O. S. B., s'était livré A celte tâche, il y a une vingtaine d'années, el il a publié d'intéressants extraits «les *Lettres des mauristes,* dans la *Revue Mabillon;* la mort ne lui a pas laisse le temps «le poursuivre son travail, ni de réaliser le dessein qu'il exprimait ainsi dans une note. *Revue Mabillon,* 1909-1910, l v, p. 351 : · .l'espère que le loisir me sera donné un jour d'établir, en me basant sur des documents irréfutables, que les bénédictins de Saint-Maur, auxquels on a tant reproché d'etre jansénistes, étaient, à «le rares exceptions près, beaucoup moins encore fauteurs des erreurs doctrinales qu'antagonistes déterminés des jésuites Les longues querelles relatives à l'édition de saint Augustin, ou à la *Diplomatique* de Mabillon, le rappel du procureur gênerai, exigé par le confesseur «le Louis XIV, pour la seule raison «lue le religieux bénédictin était trop considéré A la cour de Home (il s'agit de «loin Guillaume Laparre en faveur auprès de Clément X L *Revue Bossuet,* t. v, p. 221-225), la confiscation, au profit de la Compagnie, «le quantité de prieurés de l'Ordrv. d'autres rivalités encore avaient créé entre les deux familles religieuses une animosité qui «lura jusqu'à la Involution. *

Le jansénisme eut «leux phases principales : la première le montre avant tout, comme un système théologique avec des polémiques ordinairement «locIrinalcs; elle se termine â la paix «le Clément IX en 1669; on y rencontre les grands noms de Jansénius et d'Arnaud, elle est marquée par la condamnation des cinq propositions en 1653, sous Innocent X, cl parle */ormutaire* d'Alexandre VU en 1665. I.n seconde phase qui commence aux dernières années du xvn· siècle, révèle, dans le jansénisme, un parti d'opposition politique, parlementaire el phUosophico-rcligicuse. Le nom de Quesnel y émerge avec son livre des *Réflexions morales,* condamné par la bulle *Unigenitus* en 1713; c'est alors «pie l'on vil un bon nombre de religieux mauristes se ranger parmi les *appelants.*

1· *Durant la première phase,* il parait bien que l'accusation «l'être janséniste ne fut pas Justifiée en ce qui concerne les bénédictins de Saint-Maur. Noui ne relèverons pas ici les attaques an sujet de l'édition dé saint Augustin; il en a été «pieslion à diverses reprises dans ce dictionnaire (voir les mots Blampix, Langlois, Mabillon). Ajoutons seulement quelques détails caractéristiques. Voici ce qu'on relève dans la correspondance de dom \ntoine Durban, procureur général A Borne, sous le supériorat «le dom Vinrent Marsolle : On est en 1679; présentés au pape Innocent XL les deux premiers volumes «le l'édition des œuvres «le saint Augustin sont reçus avec la plus grande satisfaction, et pourtant la renommée de cet ouvrage a suscité contre la congrégation une Incroyable Jalousie de la part «le certaines gens. Après la mort du cardinal de Bel/., ami sincère et dévoué protecteur «les mauristes, les haines sc déchaînèrent; on prétendit que le texte «le saint Augustin avait été corrompu A dessein et retouché témérairement dans le but de favoriser les erreurs «lu jansénisme. Ainsi le fait d'avoir imprimé *dignetur* pour *dignatur,* fut dénoncé, au souverain pontife, comme une preuve que les mauristes voulaient combattre son infaillibilité, alors que ce changement «l'un *a* en e venait tout simplement de l'inadvertance «l'un typographe. Tout un mémoire, concernant celte faute d'impression, lut remis nu supérieur général par l'archevêque «le Paris» au nom du P. «le la Chaise.·. Le meme Père, confesseur du roi. accusail auprès «le i'archevêque de Paris, le su péricu r gé néral d'être Jansénist c. à cause d'un *index* de livres de spiritualité où quelques ouvrages d'au leurs jansénistes étaient cités avec éloge; pourtant cet index n'avait pas édité sous le gouvernement de dom Marsolle et Il y était complètement étranger. Dom P. Denis, *La correspondance de dom Antoine Durban,* dans *Revue Mabillon,* 1910-1911, t. vî, p. 200-203.

Le mémo procureur général, dom Durban, connut d'autres ennuis : ainsi, un ordre royal prescrivit son rappel en l'rance. L'ordre royal avait été sollicité par le P. de la Chaise el l'ambassadeur du roi a Borne : dom Durban était, bien A tort, rendu responsable des retards apportés à la sécularisation de l'abbaye d'Ainay; «le plus, il avait, disait-on, pris nettement parti contre le gouvernement français dans la très grave aÎTairc de la *régale,* alors qu'il avait observé la défense «le s'en mêler, intimée par son supérieur général. A l'occasion «te ce rappel, il avait même clé «pieslion de supprimer l'olllcc de procureur général en cour de Home. Sur les vives représentations des supérieurs majeurs, le roi renonça a ce projet; dom Gabriel l-'lambarl fut envoyé pour remplir celle chaçgc : c'était pour lui la seconde fois; entre autres recommandations» on lui faisait celle de dissiper le soupçon de jansénisme constamment renouvelé contre les mauristes. *Ibid.,* p. 209-210,

Les premiers supérieurs généraux avaient tout fait cependant pour écarter ce soupçon, il est bon de rappeler à ce sujet qu'en 1650, sous «loin Jean Hnrcl. la congrégation «le Saint-Maur n'avait voulu sc jeter dans aucun parti sur les disputes de la grâce, remettant le tout au jugement «le l'Eglise; «lès 1658, avis avait été donné aux visiteurs «le retirer «les monastères le livre de Jansénius cl autres du temps. En 1652, quand la bulle d'innocent X contre les cinq propositions fut imprimée à Paris, le supérieur général en lit acheter des copies cl envoyer par tous les monastères. *Les mémoires du R. P. dom Bernard \udebcrt,* dans *Archives*

de la France monastique, I. xi, Paris 1911, p. 176 «e

Inquiet des projets de Louis XIV (pii, dès 1672. voulait mur d'un seul coup à la congrégation do Saint-Maur, par mesure Impérative, les abbayes non encore réformées du royaume, puis tous les monastères de l'étroite observance de Cluny, dom Vincent Marsolle s'y était opposé de tout son pouvoir; il ne voyait pas de moindres inconvénients à entreprendre la réforme des monastères d'Italie. Il était soucieux de vivre en bonne confraternité avec les ordres religieux, particulièrement avec les jésuites, qui déjà avaient manifesté leur hostilité. Durant les deux années qu'il fut procureur général à Home, dom Bernard de Montfaucon eut encore â défendre l'édition bénédictine de saint Augustin; il le lit avec une verve extrême ri une absence de ménagement qui déroula ses adversaires; il n'avait gardé aucune mesure, les jésuites surtout avaient eu fort à se plaindre de su vivacité. E. de Broglie, *Mabillon cl la Société de l'abbaye de Saint-Germain,* 2 in-8·, Paris, 1888, I n, p. 272. Cependant il se montra l'un des partisans décidés de la bulle *Unigenitus* el. avec ses disciples, désignés sous le nom de *Bernardins.* il eut une grande influence sur le changement de dom Vincent Thuillier. Cf. E de Broglie, *Bernard de Montfaucon cl les Bernardins (171S-17M),* 2 in-8% Paris, 1891, t. î, p. 13, et I. n,

2· *C'est durant la seconde phase* du jansénisme, où, après la condamnation du livre de Qucsncl, on voit paraître les *Constitutionnaires* et les *Appelants,* que les mauristes se compromettent dans celle fâcheuse dispute.

Il y a cependant de l'exagération dans la façon dont s'exprime A. Gazier. A l'entendre, les bénédictins de Saint-Maur et ceux de Saint-Vanne avaient été les premiers à rejeter la bulle *Unigenitus,* parce qu'elle ruinait l'autorité des Pères de l'Église, et, quand il fut possible de protester officiellement, ils entrèrent en foule dans la voie de l'appel au concile. A leur tête se trouvaient leurs supérieurs el les plus savants de leurs confrères. A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste,* t. n. p 320. J. B. Vanel est beaucoup plus dans la note juste, quand il fait celle remarque ; · certainement, nulle part ailleurs, on ne trouverait associés dans l'étude et vivant sous le même cloître des partisans aussi décidés de la bulle *Unigenitus,* que dom B. de Montfaucon par exemple ou dom Thuillier, et des appelants aussi irréductibles que dom Gcrbcrun, dom Durci ou dom Louvarl. 11 arrivait même que deux compagnons de labeur, tels que les fameux dom Marlène cl dom t rsin Durand, unis dans leurs éludes, dans leurs voyages et dans leurs publications, se séparaient dès qu'il s'agissait des controverses du temps. · .L-B. Vanel, *i.cs bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais,* 1891, p 233-231.

Dans une élude sur le *Journal* (ou relation) de dom Claude de Vie, *socius* du procureur général à Borne (1701-1715), M. Ilyrvoix de Landosle. présente ce nuuriste comme un janséniste dissimulé, en correspondance avec les plus opiniâtres appelants; il nous expose à celle occasion la situation des bénédictins à Home, les difficultés qui leur venaient de la pari du roi et des jésuites. Au moment de l'élection de dom Amoul de Loo, comme supérieur général en 1711, cet auteur constate la bienveillance du pape Clément XI envers la congrégation : la régularité et les labeurs des mauristes édifiaient le Saint Père. Sans doute, dit M. Hyrvoix. les mauristes étaient gallicans; tout bon français l'était alors. Quoi que le monde ignorant suppose *a priori,* les jésuites ne l'ont guère cédé, à cet e?'ard, aux bénédictins, sous Louis XIV, el même jusqu'à la suppression de leur compagnie... Quant au jansénisme qui envahit la congrégation des bénédictins de Saint-Maur nous en parlerons sans ambages. Les jésuites, sous la pression du pouvoir césaricn parvenu en France à son apogée, ont laissé s'amoindrir leur rôle de milice d'élite du souverain pontife... Pénétrée. plus qu'il n'est bon, du sentiment de son utilité» la Compagnie en est venue parfois à perdre la notion du juste en usurpant, par des moyens plus ou moins détournes, les domaines de l'ordre monastique. Louis XIV. en haine des jansénistes, proches parents des calvinistes, et si activement mêlés pendant sa minorité, à l'insurrection véritablement républicaine delà Fronde, s'est beaucoup confié aux protagonistes de l'école adverse, qui flattaient de toute façon l'autorité absolue du prince. Quoique les deux célèbres confesseurs que leur Compagnie lui fournil, le trèï gallican P. de la Chaise et le P. Le Tellier, meilleur catholique, fussent très différents d'altitude. les jésuites par l'intermédiaire de l'un et de l'autre surent énormément profiler de la bienveillance de leur tout puissant pénitent; il faut admettre que ce ne fut pas toujours pour leur concilier celle des autres religieux. *Repue Mabillon,* t. n, 1906, p. 23-19. La constatation, faite par un laïque, ne manque pas d'être significative; elle nous aidera à plaider les circonstances atténuantes, en faveur des mauristes, imbus de jansénisme. Assurément on rencontra parmi eux de fougueux partisans de l'appel contre la bulle, mais l'on n'est pas en droit de dire que ces appelants furent le plus grand nombre, encore moins qu'ils furent engagés dans ccltc voie par leurs supérieurs. Au moment où parut la bulle *Unigenitus,* en 1713. le supérieur général dom de l'Hoslallerie devait user d'une grande circonspection, n'ignorant pas que la congrégation des mauristes était vue d'un fort mauvais ail par l'entourage Immédiat du pape, et souvent décriée à la cour de France par des adversaires irréductibles. Il ne pouvait ignorer complètement (pic. dans l'audience du 8 juin 1713, le P. Timothée de la Flèche avait remis à Louis XIV. un mémoire qui promettait la publication de la constitution *Unigenitus* dans un avenir très rapproché, tout en exprimant des craintes qu elle ne fût pas reçue comme il convenait en France. Un des articles de ce mémoire était ainsi conçu : Γη des moyens les plus efficaces cl les plus prompts d'arrêter le cours d'un si grand mal serait de *supprimer la Congrégation de Saint-Maur,* que tout le monde sait être la source la plus féconde de l'erreur. Ce coup d autorité arrêterait le cours du mal; vous savez depuis longtemps que *j'en ai formé le dessein,* mais je ne puis réussir, si Sa Majesté n'entre de concert avec moi dans cette *bonne oeuvre,* · Pas une seule fois, pourtant, l'orthodoxie de dom Charles de Γl lostalicrie ne put être soupçonnée au cours des luttes doctrinales qu allait déchaîner la Constitution Cela ne l'empêchait point d'ailleurs, en écrivant A un ami el confident, de lancer quelques pointes contre les jésuites, qui depuis longtemps déjà étaient sur bien des sujets les adversaires intraitables des bénédictins. *Revue Mabillon.* t. v. p. 353. 351. Durant tout sou généralat qui dura jusqu'en 1720. dom de Γl lostalicrie connu! des difficultés que dom Philippe le Cerf a exposées exactement, encore qu'il soit un janséniste ardent, dans son /fis*toire de la Constitution (nigenitus, en ce qui regarde la Congrégation de Saint-Maur,* in-12. Utrecht, 1736. Des châtiments sévères furent infligés par le roi pour briser les premières résistances; dom Jean \ uroqueaux, des Blancs-Manteaux, fut arrêté et emprisonné à la Bastille; dom Georges Poulet, gravement compromis, n'attendit pas qu'on vint l'arrêter pour se réfugier dans les Pays-Bas et s'embarquer ensuite pour le Canada.

\ la suite <lc la diète qui fut tenue à Saint-Germain le *23* mai 1715 cl qui se montra sévère pour (loin Chopelet cl dom Vnroqueaux. on put voir que les supérieure majeurs n'autorisaient nullement leurs religieux À protester contre la constitution *Unigenitus*:* une lettre circulaire enjoignait à tous les prieurs, de faire défense à tous les religieux < d'avoir aucune relation ni aucun commerce avec toute personne susj ccte au sujet de la Constitution ». Il y cul de la part du roi, cl plus tard de la part du cardinal de Bissy, abbé commendataire de Saint-Germain, des instances auprès du supérieur général pour que l'un de ses religieux écrivit en faveur de la Constitution; dom Charles de l'Hostalleric lit de vains efforts auprès de quelques religieux qui se récusèrent. La mort du roi étant survenue, on abandonna le projet, et pendant plus de quinze ans. le cardinal de Nouilles, archevêque de Paris, devait, par son attitude, entretenir les funestes germes d'une division. Le 9 octobre 1718, à Saint-Germain, une assemblée capitulaire, convoquée cl présidée par le prieur, domCharles d'Isard, signait, en majorité, un second ct un troisième appel ct faisait cause commune avec le cardinal de Nouilles dans sa résistance aux ordres du souverain pontife. Pour arrêter un tel élan, dom de l'Hostallerie ne pouvait rien. L'abbé Dubois qui, dès celle époque, influençait le Régent, déclarait en 1719 au cardinal de la Trémoille, notre ambassadeur à Home · que le pape avait grand tort d'étre mécontent de la conduite du général de la congrégation de Saint-Maur, que s'il avait agi contre scs religieux appelants, comme le pape le désirait, les Parlements auraient agi contre le général ct auraient soutenu les religieux cl leurs appels. » *Journal de l'abbé Dorsanne,* Rome, 1753,1.1. p. 150, cité dans *Revue Mabilton,* I. v, p. 589. Ainsi donc, il ne dépendait pas de la bonne volonté de dom de l'Hostallerie d'enrayer à leur début les troubles provoqués par les appels contre la bulle *Unigenitus,* au sein de la congrégation de Saint-Maur.

Dom Denis de Sainte-Marthe, qui fut supérieur généra) de 1720 à 1725. fut suspect à Home parce qu'on le jugeait favorable aux appelants, mais, à sa mort, une réaction se produisit dans la congrégation de Saint-Maur. le nouvel élu, qui fut dom Pierre Thibault, était un partisan notoire de la bulle cl il mil beaucoup de zèle à procurer la soumission des récalcitrants; dom Vincent Thuillier, qui avait figuré au nombre des appelants, avait changé de sentiment : propagateur de l'acceptation, il s'adressait en particulier aux professeurs de théologie. Son role de pacificateur était ardemment soutenu par Mgr de Tendu, archevêque d'Embrun; il n'était pas facile depuis le chapitre tenu à Marmouticr en juin 1729, où les appelants avaient triomphé. Dom Alaydon, un des leurs, avait été élu supérieur général; arrêté à Orléans sur l'ordre de la t.our, il refusait de faire ce qu'on lui demandait, tant que la liberté ne lui serait pas rendue. Dom Thuillier, à force de négociations, amena néanmoins la soumission du supérieur général qui termina ses Jours dans le chagrin. Ce fut un acheminement vers la soumission officielle de la congrégation; les cardinaux Henry, de Rohan ct Bissy chargèrent dom Thuillier d'écrire l *11istoirede la Constitution,* de concert avec dom G. Lcscur, son compagnon d'études. Vanel, Acs *bent didins de Saint-Germain cl les savants lyonnais,* p. 258; dom P. Denis, f.r *cardinal Heury, dont Alaydon ddom Thuillier,* dans *Revue bénédictine,* 1909, I. xxv!, p. 325 ct 370. Dom Thuillier avait-il sollicité ce mandat ou du moins laissé deviner l'empressement avec lequel il l'accepterait ? Cela parait probable : il s'en promettait beaucoup, disant que « ce travail est le coup le plus mortel que l'on puisse porter au parti qui trouble l'Églisc de France ·. D'après dom Tassin, ccttc histoire ne vil pas le jour. Au début du xx· siècle, M. Ingold en a public les livres VH-XIII. Ingold. *Rome et la Ifrance : la deuxième phase du jansénisme, fragment de THistoire de la Constitution par dom Thuillier,* Paris. 1001. Sl l'on en croit dom Marlène *(Choses mémorables,* BibL nal., fonds français, *18817),* dom Thuillier, qui avait obtenu de la communauté de Saint-Germain qu'elle rédigeât une lettre au souverain pontife pour exprimer son obéissance cl .son attachement au Saint-Siège, eût souhaité porter lui-même ce message ù Clément XII et en obtenir le titre de procureur général, mais il fut frappé par la mort le 8 janvier 173G.

Pendant que, chez les jansénistes, sc produisait une évolution et qu'abandonnant les *Réflexions mondes* comme arme de combat, on faisait grand bruit autour des faux miracles du cimetière de Saint-Médard, dom Bernard Ln Taste, prieur des Blancs-Manteaux, honoré de la confiance du cardinal Heury, publiait ses 25 lettres théologiques qui obtinrent un grand succès contre les prétendus miracles du diacre Paris. Voir Yves Laurent, *Dom liernard La Taste,* dans le *Rulletin de Ligugé,* 1903, t. xi, *passim;* voir aussi Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain ct les savants lyonnais,* p. 263. Il devint second assistant sous le supériorat de dom Lancau, et le cardinal Heury le fit nommer évêque de Bethléem (évêché érigé sous ce nom ù Clamecy).

Durant la seconde moitié du xviii· siècle, les discussions théologiques s'apaisèrent, ou plutôt, la lutte s'engagea surtout entre le Parlement, l'archcvèquc Mgr de Beaumont et scs curés; les bénédictins sc tinrent plus ù l'écart. Malheureusement l'indiscipline des esprits avait été funeste au respect des règles et des observances. En 1765, vingt-huit moines de Saint-Germain adressèrent au roi une requête pour être exemptés des jeûnes ct du chant de l'office. Vanel, *op. cil.,* p. 281; Porée, *Histoire de l'abbaye du Rec,* t. n, p. 507. Voir aussi plus haut col. 110. Celle requête a été généralement jugée avec sévérité ct considérée comme un scandale. Picot, *Mémoires pour l'histoire du Λ17//· siècle,* t. jv, p. 171; E. de Broglie. *Mabilton,* I. n, p. 306; Ch. Gérln, dans *Revue des Quest. hist.,* 1876. p. 479. Quelques auteurs pourtant ont voulu y voir l'œuvre de moines désireux d'une observance plus stricte. Ainsi dom Anger, dans *Revue Mabilton,* t. iv, p. 196; dom Butler, *Monachisme bénédictin,* trad. Grolleau, p. 362. Pendant que dom Thuillier, sous le supériorat fort mouvementé de dom Alaydon, s'efforçait de ramener la communauté de Saint-Germain à l'acceptation de la bulle *Unigenitus,* la cour de Home s'impatientait ; elle exigeait la révocation des appels. Les lettres des procureurs généraux se faisaient l'écho de graves menaces; on parlait d'une dissolution de la congrégation de Saint-Maur. Le cardinal de Bissy, abbé commendataire de Saint-Germain, avait rompu avec la communauté; il exigeait que tous les appelants fussent congédiés. Le dernier procureur général, dom Pierre Maloet, avait dû quitter Home en 1729 ct s'élail réfugié à Frascati. En 1733. Clément Nil déclarait qu'il ne voulait plus recevoir de procureur de la congrégation tant qu'elle comptc-rait des appelants. Dom Maloet alors quittait Home définitivement Un ancien dominicain devenu bénédictin, dom Malachie d* Ingulmbert, venu à Home pour travailler à la vie de Clément XI. resta le correspondant des mauristes après le départ du procureur général. Une détente se produisit, duc â la prudence cl au zèle du supérieur général, (loin Hervé Ménard. Le cardinal de Bissy, abbé commendataire de Saint-Germain, tenta de faire revenir à de mcillcun sentiments les bénédictins révoltés. En 1735, les religieux capitulaires de 1 abbaye, les appelants comme

crux qui nr I étaient pas, sauf un petit nombre qui furent dispersés dims divers couvents de province, signèrent une lettre de soumission nu Saint-Siège Alors, l'orage qui menaçait la communauté, tant du côté de Rome (pie de in part du pouvoir royal, fut conjuré, et les bénédictins purent continuer en paix leurs travaux d'érudition. C'était, maigri les cris du parti janséniste, avoir sauvé de In ruine une des gloires de la France lettrée, cI ce résultat « tait en grande partie dû au zèle du cardinal de Bissy. E de Broglie, *Bernard dr Montfaucon ct tes Rtrnardins,* I. i p. 167-!..*

111. IÙIHMATION 1)1.S IU.I.IGII.I X L! OIIGAMSATIOS ni· t iiavaii. iNTi.i.Li-CTLi !.. – On peut dire que les travaux accomplis en moins de deux siècles par les mauristes (1630-1789) sont dus a ces deux cause* réunies : la formation des religieux cl rorganisutlon «tu travail.

!♦ Formation des religieux piété, régularité, aimé gallon sont des qualités qu'on retrouve chez les plus érudits, le travail ne 1rs dispense pas de la célébration de l'olllce divin, tous leurs instants sont utilisés pour la tâche qu'ils ont entreprise; d'autre part, ils ne cnn naissent ni les rivalités, ni les jalousies commîmes parmi les écrivains : Quand ils parlent de leurs devanciers, c'est toujours dans les termes du respect cl de la piété filiale; s'il s'agit de leurs collaborateurs, de leurs émules, ils font abnégation d'eux-mêmes rt s'empressent de rapporter â ceux-ci le mérite de leur propre travail. Dom Tassin nous fournit un bel exemple de celle conduite toute fraternelle. Dès la lin du premier volume de son *Tratité de diplomatique,* avant i pleurer la mort de dom Touslain. son compagnon littéraire, il lui consacre, à la tête du second volume un pieux éloge dans lequel il lui laisse tout l'honneur de l'ouvrage,ct quoiqu'il soit resté seul pour la lâche qu'ils avaient entreprise ensemble, il n'en continue pas moins de mettre dans le litre des volumes suivants celte inscription louchante : *par deux religieux bénédictins,* La science de ces hommes était encore relevée par la modestie. Leurs noms sont omis dans beaucoup de leurs œuvres. · *Préface du Pohjptiqur de l'abbé Irminon,* par M. Guérard. Paris. 1811. citation dans E. de Brogîle. *Mabilton,* t. t. p. 30.

Préparation par de fortes éludes ; dès le début tout 'C trouva réglé pour que, dans les diverses maisons où la réforme fut établie, les sujets fussent préparés de loin a la lâche qui leur serait confiée. Dom Gré golre 'l'arrisse. le premier supérieur général, y donna tous ses soins, (.'est ce que constate dom Tassin :

Persuadé que l'ignorance avail fait de ten Hiles ravages dans les monastères de lOrdre. il mil toute son application â faire fleurir les sciences dans la congrégation. Il ne sc contenta pits d'établir des cours de philosophie cl de théologie dans chaque province; il fil faire une élude particulière de 1'Perilme sainte cl des langues orientales Il députa des religieux pour Visiter les bibliothèques de l'Ordie, y examiner les manuscrits, ct en tirer les vies des saints bénédictins, dont les exemples pouvaient contribuer à la gloire de Dieu.à l'utilité de l'Égiisect au progrès de la Réforme ·· *Histoire littéraire dr la coiit/regation de Saint Xtaur,* p. 53*51; on trouve lâ une citation de dom Mabilton. *\d<i SS, O, S. /»'. pnv/utio m /»ini partem sirculi 1I.* Il appliquait tous les religieux selon leur capacité. En 1648, dom l'arrisse chargea dnm Luc d'\chery de rédiger pour le chapitre une lettre programme. *Revue Mabdlon,* t. V!. p. l 10. Le fol. 217 de lu *Collection de Picardie,* t. < i xiv, ms., en donne une copie qui porte en marge les annotations de dom B Xudeberl ; après des avis sur la (cconiniissanee dont l'ordre est redexableâ Dieu pour y avoir suscite des grands saints, on V recommande d'étudier Γ Ecrit lire sainte (que dans ce but chaque religieux ait une Bible rn sa cellule), d'apprendre à bien écrire, de s'irc Indre èl humanités, de *luire* de bonnes lecture*. de travailler à l histoire d<· 1Ordre rI dr la congrégation. Dom Grenier Pierro 1789) auteur d'un plan d études, qui nous a conserve ce précieux document, n écrit au dos : • Celle pièce cet d'autant plus importante pour la vie de doinvLuc d'Achéry qu'il y paraît avoir été le fondateur des etudeâ dans lacongrrgatmn dr Saint-Maur. · Dom B. Vudelterl. l'annotateur du document, preside le chapitre de I6|8

Dans une noie annexée par dom Luc d'Achéry' aux décrets des chapitre» généraux, sc trouvent des indications pour bien enseigner : res indications ‹oncerlient les directeurs et régents des eludes, les maîtres qui ont charge d'enseigner, et en particulier chaque professeur depuis la 5· classe Jusqu'à la rhétorique. I ne pièce analogue, qui remonte à l'année 1668. a clé publiée par dom Jean·François au L n dr la *RibHothèque générale des écrivain» de Contre de Saint Remit ;* on nr deter mine pas par quel rhapitre general celle pièce a été approuvée. 1 < traite des *Études monastiques,* publié par MnblYlon en 1691. donne dans les c. xvm xxi de la second* partie, un plan général pour la théologie, non moins mc^sairc aux ecclésiastiques qu'aux re.igieux Mabillon a .soin de déterminer les études propres aux moines : il prescrit une manière d'étudier, on l'a trouvée si excellente que les élrangers eux-mêmes l'ont adoptée. Il expose «le quelle manière cl avec quelles dispositions les religieux doivent dre ΓEcriture sainte cl les Pères: il leur apprend a profiler de celte lecture. Il ne veut pus qu'ils s'amusent a ces questions inutiles des scolastiques qui ne servent m à appuyer la fol m à régler les mœurs; il blâme le relâchement de la conduite de* casuist»* ct leur principe de probabrilc. Dom Tassin. *Histoire littéraire de ta congrégation de Saint-Maur,* •p. 252.

Les éludes ne poux aient se faire sans livres ou manuscrits. instruments de travail. Aussi dom Lut d Vchéry fut il chargé de former 'a bibliothèque de Saint-Germain, et il publia dans la suite un *Catalogue des ouvrages ascétiques ou traité* spirituels des Pères rt des auteurs modernes dont la lecturr est très utile aux religieux,* Paris. 1618. En appendici a son traité des *Études,* Mnbllon, de son côté, donna le *Catalogue drs meilleurs livres* <u«cr *les meilleures éditions, en vue de composer une bibtiollvque ecclesiastique ;* les livres y sont classes soils dix chapitres : textes latins, grecs. hébrai(|ues de 1 Écriture sainte, avec concordances: interprètes de PÉcriture; conciles cl droit canonique; Pères grecs; Pères latins; théologie scolastique; theo logic morale; controversis!es; prédication; ascétisme (à ce chapitre se rattache le catalogue de d'Arhéry). Suivent huit autres chapitres concernant les jurisconsultes, les philosophe*, les mathématiciens· le* historiens sacré* et profanes, les grammairiens, les poète*, les orateurs, lui 1653, les supérieurs majeurs tirent dresser une liste des livres destinés à foi mer le fond des bibliothèques monastiques. On peut voir dans la *Revue Mabilton,* I. x r. p. 137. déjà citée, larepro duel ion de ce catalogue, d'après le manuscrit des Xrdiives nationales· registre 1 . i I *c foi r··1 : on y trouve en marge le signe h (*habemus),* mais on ne peut dire de quel monastère il s'agit.

2 · *Organisation du travail intellectuel dans ta congrégation.* Le mérite propre de dom Grégoire Tarrisse a été de diesser les programmes à l'aide desquels se sont formés des hommes éminents.

Après s'ètrc orné l'esprit cl le cœur par l'élude de la sainte Ecriture, de la théologie, du droit canonique, de l'histoire de l'ordre, le bénédictin de Saint-Maur orientait ses recherches ver* l'objet le plu* en rap-

port avec ses inclinations. lc plus profitable a sq sane· tBleation. Chaque prieur devait discerner parmi scs religieux les plus aptes à recueillir des matériaux, ù rédiger des mémoires; la congrégation tout entière devait coopérer â une œuvre entreprise, el chacun était mis à meme de mettre a profit ce que la collectivite avait amassé avant lui. Par les soins du supérieur général, la bibliothèque de Saint (iennain-des-Pr6» fut réparée, enrichie, classée; dom Luc d'Achéry, en dépit de sa maladie, lit ce classement. La sollicitude de dom Tarrissc s'étendit aux bibliothèques des autres monastères: dans ce dessein il lit dresser des listes d ouvrages par dom laïc d'Achéry et les envoya aux dilïérents prieurs; le catalogue en fut imprimé avec l'assentiment du chapitre général de 1618. Bien tôt Saint-Germain-dcs-Prés devint le centre du grand mouvement littéraire de l'époque : tous ceux qui s'occupaient d'érudition y vinrent chercher des conseils ou un appui; on v discutait les questions controversées, on s'y informait des travaux préparés à Borne ou â Vienne. Le supérieur général fut secondé par des hommes éminents dont il sut s'entourer; son œuvre fut continuée par scs successeurs immédiats.

Ici encore, dom G. Tarrissc apparaît comme un initiateur : il voulut que les sciences ecclésiastiques fussent en honneur dans la congrégation el donna scs préférences aux travaux d'histoire bénédictine, Ce cadre ne devait pas tarder à s'élargir, En 1631. dans une lettre à dom Ambroise Tarbouricch, prieur de la Daurade, a Toulouse, dom Tarrisse dressait un plan pour l'histoire chronologique de l'ordre. Seize ans plus tard, en 1617, il envoyait à tous les monastères une lettre circulaire où sc trouvent des- *Mémoires.* en vue d'appliquer ceux de nos confrères jugés capables à faire des recueils el remarques des choses *advenues* dans le monastère el ès lieux circouvoisins, appartenant à l'histoire de l'ordre ». La lettre contient en outre les avis û suivre par celui qui écrira quelques* pages, puis ki méthode pour la recherche des manuscrits. De la devait sortir le grand ouvrage des *Actes des saints de VOrdre de Saint-lienolt,* dont le dessein est exposé dans les *Annales bénédictines.* On eut ensuite un recueil des monuments relatifs à l'histoire ecclésiastique ct monastique: puis l'histoire de chaque monastère en particulier, base du *Gallia Christiana.* Le service le plus considérable rendu à la religion fut de réviser les ouvrages des Pères grecs el latins sur les anciens manuscrits conservés dans les monastères el les bibliothèques. De plus, on voulut rendre service a l'État en particulier, toutes les fois que le permettaient les obligations de la réforme, ce qui fournit des cléments pour les histoires des provinces.

Les desseins n'auraient pas été réalisés, si l'on s'élail borné à des efforts isolés. Sans doute, l'activité prodigieuse et la rapidité dans le travail d'un Mabillon ct d'un Montfaucon donnèrent de merveilleux résultats. mais ces deux hommes en particulier. à la suite de dom Luc d'Achéry, favorisèrent l'éclosion de talents qui s'associèrent et qui. restés isolés, n'eussent presque rien produit. Sous leur influence puissante ct douce, l'abbaye de Saint-Germain devint un foyer d érudition que nos sociétés de savants modernes ne sauraient faire oublier Non seulement on y mil à profit ce que les religieux des diverses maisons de la congrégation avaient muasse de documents, mais on y ra (sembla les suje s des divers monastères reconnus les plus aptes pour mener â bonne lin les grandes entreprises. — L -- C'est ainsi que nous voyons arriver 4 Saint Germain en 1661. dom Mabillon. l'une des plus douces ct des plus aimables figures du xvn· siècle, qui. pendant plus de quarante nus. va donner a l'abbaye tout son lustre. A coté de dom Luc d'Xchéry qui acheva sa formation, il rencontra des esprits distingués. comme dom Erançois Lamy, dom Thomas Blampin, dom Jacques Du l rlsche cl d'autres encore, ligures de bénédictins ‹i la fois uniformes nu premier aspect, diverses rependant quand on apprenait à les connaître a fond. Dans ce petit cercle de travailleurs, .Mabillon par son activité personnelle, sa régularité exemplaire, son esprit de suite, entretint le feu sacré. Nous n'axons pas a énumérer ses nombreux travaux signalés ailleurs, art. M vniii.ox. mais a dire sa doucefir. sa modestie «Lins le succès, son humilité quand l'érudition le met en désaccord avec quelqu'un de se* contemporains (par exemple le P. Popcbroch â propos de la *Diplomatique),* le soin qu'il mit. en mainte circonstance, à modérer le vit et bouillant dom .Michel Germain, son dévoué disciple el son fidèle compagnon. Lorsque sa réputation de science ct de sûre critique l'eut mis en rapport avec les érudits de l'Europe entière, Mabillon sc mil de bonne grâce au service de ceux qui le consultaient; il est presque impossible de s'expliquer comment il a pu écrire a tant de gens sur des sujets variés, lout en continuant des travaux d'érudition qui réclamaient un patient labeur. Quand il lui fallut quilter sa cellule et entre prendre des courses pour recueillir, dans les bibliothèques. lc> matériaux nécessaires aux grandes entreprises littéraires de la congrégation, ce solitaire demeura toujours calme et doux, le plus actif au travail. le copiste infatigable, l'érudit au coup d'œil prompt et perspicace, parlant peu, ne se faisant jamais valoir. Il fut toujours l'enfant soumis à l'autorité de l'Église; dom Buinart qui fut, après la mort de dom Michel Germain, le compagnon dévoué de scs dernières années, dit en pariant de la dernière préface écrite par Mabillon pour le t i\' des *Annales bénédictines* : « C'est comme le suprême acte de foi de l'écrivain, plus que jamais attaché à l'Église. Ge pieux solitaire, qui avait remué plus de do umcnLs que personne ct avait enseigné â sa génération l'art de distinguer ceux qui étaient vrais de ceux qui n'étaient que des falsifications. croyait fermement, avec cet instinct supérieur des gens de génie, que c'est grandir la science que de la consacrer à Dieu. › Ce qui entoure sa personne comme d'un reflet de véritable grandeur, c'est la persévérance ct l'ardeur du plus rude travail de l'esprit mises nu service de la défense des idées morales les plus élevées.

D'une activité personnelle vraiment prodigieuse qu'il conserva jusqu'à la fin de sa vie, Mabillon m sc fit pas faute de faire appel à la collaboration de ses frères. Il fut l'âme de ce foyer intellectuel qu'était l'abbaye de Saint-Germain el. par son exemple, entretint l'émulai ton chez ses confrères. Dom Estiennot. qui passa des années à Home, fut pour Mabillon un actif pourvoyeur des documents dont celui-ci avait besoin.

Entre tous ces travailleurs régnait la plus grande charité quand il s'agissait de se prêter un mutuel concours pour mener à bien une œuvre entreprise D'ordinaire on les voyait associés deux ou trois ensemble pour un même travail; bien qu'avec des caractères dilïérents et des tendances souvent opposées, ils mettaient en commun leurs lumières, préparés qu'ils étaient a faire abstraction d'cux-mêiiirt par une sérieuse formation intellectuelle cl le respect de la discipline régulière.

2. L influence, exercée par Mabillon à Sainl-(ienmiin-dcs-Prés. va se continuer durant la première moitié du xvm· siècle par les soins de dom Bernard de Montfaucon (1655-1742). Dans ce bénédictin, devenu, à son tour, la gloire de l'érudition française, nous retrouvons un travailleur actif el infatigable, cf. art. Montfaucon, un chef el un maître qui sut découvrir de robustes ouvriers littéraires, les mettre en valeur, les tenir groupés autour de sa personne

danser groupe qu'on appela, de son vivant. Γ *Xwdénüe dts Bernardinu.*

Maître. Montfaucon le fut par ses qua.ilés de Ira valUeur acharné. Dans un mémoire qu'il rédigeait sur la tin de sa vie, en 1739, il révélait lui même son secret : Je ne dois pas omettre, écrivait il. que Unis ou quatre ans avant de partir pour ΓItalie (c'est-à-dire vers 1695). je m'étais fort appliqué A l'hébreu. au syriaque et à l'arabe, et que j'employais plusieurs heures du jour â l'étude de ces langues Je continuais aussi en même temps la lecture des historiens grecs, Hérodote. Thucydide, etc., et des historiens ccclé-slasliqucs, Eusèbe. Socrate. Sozonicne. etc. J'em· p'nvais treize ou quatorze heures par jom à lire et a écrire. comme j'ai toujours fait Jusqu'à présent. » Maître, il le fut encore pur le don de sc faire aimer. Ucc sa science profonde, son incroyable facilité de travail, il avait beaucoup d'esprit et bcaucup de cour. Aimable, vif. gai. aimant a lire, bon et tendre sous des dehors un peu rudes, il avait tout ce qu'il faut pour réunir les hommes autour de sol. leur Inspirer cr mélange d'affection et de respect qui achève d'as-surer leur dévouement ; il savait vite discerner celui â qui il avait affaire ct mesurer sa capacité Scs défauts mêmes étaient de ceux qui attirent au lieu d'éloigner. D'une modestie que rien ne pouvait troubler, que son savoir meme entretenait, parce qu'il en voyait les limites, il aimait à faire briller les autres, fût-ce â scs propres dépens : il affectionnait surtout les jeunes gens et sc mettait â leur disposition avec une inépuisable complaisance.

Ce qui acheva de lui donner une place â part dans l'abbaye de Saint-Germain, ce fut son altitude dans les querelles suscitées par la bulle *Unigenitus.* Dès le debut, il sc montra nettement hostile â toute tenta-tive de résistance A la cour romaine. Autrefois, à Borne incinc, il avait été le plus chaud défenseur de l'édition bénédictine des œuvres de saint Augustin; mais Il ne m· plaisait point aux querelles thcologiquc.s : il avait a la fois un trop grand esprit, un cœur trop droit, pour se laisser prendre aux subtilités jansénistes. Au lieu d'adhérer ὰ l'appel de la bulle comme beaucoup de se confrères, il accepta purement et simplement les décidons pontificales. Bien plus, il s'efforça de détour-ner de l'appel ceux qui l'entouraient; n ce point de vue, scs efforts eurent d'heureux résultats et le parti janséniste s'en montra fort Irrité. En 1720 après l'élec-tion, comme supérieur général, de dom Denys de Sainte-Marthe, qui avait été appelant, Montfaucon, pour rassurer Borne, écrivit au cardinal Paolucci : ' Je prends sur moi d'affirmer que le P. de Sainte Marthe fera tout au monde pour sc concilier les bonnes grüm du souverain pontife el s'efforcera d'amener tous les membres de notre congrégation à lui obéir. Et. chose digne de remarque, dans ces agitations, aucun écrit, pas même le plus petit, n'est sorti de notre congrégation où cependant les écrivains ne font pas defaut. Borne garda le si rncc. dom de Sainte Marthe, l'année même où il fut élu. révoqua son appel, em-ploya tout son crédit à ramener ses religieux il la soumission, Montfaucon l'aida de son mieux. Tout en ὸ prononçant ainsi pour la bulle, .Montfaucon avait soin de ne s'engager dans aucune polémiqua person nellv; uniquement occupé Λ scs travaux d'érudil, il s'y tenait enfermé à dessein et n'en sortait pas. Il était homme A imposer silence aux imprudents qui eussent voulu Introduire dans les réunions de ses disciples, les discussions irritantes sur les querelles religieuses du moment S'il n'eut pas la piété douce el humble qui s'alitait xi bien chez Mabillon au savoir le plus émi-nent, .Montfaucon était un ponctuel observateur de sa règle, attentif â sc faire éveiller le matin pour l'assis-tance a l'office.

Dans le groupement des religieux qui se fit autour de lui, on vit des religieux aux caractères fort diffé-rents, aux opinions bien tranchées. A la physionomie nettement marquée, allant parfois jusqu'à la bizarre-rie; vu l'influence du maître, tout cela ne nuisit en rien à l'œuvre de ces travailleurs qui savaient faire abnégation de leurs idées personnelles Ainsi nous apparaissent parmi les principaux : dom Martin Bouquet, travailleur Acharné, capable de mener à bien, A force de patience, les œuvres les plus longues et les plus ardues; janséniste obstiné, appelant et réappclnnt, il ne voulut jamais recevoir la bulle ; doin Jacques Martin offrant avec le précédent le plus complet contraste : ce fut l'un des plus originaux écrivains de l'abbaye, préoccupé des origines de la Irance. cl avec cela hébraisant distingué. Excellent homme et religieux fervent, il sc prononçait avec pas-sion en faveur de la bulle *Unigenitus* ct était l'ami des Jésuites; dom Simon Mopinot, entré chez les béné-dictins plus encore par goût du cloître que par amour de l'élude, était un latiniste distingué; sa préface à la publication de dom Coustant sur les *Lettres des papes* lit l'admiration des connaisseurs; dom Claude de Vie cl dom Joseph Vaisselle, deux bernardins à la physionomie bien caractérisée, s'illustrèrent par b publication de *VHistoire de Languedoc.*

L'union de ces deux noms nous amène à faire celle fcinarquc, une fuis pour toutes : l'usage chez les bénédictins d'avoir un compagnon d'études, un ami du cœur, un aide dans le travail, devint plus fréquent au cours du xvm· siècle. On se mettait ainsi par petits groupes de deux' ou de trois ensemble, on poursuivait en commun les mêmes études; souvent meme l'union était si complète que, l'humilité aidant, tout nom propre disparaissait sur le fruit des efforts mis en com-mun. El cela, nonobstant des idées tout opposées : ainsi dom de Vie et dom Vaisselle avaient un carac-tère fort dissemblable, le premier habile diplomate, ne s'effrayait pas de la plus rude besogne, Ir second pieux et zélé sc tenait en dehors des querelles de l'époque bien qu'il fût ardent janséniste; il se soumit néan-moins avant de mourir.

Dom Charles de la Bue ct dom Vincent Thuillier, tous deux pleins d'entrain, plus jeunes et plus animé* que les autres, apportaient de la gaieté dans le cercle «les bernardins : le premier fut le disciple chéri de Montfaucon. le rival de son maître pour la connais-sance du grec; le second fut célèbre surtout par la part active qu'il prit aux controverses théologiques du moment; ‹l abord appelant janséniste, il changea sous l'intluence de .Montfaucon, révoqua son appel avec éclat cl s'attira la haine du parti. Dom Bernard lui-même, tout grave qu'il fût.applaudissait a l'entrain qu'ils menaient dans la petite société. Dom Guillaume Leseur complétait le très aimable groupe; dom Lobi·neau. l'historien de la Bretagne, était un intraitable érudit, n'aimant que le travail et dans le travail la vénté historique : à l'abbaye, un l'avait surnomme le *17rc s^rupuleuXt* pan e que rien n'avait pu le décider A joindre à son ouvrage un mémoire tendant à réta-blir l'existence d'un fabuleux roi de Bretagne. Conan Mériadec. dont les Buhan prétendaient tirer leur ori-gine.

On ne peut que mentionner ici rapidement, parmi les autre Bernardins, dom Pierre Guarin, qui rédigea deux grammaires hébraïques el un dictionnaire hébreu-latin; dom Joseph Doussot, actif el modeste collaborateur de Montfaucon; dom I-'élix Ilodin. contI· nualcut du *Galliu Christiana;* le vieux dom Marlène, étonnant de travail jusque dans la plus extreme vit illesse, avec doin I'rsin Durand son compagnon, janséniste avoué; dom Maur Dantine ct doin Prudent Muran, deux érudits de gland talent, également

jansénistes; dom Louis La Taste, le plus redoutable adversaire du parti. Celle reunion de bénédictins * inspirait toujours de l'exemple des devanciers pour k goût ct la passion même de l'érudition; cependant, au vvni· siède, la liberté d'esprit était devenue plus grande, 1rs querelles religieuses jetaient parmi ces savants la division qui, à la longue, leur deviendrait funeste.

Jusqu'il la tin de sa vie, Mont faucon demeura le centre de la *docte Académie* et maintint la cohésion de ses cléments sa réputation incontestée de grand savant, <l homme d'esprit, d'excellent religieux, le pinçait au-dessus des querelles sans cesse renaissantes du jansénisme; les tenants des anciennes traditions bénédictines continuèrent à sc grouper autour de lui De nouveaux visages vinrent remplacer les disparus les uns, comme Doussot, Le Maître, Eavcrollcs étaient les modestes coopérateurs de dom Bernard, les autres continuaient les grandes entreprises littéraires de la congrégation ou cherchaient â ouvrir des voles mm velles à l'érudition française. Dans cette dernière catégorie sc placent un Jean Bavcrdy, le plus habile homme de la congrégation pour déchiffrer cl collationner les manuscrits; un dom Joseph Caffla üX, préparant pendant de longues années un ouvrage sur les généalogies des vieilles familles françaises, un dom Jean Dm in. doux et aimable, a l'esprit si orné et si juste que plusieurs de nos pères le consultaient ct lui donnaient même leurs ouvrages à examiner avant de les envoyer à l'impression », est-il dit, de lui dans le .Wcro/of/r *de Saint-Germain-des-Prés.* Bibliothèque Nationale, fonds français, *16 861,* fol. 187. Le bénédictin a composé lui même plusieurs ouvrages auxquels, par humilité, il n'a point voulu mettre son nom. Il a travaillé à la collection des *Conciles de France,* dont il y avait près de six volumes à mettre au jour quand on le chargea de la bibliothèque après la mort de dom Lcmeraull 11 aimait tellement l'étude qu'on ne le trouvait jamais sans un livre a la main. Nous serions entraînés bien loin si nous voulions parler ici des travaux de dom Grenier sur la Picardie, de Guillaume du Plessis sur la ville cl les évêques de Meaux, de dom Tassln el dom Touslaln sur la diplomatique.

IV. Iksvacx ois mai nisu s. las mauristes, au point de départ de leurs travaux, ne semblent pas avoir eu un plan aussi vaste (pie celui qui fut réalisé par eux dans la suite

L'objet primitif fut rie faire connaître les grandeurs passées de 1 ordre bénédictin, ce qui nous a valu la publication des *\cta Sanctorum ordinis sancti benedicti* (1668-1701), conçue par Luc d'Achéry, dirigée par Mabillon. continuée par Buinart. Elle s'arrête au xir siècle : la Mlitc en manuscrit est à la Bibliothèque nationale, fonds «le Saint-Germain Tout y est â louer, écrit A. Mollnler, *Les sources de l'histoire de France : Introduction générale,* n. 233. la correction des textes, l'excellence des notes, l'ampleur ct la science des savantes dissertations; rarement la critique de Mabil lon ct de scs collaborateurs a été en défaut. A côté de celte œuvre monumentale, il y a les *Annales ordinis sancti benedicti,* excellente histoire critique de l institut bénédictin; des publications de textes i comme les *Vetera analecta,* les *Itinera* d'Italie et «l'Allemagne; les *Acta martyrum stneera* de T. Buinart. recueil des textes hagiographiques 'le la primitive Lghsc

Vint ensuite la grande entreprise des éditions pntristiques. Comme nous l'avons fait remarquer dans l aperçu historique, l'élan, dans cette direction, fut donné principalement par dom Vincent Marsolle, quatrième supérieur général de la congrégation; désireux d'occuper utilement scs religieux, il voulut leur faire réviser les ouvrages des Pères de l Eglise, il favorisa l'édition <lrs «ravies de saint \ugustin à laquelle il s'était montré d'abord opposé; il prit ensuite l'inltiativc de faire éditer saint \mbroisr, etc., conçut la première idée du *Monastlcon gallicanum* de dom Michel Germain, puis d une grande *bibliothèque des Pires.* Il rédigea un programme de celte œuvre à laquelle devaient prendre part les diverses provinces; il veilla cependant à ce que le travail ne portât atteinte ni à la célébration de l'olffcc divin, ni à l'observance régulière. Ses trois successeurs immédiats formés à son école entrèrent pleinement dans tes vues. Dom \rnoul de Loo (1711-1713) parut un moment moins bien disposé a l'égard des savants qui séjournaient à Saint-Germain ; mais, après lui. dom Charles de 1'1 lostallerie encouragea les hommes d'étude, malgré tous les ennuis que lut causa i'alhdre du jansénisme; il songea à faire composer une histoire monastique, et, si ce projet n'aboutit pas, il lit éclore plus lard des ouvrages analogues. Nombreux furent les ouvrages composés durant son généraht (de 1711 à 1720); dom P. Denis a relevé la liste des principaux. *Revue Mabillon.* t. v. p. 152-157. Entre temps dom Mabillon fut amené a formuler les règles d'une science nouvelle : *La Diplomatique* Puis sur le terrain de l'Histoire, on conçut le dessein de donner Γ*Histoire littéraire de la Prance,* Γ 1/7 *de verifier les dates,* le *Gallia Christiana,* le *Recueil des historiens de France,* etc., de ces entreprises la première el la dernière seront continuées après lu Bévolulion.

En 1762, â l'époque où l'agitation régnait au sein de la congrégation de Saint Maur. on vil le supérieur général, dom Marie Joseph Dclnir, offrir au roi les services de scs religieux pour les *Recherches histô·tiques* exposées dans le plan des travaux Jttérnires ordonnés par sa Majesté.

Dans cette énumération rapide, nous n'avons pas signalé les écrits concernant la théologie ct le droit canonique, la liturgie, l'ascétisme : ct cependant les travaux en ces diverses branches occupent une place respectable dans l'œuvre «les mauristes. comme on va le voir. Le plus simple serait maintenant de renvoyer aux sources dont les principales sont : dom Tasdn, *Histoire littéraire de lu congrégation de Saint Maur, ordre de saint Rmutt,* in-P, Bruxelles Paris, 1770: t'. Robert. *Supplément à I histoirr littéraire de la congrégation de Saint- Maur,* in-f ·, Paris, 1881; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrinuins de la congrégation de Saini- \laur.* in 8-, Pa is. 1882: I Bcrlièrc, *Soiirrau supplément à t'histoirc littéraire de la congrégation de Saint-Maur : Xotes dt Henry Wilhelm.* L t, VL., in-8·. Paris, 1908, Ce dernier est malheureusement inachevé. Les divers ouvrages c complètent l'un l'autre et renseignent meme sui la co redondance et les travaux rotes mmmserits. Nous ne pouvons les suivre; niais, comme eu «trhors <k . mauristes qui ont une notice spéciale dans ce *Indionnaire,* il sen trouve un grand nombre d'autre» «pii ont travaillé, soit sur In théologie, soit sur 'es sciences nuxi ialres de ht théologie, nous ferons ici «les uns ··! «les autres une mention rapide, en les groupant ous les titres généraux qui suivent :

Ecriture sainte: patrologlc: 1 hcologic dogmatique, mora'c cl droit ‹ .mmiitpie; ascéthme chrétien et momisliquc; histoire · « <' ést.isti«pic; iturglc rt vie des saints. Il y aura f«>rcémont «les répétitions de noms, car beaucoup de nos num i tes ont pr«xluit des œuvres dans ces «liver^ s branches cl l'on en trouve plusieurs groupés autour d'une même œuvre sous ht direction d'un chef; on n'en verra «pie mieux de quelle activité étalent capables «es ouvriers.

1* *Rcrilure sainte.* L'œuvre scripturaire sent i exposée plus sommairement, ayant sa place au *Die·*

(ionnatre de la Bible. — Dom .1. \n»arl (1723 1790), cf. Ikrlièrc-W ilhvlm. p 16 ct *Dictionnaire dr ta Bible,* t i. col. 656 : *Expositio in canticum canticorum Sato* mo/iB, In-12, Paris. 1771. Doni Er. Aubert (1619 1679 ou 1081), ci. Berlivrc Wilhelm, p. 19, avait rom mencé un *Commentaire sur toute Γ Ecritun sainte* tiré principalement des œuvres de saint Augustin; par obéissance il abandonna h» lecture de ce saint doc leur cl son travail. Dom M. Danlinc (1688 1716), rf. BcrlièrcWiihclin, p. 116; une notice dans Vigoureux, *Dictionnaire dr tu Bible,* t, n, col. 167. Les *psaumes traduits sur l'hébreu avec des notes,* Paris, 1739, 3* édit. 1710 (parurent «l nbord sous l'anonymat) Dom Th. Dufour (16131617), cf. Bcrlière-Wilhelm, p. 185 : *Lingua· hebraicir opus grammaticum (um hortulo sacrarum radicum* A *credit exercitatio rabbt-nlcaad Eetionem sine punctis, cum opusculo de arcanis, Hplirhqiic mystici* hebneorum,* Paris, 1612; celte grammaire fut estimée des savants et eut plusieurs éditions. D'après Tassln, p. 31, il composa aussi une *Paraphrase sur le cantique des contiguës;* un *Essai de (ommentuire sur tes psaumes.* Il avait adhéré au projet d'une reedition de la Polyglotte de M. Lejay, mais y renonça parce qü'on nc voulut pas accepter scs vues mr In préparation. Dom P. Guarln (1678-1729), cf. Bcr.léie-Wilhelm, p. 269, parfait grammairien, entreprit de publier : *Grammatica h'braica, ex optimis qua? hucusque prodierunt collecta, ac in usum monachorum 0. S. B. t Congé. S. Mauri potissimum elaborata,* Paris. 1717. el 2 m-1 1721; *Lexicon hebraicum et (hMuhbiblicum,* 2 in-1% Paris, 1716; son travail va de λ à m Indus. Les sept lettres suivantes sont de dom Nie. Le Tournois (1676-17 11) ; les deux dernières de dom l'h. (iirardel (1718-1751). La préface est de dom J. Martin qui fit l'éloge de P. Gunrin. Ce dernier projetait encore de publier le texte hébreu de la Bible rn face duquel un religieux de Saint-Germain aurait placé la version des Septante. Dom Bob. Guénird (1811-1715), cf. Beriière-Wilhelm. p. 270. a publié *L'abrégé de la sainte Bible, en forme de questions ct d* rtpotues familières, tin de différents auteurs,* 2 in 12. Rouen 1707 : l'ouvrage a eu plusieurs éditions de 1711 a 1730, dont une en latin publiée à Anvers, Associé a dom Delfau pour Ledit lon des œuvres de saint Aiijtuslin, il trouva le texte de *VDpus imperfectum* contre Julien. Ces deux père·, ayant été soupçonnés d'avoir composé le livre intitulé : *L'abbè commendatatre.* furent séparés et exilés de Saint-Germain. Dom l. Martianay (1617-1717). *Did. BtbL.* t. iv. col. 827, rl cl de^us, col. LSI, a divers traités sur PEcritnre uinle : *Di la connaissance et de ta vérité de TÉcriture mainte,* I in 12. Paris. 1691; *Continuation du premier traité, solution des difficultés,* Paris, 1699; *Suite des entretiens du traité... second traité du canon des livres de la uifnte Écriture depuis leur première publication jusqu'au concile de Trente.* Paris, 1703; *Traité méthodique ou manière d'expliquer Γ Écriture par le moyen de troll ryntaxen, propre, figurée, harmonique,* Paris, 1701; *Harmonie analytique de plusieurs sens cachés et rapports inconnus de ΓΛ. et du* A *Testament, avec une explication littérale de quelques psaumes, le plan d une nundlr edition de la Bible latine.* Pari*., 1708; *Essais de traduction, ou remarques sur les traductions fran-*ço/jw» *du* X *T.,* Paris, 1709; *Le Nouveau testament dt* \ *-S.* J.-C *trad, en français sur la Vulgate,* Paris, 1712. *Truitt des vanités du siècle, trad, de S. Jérôme, •Ht de ton commentaire sur l'Ecclésiaste,* Paris. 1715; *Méthode sacrée /tour apprendre el expliquer TÉcriture,* Paris, 1716; *Psautier en trois colonnes, selon la Vulgate,* Bruxelles, 1716. De pus, comme, éditeur des œuvres de saint Jérôme, d a donne *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate, contre te livre de TAntiquité des temps rétablie,* Paris, 1689; *Continuation tir la défense ...* Paris, 1693; *Démarques sur /« vemion italique tir Γévangile dr saint Matthieu qu'on a découverte dans de fort un iens manuscrits,* Parb, 1695; ce* remarques font siiih ή la *Vulgata antiqua latina et Hala nersio euangelii see. Matlhirum. e vetustissimis erutu monumenti*.* Paris, 1695, Dom *J.* Mar (* 1702). Bobert, p. 60, signale comme étant delui, *Psautier suivant l'ordre des pueaurnes traduit seton l'hébraïque et la Vulgate, illustré tur chaque pseaumr d'un clair, docte et relevé sommaire...* ms. de la BibL de Tours. Dom Jacq. Martin (1681-1751), cf. ci-dessus, col. 217. Lta *explications de plusieurs textes difficiles de TÉcrilure sainte, 2* in-1% Paris, ne purent être mises en vente Λ cause de leurs bizarreries. Cependant le *Journal de Tréooux* compte ce redgieux parmi les plus illustres écrivains de la congrégation de Saint-Maur. — Dom J. Mège (1625-1691) a publié ; *Le psautier général ou les pseaumes de la confession traduits en français,* Toulouse, 1671; *Explication ou paraphrase des pseaumrs de David tirée des saints Pères ct des interprètes,* Paris, s. d. — Dom de Montfaucon (1655-1711). a sur l'Écriture sainte : *La vérité de l'histoire de Judith,* Paris. 1690 cl 1692; *Hexaptorum qua supersunt (hebr. grec tat.) ex ms. ct ex libris editis eruit ct nolis illustravit, B. de Montfaucon Accedunt opuscula quo dam anecdota.* 2 in-fol., Paris, 1713. — Dom J. (». Morillon (1633-1691) est auteur de *Paraphrases sur le livre de Job.* en vers français, Paris, 1668, et Tours. 1679. *sur TEcctésia^te,* Paris. 1670; *sur Tobie,* Orléans, 1674, ct Paris. 1675; son poème. *Saint Joseph ou l'esclave fidèle,* lours 1679, fut supprimé à cause de quelques passages trop libres.

Dom P. Snbbathicr (1682-1712). Son œuvre capitale a pour litre : *Bibitorum sacrorum versio retus italien ct ctriera- qua cumque m codd m^s. et anti quorum libris reperiri potuerunt,* 3 in fol.. Brims, 1713; elle ne fut imprimée qu'après sa mort Dom Clémencct, qui en rédigea la préface, y fait un bel éloge de l'auteur ct le présente comme un parfait religieux. \ux références données sur ces religieux, on peut ajouter E. Mangenol : *t es travaux des bénédictins de Saint-Maur. de Saint-Vanne et de Saint-Bgdulphe, sur 1rs anciennes versions latines de la Bible.* Amiens, 1889.

2e *Patrotogie.* C'est ici particulièrement que les mauristes ont fait éclater leur supériorité.

Dom Luc d'Achéry (1609-1685). Avant lui les œuvres de Lanfranc n'avnienl jamais été imprimées; il les copia, les recueillit, en donna une édition avec notes et observations, table generale sous ce litre : *B. I.anfrunci Cantuarienstis archiepiscopi et Anglin· primatis, O. S B., opera omnia qua- reperiri potuerunt.* m fol., Paris, 1618; Venise, 1715; Suri. d'Achéry, cl. Berlivre-W jlhelm, p. 2-8. et ici I. i. col 310. - Dom A. Benugendre (1628-1708), ci. Bcrlierv-Wilhvlin. p. 32: Ven. *Ilildcbrrli, primo Cenomanensis episcopi, deinde Turonmsis archiepiscopi opera, tam edita quam inrdita. Accesserunt Murbodt Bedonensis episcopi opuscula,* in fol.. Paris, 1708; dans une préface pleine de candeur, l'éditeur déclare que ses notes ont été revues par dom Bené Massucl il est pa Ucullère-mciit digne d'éloges pour avoir entrepris ce travail dans sa vieillesse. A l'occasion de quelques passages d'Hildeherl assez mal entendus, il sc declare ouvertement contre le jansénisme. — Dom 'l h. Blampin (1610-1710), cf. Bcrliirc Wllhr'm. p. 15. ct ici I. n. col. 903. \vant lui, dom l Delfau eut la direction de l'édition des œuvres de saint Augustin, mais comme on lui attribua le livre : *L'abbt cammendatairc,* il en fut retiré en 1675 el exile ù Londcvcnec. Ce fut donc dom Blampin qui lui succéda el avec l'aide des religieux que nous allons nommer publia 5. *Aurelii Augustini opera emendata studio monachorum O. S. B., congregationis S Mauri.* II t. en 8 in fol., Paris, 1681·

1700. Les volumes parurent successivement dans l'ordre suivant tout d'abord en Î681. le t. iv. puis en 1683» le t. v, en 1685» les I. vi el vit, en 1687. les t. i rt n, en 1688, les L vin ct ix, en 1690, le t. x et en 1700» le t. xi. En 1689 on réimprima les lu ct n sous la date de 1679: mais A l'insu de dom Blampin on y laissa beaucoup de fautes. Cette édition de 1689 se reconnaît ù l'épître dédicatofre, t. i. Au t. x. dans plusieurs exemplaires sc trouve l'analyse du livre de la *Correction rt dr la Grace* d'Arnaud, pièce qui fut supprimée par ordre de M. de llarlay. Les éditions subséquentes furent nombreuses. A signaler celle d'Anvers de 1700-1701, 12 tomes en 0 in-fol. : elle contient au I. x l'analyse d'Arnaud et un *Appentis AuffUsttniana;* celles de Venise, 1729. 1735. et 1833-1862 sont une réimpression de la première édition de Paris; celle de Bassano, en 1807 a 18 vol. in-K Dans la *Collectio SS. Ecclesiae Patrum,* Pans, 1836, on compte 13 vol. in-8» En 1836-1839, l'éditeur baume donna avec la collaboration des bénédictins de Solesmcs *VEditio Parisina altera, emendata rt aucta,* lit. en 13 in-8·; Aligne dans sa *Patrologic latine,* en 1811, a donné 10 vol. in-t·. Les collaborateurs de dom Blampin furent dom P. Constant (1651-1721), qui fut chargé des tables ct dom G. Guesnié (1647-1722). Ce dernier est fauteur de la table générale des ouvrages de saint Augustin; dom Constant après avoir tout relu, ajouta beaucoup de choses qui avalent clé omises dans les tables particulières, ct fit insérer la table des sermons faussement attribués au saint docteur. Dom H. Vaillant (1619-1678) de concert avec dom .L Du l'rische (1611-1693), avait fait la traduction latine de lu vie de saint Augustin qui fut placée au t. xi. .1. Alabillon composa en 1700 la préface générale pour laquelle il s'attira de vifs reproches, parce qu'ayant ménagé les ennemis de la doctrine de saint Augustin, il mécontenta scs plus zé'és défenseurs. Voir art. Aia ni i.-r.ox.Dom Nie. Coysol (1726). prit soin de l'impression ct se donna la peine de corriger les épreuves. — Dom Coudant (1651-1721). cf. Berlière-W ilbelin. p. 1 12. a édité les œuvres de saint Hilaire de Poitiers, précédées d'une vie d'Hihiirc d'apres scs écrits ct d'anciens monuments, puis de la vie du suint par Venance Fortunat : *S. Hilarii Picluidensis opéra studio monachorum* O.S. 7/.,in-fol., Paris. 1693. Cclteédilion fut considérée comme l'une des meilleures de celles données par les bénédictins. Dom Constant eut a défendre son œuvre; d'où ses *Vindicite mss. codd. a P. P. Barth. Germon impugnatorum, cum appendice in (pio S. Hilarii quidam loci ab anonymo obscurati d depravati illustrantur...* Paris. 1706. et V*indicia Det. codd. confirmatic, in quibus plures Patrum atque conciliorum illustrantur loci...,* Paris. 1715. Dom AL Didier (1666-1716). apris avoir enseigné la théologie, entreprit une nouvelle édition de Tertullien : l'affaire n'aboutit pas. Plusieurs autres bénédictins s'y employèrent, dom Mopinol. dom L-1L Malinghen. dom Duret, dom P Henri la difficulté était de réunir les manuscrits. — Dom Du Frische (1611-1693). cf. Berlièrc-Wilhelm, p 185, de concert avec dom Le Nmirry, travailla a l'édition des œuvres de saint Ambroise : .S'. *Ambrosii Mediolanensis episcopi opera ad manuscriptos codices vaticanas, gdlicanos, brlgicas, necnon ad editiones veteres emendata slud, et labore monachorum O. S. B., e congregatione S Mauri,* 2 in fol.. Paris. 1686-1690. Dupin l'a jugée correcte. I tic réédition préparée par dom *Le* Nourry el dom L Carré passa ensuite ù dom l Lemer.iull qui fit imprimer le premier volume, ct mourut en 1756. Dont J. Garct (1627-1691), cf. Berbère-Wilhelm. p. 236. a édile Cnssiodore : *Magni Aurelii Cassiodori senatoris opera omnia in // tomos distributa, ad fidem mss. cod. emendata et unda cum indicibus,* 2 in-fol., Paris et Rouen, 1679. —Dom J. Garnier (1670-1725). cf. Bcrlicre-Wilhelm.p.237.(ut chargé de donner une nouvelle édition des œuvres de saint Basile; aidé île dom Favcrolles (1652-1721) il publia à la suite d'une ample préface : S. *Basilii opera omnia qur exstant, vel quit* ejus nomine circumferuntur, gr. et lat. op. ct studio doni J. Garnier,* 1730 *d P. Maran,*3* in-fol. 1721-1730; dum Maran qui a édité le 3* volume a cru devoir refaire en entier la traduction des lettres. Dom G. Gcrberon (1628-1711), cf. Berbère-Wilhelm, p. 215 et ici, t vi, cul. 1290, ardent cl fougueux janséniste, a édité S. *\nsrlrni opera omnia necnon Eadmeri, monachi cantuariensis historia... d alia opuscula,* in-fol., Paris, 1675; celte édition est loin d'etre parfaite; Aligne, *P. !...* t. ci.vnicux. l'a reproduite avec beaucoup de fautes. Dom F. Louvard (1661-1739), cf. Berlicre-A\ ilhehn, p. 407 cl ici, L IX, col. 968, publia *Prospectus nome editionis S Grcgorii .Xazianzeru,* Paris, 1708; son manuscrit, pour les œuvres du saint docteur» fut remis ù dom Alaran, qui ne put mener l'entreprise a bon terme; dom Clémence! (ǐ 1778) édita seulement le premier volume, som <e litre : *S. Gregorii Xazianzeni opera omnia gr. d lat. ad codd. gdlicanos, vatic., germ., angi, d antiquiores cdd. castigata, op. el stud, monachorum O. S. H. c congr. S. Mauri,* m-foL. Paris. 1778. L'édition n'a été complétée qu'au xixr siècle. —Dom .L Aiablllon (1632-1707). cf. I. ix. col. l 125. donna l'édition de saint Bernard : .S', *Bernardi abbatis primi Glarevallensis opera omnia post Horstiuni denuo recognita,* 6 I. en 2 in-fol.. Paris, 1667. Il mit la dernière main à l'œuvre commencée par dom Chanlclou (1617-1664); il y fil paraître tant d'exactitude el d'érudition qu'on en conclut au rang considérable qu'il allait tcnii parmi les savants de son siècle. Dom P. Maran (1683-1762), cf. t. ix. col. 1933, l'un des plus habiles théologiens de son époque, au dire de dom Tassin, a édité les œuvres de saint Justin, sous ce titre:.S'. *P.* A'. Jt/s-*tini philosophi et martyris opera omnia, necnon Taliatii adversus Gnecos oratio. Athenagora· legatio pro Christianis, S. Theophili Antiocheni 1res ad Autolycum libri, Hermia* irrisio gentilium philosoph. (gr. et lat.) cum mss. eodd. colluta..,* in fo!.. Paris, 1712; celles de saint Cyprlcn : S. *Cypriani opera studio d labore St. Baluzii absoluta ac prir/atione cl vita ('.ypriant adornatu, operti unius c congr. S. Mauri,* in-fol.. Paris, 1726; on a vu qu'il avait collaboré aux editions de S. Basile ct de S. Grégoire de Nazianzc. Dom J. Alnrtlnnay (1617-1717), cf. ci-dessus, col. 181, publia: *Divi Hieronymi prodromus, seu rplstola II. J. Martianaij ad omnes viros doctos cum epistola S. Hieronymi ad Sunniain..,* Paris, 1691). où il s'agit de montrer la nécessité de revoir les ouvrages de ce docteur sur de bons manuscrits, d'où surgit une ardente polémique avec Richard Simon; S. *Eusebi Hieronymi opera emendata, studio ac labore monachorum O. S. B.* (dom A. Pougcl ct dom .1. Alarlianay), in-fol., Paris, 1693, 1706. Dom P. Maran eût voulu revoir ct perfectionner celte édition. mais n'a pu exécuter son projet. - Dom A. Pougcl (1650-1709). le collaborateur de Alarlianay, a eu part également à l'édition des cruvrrs de S. Athanase.

Dom R. Massuct (1666-1617) travailla à une édition de saint Ireiiéc qui pat ut sous ce litre : S. *Ircmti contra hureses libri V, post hr. Eeuardcntiii d J.-Il Grabbe recensionem castigati tirnuo, ad mss. cotld. necnon ad antiquiores editiones, observationibus ac notis... locupletati,* in-fol. 17H»; il pril soin également d'une nouvelle édition de saint Bernard. — Dom H. Aténard (1585-16 14) prépara une œuvre patristique qui parut seulement après sa mort : S. *Barnaba apostoli (ut fertur) epistola catholica ab antiquis olim Ecclesia· Patribus sub ejusdem nomine laudata d usurpata,* Paris. 1615. – Dom B. <lc Montfaucon (1655-1721). A cet étonnant travailleur, le digne émule

de Mabillon on doit l'édition de deux ouvres pot ristiques considérables, celles d'Athanase et de Jean Chrysostome : X. *P. X. Athanaafi, archiep. Alr.iandrini Optra omnia quir extant d circumferuntur,* 3 in-fol., Paris. 1689, en quoi il fut aide par dom J Lopin if 1693) ct dom A. Pouget ; Λ. *P, X. Joannis Chrysoilomi opera omnia quir extant vel qua ejus nomine drciunferuntur,* 13 in-fol., Paris. 1718-1738; ont collaboré, pour la collation des manuscrits, dom F. Faverollcs (f 1724), dom Ch. de la Hue O 1739), dom M. Bouquet (f 1754) ct dom Doussot (î 1752) auxquels Montfaucon rend un juste hommage dans sa preface A Montfaucon revient encore la *Colterllo nova Putrum et scriptorum gratcorum. Elisebli Cirsariensh, Ubnnasii et Cosmar jEgypti,* 2 in fol., Paris, 1706. Dom Ch. de la Bue (1684-1739), fut chargé par Montfaucon de donner une collection exacte el complète des œuvres dOrigène; il put en commencer l'impression, le 3* volume était prêt quand il mourut, le P volume est de son neveu dom V. de la Bue (f 1762). Il avait etc aidé par dom J.-15. Hobart (t 1763); on eut ainsi : *Origcnis opera omnia ex variis edit rt codd, recensita tat, versa atque annotationibus illustrata...* I in-fol., Paris 1733-1759.- Dom D. de Sainte-Marthe (1650-1725) sc consacra aux œuvres de saint Grégoire le Grand. Après avoir publié, *VHistoire dr saint Grégoire le Grand tirée principalement de ses ouvrages,* Rouen, 1697, il remarqua une notable différence entre 1rs imprimés ct les manuscrits des œuvres, ct entreprit l'édition qui a pour titre : 5. *Gregorii Magni opera omnia studio ct labore monachorum O, S, B. t congr. S. Mauri,* I in-fol.. Paris. 1705; ont pris part à celle édition : dom G. Bcssin (1654-1726) qui fit l'arrangement et la critique des Lettres avec notes, •loin B. de la Croix, bibliothécaire de Saint-Germain qui lut les épreuves; l'hommage de celte édition à Clément XI fui particulièrement agréable au pontife qui dans un bref lit de grands éloges de la congrégation de Saint-Maur. Dom V Toullée (1677-1718), après avoir donné le *Programme d'une nouvelle édition des navres de S. Cyrille de Jérusalem.* 1 'aris. 1715. édit a : S. *Cyrilli Hierosolymitani opera quw extant omnia et qiK nomine circumferuntur ad mss. codd. castigata, dissertationibus et notis illustrata,* in fol., Paris, 1720; dom Toullée avait achevé la préface cl les dissertations, puis fait imprimer le texte quand il mourut. L'ouvre parut, grâce aux soins de dom P. Maran. auquel on doit la *Dissertation sur 1rs semi-ariens,* dans laquelle on défend la nouvelle édition de S. Cyrille •le Jérusalem contre les auteurs des *Mémoires de Trémux.* in-12, Pair, 1722.

3· *Théologie et Droit canonique.* Moins connue en général que l'œuvre palrisliquc, cette ouvre théologique ne laisse pas d'être intéressante.

Dom Louis Bultcau (1625-1693). cf. Berlière-Wilhehn, p. 88, a donné plusieurs publications concernant l'usure, savoir : *Lu défense des sentiments de l.adance sur le sujet dr l'usure, contre la censure d'un ministre de la religion prétendue réformée,* Paris. 1670. I· édit., 1677 ; *Le faux dépôt : réfutation de quelques erreurs populaires touchant l'usure,* Lyon et Mous, 1671, 2· édit, sous le titre : *Traité de Tusure; ouvrage trh utile ά tous les chrétiens,* Paris, 1720; *Petite morale de L. Viols, traduction française avec le texte latin,* Paris, 1670. Dom J. Castel (1677-1711). cf. Perlière-Wilhelm. p. 101 : *Lettre à M... pour servir dr réponse au P. Le Grand rt éi la dissertation sur la manière dont les bénéfices simples sont acquis et possédés par quelques congrégations religieuses,* Paris. 1725. – Dom P. I)cforis(t 1791 guillotiné),cf. Bcrlièrc-Wilhchn. p. 150- 152. fut l'éditeur des œuvres de Bossuet, lia publié : *ftéfutation d'un nouvel ouvrage de J.-J. Bousicau, intitulé Émile ou de TÉducation,* Paris, 1762; *Préservatif pour les fidèles contre 1rs sophismes el les impiétés des incrédules,* Paris, 1764 Dom J.-B. Devienne d'Agneaux (t 1792), cf. Berlièrc-Wilhelm, p. 165-170 i *Lettre en forme de dissertation contre Tincrédulité,* Avignon, 1756; *Dissertation sur la religion de Montaigne,* Bordeaux, 1773; *Éloge historique de Michel Montaigne et discours sur sa religion,* s. !.. 1775.- Dom M. Fougueré (1641-1709), cf. Bcrlière-Wilhchn, p. 227 : *Synodus Bethlrmitica adversus caloînistas hrreticM,* 1672. s. l , 1676; *Celebris historia monofhclitarum aigue Honorii controversia scrutiniis octo comprehensa,* Paris. 1678 (sous le pseudonyme de L-B. Tagmannl). - Dom G. Gcrberon (1628-1711). cf. Bcrlièrr-Wilhclm. p. 245. et ici t vi, coL 1200. Deses nombreux écrits mentionnons ici : *Apologia pro Huperlo abbate Tutliensi in qua de eucharistica veritate cum catholice sensisse ct scripsisse demonstrat vindex G, Gerberon,* Paris, 1669; *Catéchisme de la pénitence,* Paris, 1672. Dom l·. Gcsvrcs (t 1705), cf. Bcrilère-Wilhclm, p. 250, et ici t. vi, col. 1340, empêché par la maladie de travailler à une théologie dogmatique a public : *Theologiir et Philosophia sophistica tumulus,* brochure de 5 pages in-4·, réponse a une attaque dans un libelle attribué aux jésuites; *Defensio Arnuldina,* Anvers, 1700. ou il justifie les bénédictins d'avoir introduit l'analyse d'Arnaud au t. x des «euvres de saint Augustin. — Dom D. Godard (1711). cf. Bcrlièrc-Wilhcim, p 254 : *Lettre des religieux bénédictins à S. Ém. le card, de Fleury ct à leur Père général aux fins d'obtenir la liberte des suffrages qui leur a été ôtée dans les trois derniers chapitres généraux,* s. 1., 1732; publiée de nouveau, dans dom Louvard, *Droits des rhapitres généraux de la congrégation de Saint-Maur,* Nancy, 1739. —* Dom M. Gourdin (t 1708), cf. Bcrlièrc-Wilhchn. p. 258-262 : *Illustr. Principis DD. Guilelmi Egonis landgrari Furstcnbergi, archiep. Colonialists legati, violenta abductio et injusta detentio,* Anvers, 167 L en vue d'établir que les lois de l'Église, le droit des gens, la foi publique ont été violés dans cette détention. — Dom A. Guyard (1691-1760), cf. Berlièrc-Wilhelm, p. 275 : *Entretien sur les merurs du siècle,* Nancy. 1736. et Orléans. 1738; *Dissertation sur l'honoraire des messes,* s. L, 1718.— Dom E Hideux (1670-1743) et dom P. du Bos (1680-1755), cf. Bcrlièrc-Wilhchn. p. 282 et 176; *Traité historique ct moral de Tabstinence de la viande... par dom G Berthelet, de la congrégation de Saint Vanne, revu, augmenté et imprimé par les soins de deux maunstes,* Rouen, 1731. — Dom N Jamin (1710-1782), cf Bcrlièrr-Wilhclm, p. 291-294 : *Pensées théologiques relatives aux erreurs du temps,* Paris. 1769, réimprimé avec le suivant; *Traité de la lecture chrétienne.* Dijon et Paris, 1771; *Le fruit de mes lectures ou pensées extraites d'auteurs profanes relatives aux différents ordres de lu société,* s. I., 1775; *Placide à Muclovie, ou traité des scrupules,* s. L. 1771; *Placide à Scholastique, ou manière de* sr *conduire dans le monde,* s. l.» 1775. – Dom N. Jomart (1671-1738), cf. Perlière-Wilhelm, p. 297. Les œuvres de ce Père, restées manuscrites, sont à mentionner : *Explication du S. Sacrement de TEucharistie selon les principes de M. Descartes; Theologi ad amicum littcnc de mystica prece qua fit corpus Christi; Summa controversiarum ad normam scholarum digesta; de Ecclesia, fide, theologia ynuinisqttc curumdem fundamentis; Spicilegium privilegiorum congr S. Maun in Gallia, O. S. IL; Parallèle des anciens et des notu taux catéchismes des Églises de France où Ton voit les changements introduits dans la doctrine sur plusieurs points, pendant le cours des dernières disputes.* Trois imprimés du même 1'ère sc trouvent à la Bibliothèque de Saint-Nicaise de Helms. Ce sont : Aius *important d'un théolegien controvcrsiste catholique à une personne de considération de la religion prétendue réformée sur la niccs-*

d'admettre une seule communion chrétenne, 1710; .Iwi *important touchant la conscience erronée,* 1712; .Icis *aux ecclesiastiques de Tournât touchant ta crainte irrite, s* d. Dom I). Labbat (f 1803), cf. Bcrlière-Wilhelm, p. 396-310 : *Mémoire sur une noua die col-frtinn des conciles de France,* Paris, 1785; *Concilio· ram Gailue tam editorum quam ineditorum colledio op et stud, monachorum rongr. S. Mauri,* in-fol., Paris. 1789; la Révolution a arrêté l impression à la 680· colonne du t. n, lc 1.1 est très rare; la collection devait, avoir 10 ou 12 volumes. Dom Fr. Lamy (1636-17! 1). ci. BcriÎèrc-Vilhelm. p. 319-323 cl lei. I. vni, col. 2552.

• Dom L. La Tnltc (1681-1751), mort évêque de Bethléem, cf. Bcrlièrc-W ilhelm, p. 332-335 ; *Lettres théologiquc** (25) *aux éeripains défenseurs des convulsions d autres miracles du temps,* 2 In-P, Paris. 1733-1710. Ces lettres excitèrent la bile de la secte.

Dom Ph. Le Cerf de la Viévitle (f 1718), ci. Bcrlière-Wilhchn. p. 316-317. el ici, t. ix, toi. 101 ; *Histoire de la Constitution* l Moi mt u s *en ce qui regarde la congrégation de Saint-Maur,* Utrecht, 1736; dom Tassin (pii était janséniste estime que les faits n'y sont pas toujours exactement rapportes. Dom H. Le Fcbvre (t 1660), cf. Berlière-W ilhclm. p. 357; bien qu'on nait de lui aucun écrit, nous le mentionnons ici parce qu'on le donne comme l'un des plus habiles théologiens de la congrégation de Saint-Maur; il y a formé d'excellents élèves, comme dom Mathoud et d'autres Dom P. Le Gallois (1610-1695), cf. Bcrlièrc-Wilhelm, p. 359; prédicateur controvcrsiste, il avait vu un certain nombre de ses propositions censurées par la faculté de théologie de Caen. Il répondit pour démontrer son orthodoxie : *L'abrégé des controverses agitées entre les catholiques et les protestants,* Caen, 1681; *Éclaircissements apologétiques de quelques propositions de théologie contre treis censures de quelque* docteurs...,* Caen, 1686; *Lettre d'un écclicr en théologie à un ecclésiastique de* scs *amis sur deux censures laites par les soi-disant /acuités de théologie.* Caen, 1686; *Réponse charitable à la lettre diffamatoire adressée à l't'nhfersité de Caen.. ,* Caen. 1686. — Dom i H Telhcrt 1·.·.·· 171 :».cf Bvrlicre-Wilhclm, p. 378 : *Dissertatio de Ecclesia,* s. l., 1702; beaucoup de ses dissert (lions sont restées manuscrites, en voici quelques-unes ; *De la pénitence des Xiniiutes sur ce principe de thMogic morale : qui veut la cause, veut Tcffet; Xatfs sur l'étendue des obligations des religieux; Sur L\» prêts usités dans le commerce.* Dom K Louvard (1662-1739). Voir son article. l ix. col. 968. - Dom J. Mabillon (1632-1707), cf. t.ix. col. 1125. Dom J.-B. Magnin (1670-1752).cf t. ix, col. 1656. un appelant. élève de dom Gesvres dont il a conservé soigneusement les traités de théologie; il a édité *VA ni lyse d'Arnauld sur le traité De correptione et gratia de saint Augustin; Bibliothèque augustinienne ou catalogue des ouvrages de MM. de Fort-Royal et autres écrivains ecclesiastiques qui ont tram illé comme de concert pour la défense de ГÉglise dans le dernier siècle* (demeuré manuscrit). - Dom P. Muran (1683-1762), voir t. ix. col. 1931; signalons ici : *Divinitas J. C. manifesta in Scripturis et Traditione,* Paris, 1712; *La divinité de N.-S J.-C. prouvée contre les hérétiques el les déistes par les écritures de TA. et du* X. *Testament,* Paris 1751 ; *Les grandeurs de J.-C. et la défense de sa divinité contre les P. P Harduin et Rerruyer, S J.,* France (Paris), 1756 Dom E, Martène (1651-1739). Voir son article, col 179 Dom L. de Massiot (1613-1717): *Traité du sacerdoce et du sacrifie* de J.-C. et de nonunion avec les fidèles dans ce mystère,* Poitiers, 1708.

Dom H Massuet (1664-1716) ; *Lettre d'un ecclésiastique au R. P [Langlois] SJ , sur celle qu*il a écrite aux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur touchant If dernier tome de leur édition de S. Augustin,* Osnabrück. 1691, est donnée comme le meilleur écrit qui ail été publié dans cette contestation; *Lettre à Mgr l'évêque de Raijeitx (de Xesmond) sur son mandement du » mai 1707 portant condamnation de plusieurs propositions soutenues par les religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur,* La Haye, 1708. Dom H Mathoud (1622-1705). Voir son art., col. 331.

Dom Fr. Méri (1675-1723) : *Discussion critique et Idéologique des remargins de M.* (Laurent Josse Le Clerc, sulpicien) *sur le Dictionnaire de Morért, de l'édition de /7/S par M. Thomas, docteur de Louvain,* s. L, 1720; sous le nom de Thomas qui était celui dt sa mère, c'est dom Meri qui fait celle discussion.

Dom B. de Montfaucon (1655-1711), voir son article.

Dom 1). Nagcon (1657-1717); on a de lui *un poème sur les écrits des jésuites contre la nouvelle édition des œuvres de S. Augustin,* Besançon. 1702. Dom E. Perreau (1675-17 11), un des appelants de la bulle ; *Traité philosophique ct théologique de la vérité,* I Irccht, 1731; *Histoire des derniers chapitres généraux de la congregation de Saint-Maur,* s. l , 1736. On l'a regarde comme l'auteur de la *Dénonciation des fameuses Lettres théologiques de dom L. Lu Taste,* voir plus haut, col. 116. Dom L. Pisani (1616-1726) : *Lettres d'un prêtre sur la signature du formulaire,* Keims, 1708; *Traité historique et dogmatique des privilèges et exemptions ecclesiastiques,* Luxembourg, s. d.; *I.ettre de Si à un ecclésiastique qui possède un prieuré en commende,* s. 1.; a des raisonnements tout à fait singuliers ; confond toujours l'Église avec le pape. Dom J.-F. Pommeraye(1617-1687) s'csl occupé des conciles provinciaux : *Sancta· Rotomagcnsts Ecclcsiiv concilia et synodalia decreta,* Rouen, 1677; cette œuvre avait été commencée par dom Ange Godin (1609-1665). dom Pommeraye a utilise ses notes et observations, continué l'œuvre à partir du concile de Lillebonne (1080) el mis au jour le travail; dom G. Bessin (1651-1726) a donné une édition beaucoup plus ample des conciles de Normandie sous le litre : *Concilia Rotomagensis provindir,* Rouen, 1717, en s'aidant des notes de dom J. Bellai.se (1651-1711). Dom R. Quatrcmaire (1612-1671) est un défenseur des privilèges : *Privilegium S. Medardi suessionensis propugnatum,* Paris, 1659, réfutation de MM. de Launoy cl David Blondel, par recours à la voie de la prescript ion : *Concilii Remensis, quod in causa (iodefrtdi Ambianensis ep. celebratum fertur, /alsitas demonstrata,* Paris, 1663. cette dissertation a élé écrite pour défendre les droits de l'abbaye de Saint-Valéry ct Justifier les moines du crime de faux dont les aurait convaincus un concile (supposé) de Reims vers 1106; *Privilegium S. Germant adversus D. Launoy doctoris Parisiensis inquisitionem propugnatum,* Paris, 1657; *Regalis Ecdesiæ S. Germani a Pratis jura brevi compendio propugnata,* Paris, 1668. Dom Denys de Sainte-Marthe (1650-1725) a un *Traité delà confession auriculaire contre les erreurs des calvinistes,* Paris. 1685. Dom V. Thuillier (1685-1736) : *Lettre d'un ancien professeur en théologie de la congrégation de Saint-Maur qui a révoqué son appel à un autre professeur de la même congrégation qui persiste dans le sien,* Paris, 1727; *Seconde lettre de dom V. Thuillier, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, servant de réplique à la réponse que lui a faite un de scs confrères qui persiste dans son appel, avec approbation de MM. Raguct et Tourndy, et permission de dom Thibault, supérieur général,* Paris, 1727; *Troisième lettre,* en 1728 (le professeur en question était dom L Gomaut. dont on a la réponse ci-dessus mentionnée). Dom I r. Toustain (1700-1751): *Remontrances adressées aux R. R. P. P. supérieur^ de la Congrégation de Saint-Maur assemblés pour la tenue du chapitre général de 1733,* Paris, 1733; *La vérité persécutée par l'erreur ou Recueil de divers*

vuiwyrs *des saints* /Vn› *sur le* grandes persét iitions* ■*ta huit premiers siècles de l'fig!ise pour prémunir* fr* */idHa contre la séduction ct la violence des novateurs,* 21η·12. La Haye, 1733 ; *De l'autorih des miracles dans lÉglise,* Paris, s. d. ; <lu même en collabo it ion avec dsmTussin : *Défense des titres et des droits 1e l'abbaye Je Stuid-Ouen, contre le mémoire de M. Ténsse, abbé lommendatnlre de Saint· \ iclor-cn (.aux. Avec la réfu-*Mion *d'un anonym* en dru r parlies,* Houen, 17 LL

Dom A. Trahlainc (1698-1762) : *Question importante · lAhil phi' avantageux ù l'Étal et a la religion de pro-léger les communautés religieuses que de tes anéantir?* i. l. n. d. (les idées de fauteur ne sont pas toujours jutety

A relie série, se rattachent les nombreux écrits pour ou contre l'acceptation de la bulle *Unigenitus;* il serait trop long de les mentionner.

I' *Ascétisme chrétien ct monastique.* Sur ce point encore les mauristes ont apporté une contribution Importante à la théologie

Dom Luc d'Achéry (1609-1685) : *Asceltcorum vulgo spiritualium opusculorum... indiculus,* in-4·, Paris, 1648; 2* édit, par I). .1. Hcmi, Paris, 1671; *Hegula idilariorum seu exercitia quibus ad pietatem ct ad* écrits. *munia instruebat candidatos, suculo circiter nono Grimlaieus sacerdos, nunc primum edita,* Paris, 1653. Dom .L Ansart (1723-1790) : *Dialogue sur ïutilité des moines rentes,* Paris, 1769; *Histoire de saint Maur, abbé de Glanfeuit,* Paris. 1772 ; *filage de Chartes-Quint traduit du latin de Alasenius,* Paris, 1777; *His-toire de saint Fiacre ct de son monastère,* Paris, 1784; *Manuel des pèlerins de Sainte-Heine d'Alise \ . ct Al.,* Paris, 1780; *L'esprit de saint Vincent de Paul ou mo-dèle de conduite proposé à tous les ecclésiastiques,* Paris. 1780; *Manuel des supérieurs et réguliers... ou l'art de guérir les maladies de l'âme,* Paris, 1776. Dom E Badier (t 1719) : *La sainteté de l'état monastique où l'on /ait l'histoire de Cabbage de Atarmoutier... pour servir de réponse à la Vie de saint Martin de l'abbé Ger-raise,* Tours, 1700. Dom P. Bastide (1620-1690) : *De antiqua O. S. B. intra Gallias propagatione disser-tatio,* Paris, 1672 (contre l'oralorien I.ecointe); *De ordinis sancti Henedicti gatlicana propagatione liber unus in quo liegulœ benedictinn per Gallias omnes progressus sire. Vit, \ 111 et IX explicantur,* Xuxcrrc, 1683 (réplique au même P. Lccolnte). Dom L. Bo-nard (t 1620) ; *De l'esprit des ordres religieux, en quoi (l consiste ct des moyens de l'acquérir, spécialement de l'esprit de l'ordre de saint Benoît avec Apologie pour sa règle,* Paris, 1616; *Parénèses chrétiennes, ou Ser-mons très utiles à toutes personnes tant laïques, ecclé-siastiques que régulières,* 2 in-8·, Paris, 1676; *Instruc-tions monastiques sur la règle de S. Benoît,* Paris, 1616; *L'éloge bénédictin ct combien les bénédictins par leur itience cl leur vertu ont honoré et obligé la chrétienté.* Paris, 1618; *Police régulière tirée de ta règle de S. Henott,* Paris, 1619, Dom S. Bougis (1630-171 I) : *Médita-tions pour les novices ct les jeunes profès, et pour toutes sortes de personnes qui sont encore dans la vie purga-tive,* Paris, 1671 ct 1681, *Méditations pour tous les fours de l'année,* 2 in-P. Paris, s. <L; *Méditations sur les principaux devoirs de la vie religieuse,* in-le, Paris. 1699; *Exercices spiritu ls tirés de la règle de S. Henott.* Paris, 1712; *Hegala S P .V Benedicti,* Paris. 1713.

Dom Cl. Bretagne (1625 1691) : *Méditations sur les principaux devoirs de la vie religieuse marqués dans* In *paroles de la profession religieuse, avec des lectures spirituelles tirées de Γ Écriture sainte et des saints Pères pour une retraite de dix jours,* Paris. 1689; 2· el 3· édit., 1696e! 1703. Dom L. Bugnot (f 1673) : *Vita ct régula S. Benedicit carminibus expressa,* Paris. 1662; *Sacra dogia sanctorum (). S. H. versibus reddita,* Paris, 1663.

Dom L. Bulleau (f 1693) : *Gura clericalis,* français et latin, Paris, s. *d.; Dialogues de S. Grégoire le Grand traduits en français avec des notes et une dissertation louchant la vérité de ces dialogues,* Paris, 1689. Dom X (.anteku (1629-1662): *Insinuationes diviner pietatis seu vita et revelationes S. Grrtrudts,* V. *et abbatissa (i S. H ,* Paris. 1662; 2· édition par dom Mège en 1661 Dom CL Chantelou (1617-1661) : *Bibliotheca Patrum ascetlca, seu selecta veterum Patrum de chris tiana et religiosa perfectione opuscula,* In-4·, Paris 1661-1664 (rare); .S. *Hernardi abb. Glireunit partent-11con, pars prima. Sermones de tempore et de sanctis, complectens neenon el vitam S. MalaehUe,* Paris, 1662 .S. *Hasihi Cirsarerr Cappad. archiep. regularum fusius disputatarum liber,* s. L, 1664. Dom C. Clé-mence! (t 1778) : *Conférences de la mère Angélique de S. Jean (Arnauld) abbesse de Porl-Hoyal sur les consti-futions* du monastère de Port-/loyal du S.-Sacrement i avec le texte des condilutions/,* 3 in-12. t Irecht (Paris), 1760. Dom J. le Contât (1607-1690) : *Méditations pour la retraite des dix jours, pour les supérieurs.* Bennes, 1653. Paris. 1668; *Méditations pour la retraite des dix jours, pour les religieux,* Bennes, 1662, une 2e édition sous ce titre : *Exercices spirituels propres aux religieux pendant la retraite des dix fours,* Paris. 1664; 3· édit 1703; Les mêmes ouvrages traduits en latin, par I r Metzger, O. S. B. sous le titre : *Dioptra polices religioscr,* Salzbourg. 1694. 1695; *I/image du supé-rieur accompli dans la personne de S. Benoît,* Tours. 1656; *Conférences ou exhortations monastiques pour tous les dimanches d fêles de l'année,* Paris cl Tours, 1671. — Dom P. Deforis (t 1794) : *Exposition de la doctrine de l'Église sur les vertus chrétiennes,* s. L, 1776, — Dom F. Delfau (t 1676) : *Libri de Imitatione Christi Johanni Gerseni, abb.* O. S. *B. iterum asserit maxime ex /ide mss, exemplarium,* Paris. 1673,167 t. dom Delfau ne fut pas le seul maunstc à revendiquer le Livre de Γ Imitation pour Jean (iersen : cc fut l'opi-nion courante dans la congrégation <le Saint-Maur a cette époque. — Dom L Du Four (1613-1647). Dom Tassin attribue à cc rnauristc, le *testament spiri-tuel pour servir de préparation à ta mort,* sans dire s'il fut imprimé. Dom I leurtebizc. *La vie des justes* de dom Marlène, 1.1, p. 52,parait l'ignorer. Dom Ed. Durci (fl758) : *Entretiens d'une âme avec Dieu,* Avignon. 1740; c'est une traduction de l'ouvrage latin. *Chris-tiani cordis gemitus* par Hamon, 1732. Dom C. Ger-beron (f 1711) : *Le combat spirituel compose en espa-gnol par Jean de Castagniza* 0.5. *B., et traduit en fran-çais sur l'original manuscrit,* Paris, 1675, *Catéchisme du Jubilé ct des indulgences,* Paris. 1675; *Dissertation sur l'Angelus,* Paris. 1675; *La règle de* moeurs contre les fausses maximes de la morale corrompue,* Cologne, 16S8; Bouen. 1733; t trceht, 1735; *Méditations chré-tiennes sur la providence de Dieu ù l'égard du salut des hommes,* si. 1689; *Occupations intérieures pendant la messe,* Bruxelles, 1689 el l^aris. 1708: *La rénovation des vieux du baptême,* Paris, 1708; *Le véritable pénitent ou apologie de la pénitence,* Cologne, 1692; *La confiance chrétienne,* I'trceht. 1700. Dom P. Hnudiquler (prieur aux Blancs-Manteaux en 1790. ci. Bcrliere-Wilhelm. p. 277) : *Histoire du vénérable dom Didier de la Cour, avec une apologie de l'état monastique,* Paris, 1772 Dom M Jourdain (· 1782) *Défende dr.\ constitutions de la congrégation de Saint-Alaur,* Tou-louse, s. d ; *Hcgiila S. D. Benedicti et constitutiones congé. S. Atauri,* Paris, 1770. Dom Fr. Lamy (f 1711): *Sentiments de piété sur la profession religieuse, applicables à la profession du chrétien dans le baptême,* Paris, 1697, ouvrage le meilleur de ce mauriste; *De la connaissance de soi-même,* 6 in-12. Paris. 1691; *Lis saints gémissements de l'dme sur son éloignement de Dieu : ta tyrannie du corps premier sujet de gémir,* Paris, 1701 ; *Les leçons de la sagesse sur l'engagement au ser-*

rire i/r *Dieu,* Paris, 1703; /fé/frrions *sur le traité de la prière publique,* Paris. 1708; *De la connaissance ct de I amour de Dieu avec l'art de faire un bon usage des afPlettons en cette vie,* Paris, 1712. — Dom B. La Taste (t 1751) : *Lettres de sainte Thérèse, trad, dc Tespagnol en français par feue la H. .W. Marie-Marguerite de Meanpoil, dite Thérèse de S. Joseph, prieure du murent des carmélites de Saint-Demjs,* Paris, 1718, t. n (le P' volume avait été publié par Pélicot en 1660. cl par Armand en 1666)· Dom Mabillon (1632-1707) : 5. *Hernardl de Consideratione libri* V *ad Eugemum III,* Paris, 1701 ; *La mort chrétienne sur le modèle de relie de N.-S.-J.-C. et de plusieurs saints et grands personnages de l'antiquité, te tout extrait des originaux,* Paris, 1702: *Instruction sur le renouvellement dc vie adressée aux bénédictines de Dieppe,* Rouen, 1874 (publiée par M. de Bouts, d'après un ms. de Mabillon au fonds Saint-Germain). Dom Cl. Martin (1619-1696) : *Méditations chrétiennes pour les d manches. les fériés et les principales fêtes de Tannée, propres ù toutes sortes dc personnes qui aspirent à la perfection dc la vie chrétienne, composées el divisées en deux parties, par un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-\laur,2* in-4% Paris, 1669; le même ouvrage traduit en latin par Ir. .Metzger, 4 in-12, s. 1. n. d.; *Conduite pour la retraite du mois à Tusage des religieux de la congrégation de Saint-Maur,* Paris. 1670 (sept éditions de cet ouvrage, de 1670 à 1712); *Pratique de la règle de S. Hennit,* Paris. 1671 (a eu egalement plusieurs éditions en français cl en latin); *Méditations pour la fêle et pour l'octave dc sainte Lrsiile,* Paris, 1678; *Méditations pour la fêle ct pour l'octave de saint Norbert,* Caen, s. d.; *Lettres de. la vén. Marie dc T Incarnation* (sa mère, au Canada), Paris, 1677; *Hetraile de la vén. Mère Marie de T Incarnation, avec une exposition succincte du Cantique des cantiques,* Paris, 1682; *L'école sainte ou explication familière des mystères de la foi, par la Mère Marie de T Incarnation,* Paris, 1681 ; *Maximes spirituelles tirées des écrits de dom Cl. Martin* (publiées par dom Marlène), Rouen, s. d. – Dom Jacq. Martin (t 1751) : *Les confessions dc saint Augustin, trad, en français avec le latin.* 2 in-8% Paris. 1711 ; *Le même ouvrage sans le lutin,* Paris. 1711. Dom J. Mnrtianay (1647-1717) : *La vie dc sœur Magdelamr du S.-Sacrement, religieuse carmélite du voile blanc, du monastère de Heaiinc, avec des réflexions sur l'excellence de ses vertus,* Paris. 1711. *Tullius chrislianus, sen dim Hieronymi Strid. epislohr selecta in très classes distributa : ed. nova ab uno e congr, S Mauri,* Paris, 1718 cette édition anonyme serait posthume, s'il s'agit de Martianay). — Dom L. Massiot (f 1717) ; *Traité du lacerdoce et du sacrifice de J.-C. et de son union avec les fidèles dans ce mystère,* Paris. 1708. Dom J. Mcgc (1625-1691) : S. *Ambroise, de l'origine de l'excellence cl des avantages de la virginité,* trad, franc.. Paris, 1655 et 1661; *La morale chrétienne fondée sur TÉcriture sainte et expliquée par les suints Pères,* Paris. 1661 (traduction du *De institutione laicali* de Jonas, év. d'Orléans); *La vie el les révélations de sainte Gertrude, en français,* Paris. 1671 ct 1673; *Commentaire sur la règle de S. JPnott,* Paris, 1687; *Dissertation où l'on explique l'origine, l'excellence ct les avantages dc l'état de virginité, avec divers traités de S. Ambroise sur ce même sujet.* Paris. 1689. *La vie de saint Hcnolt par S. Grégoire le Grand, avec une explication des endroits les plus importunis cl un abrégé dc l'histoire de son ordre.* Paris, 1690. Dom H. Ménard (1585-1644) : *Concordia regularum, auclore S. Henedido Aniana· abbate, nunc primum edita ex bibliotheca Floriacenxis monasterii,* Paris, 1638, ouvrage précédé dc la Vie de s. Benoit d'Aniane. d'après un manuscrit. — Dom G. Millet (♦ 1617) : *Les dialogues de S. Grég ire le (irand traduits du latin en français et illustrés d'observations avec un traite de la translation du corps de S. Hennit en France,* Paris. 1621. – Dom A. dc Mongin (1589-1633) : *Les flammes eucharistiques,* Paris· 1634, publiées un an après su mort parson frère jésuite - Dom IL Morel (1653 1731) *Entretiens spirituels en forme de prières sur les évangiles des dimanches et des mystères de toute l'année avec l'ordinaire de la messe,* 2 in-12. Paris. 1714-1715; *Entretiens spirituels en e forme de prières sur la passsion de Jésus-Christ, distribués pour tous les jours dc carême,* Paris, 1716 cl 1718; *Effusions de cour ou Entretiens spirituels el affectifs d'une âme avec Dieu, sur chaque verset des psaumes ct des cantiques de TÉglise,* Paris, 1716; *Méditations sur la règle de S. Hennît pour tous les jours de l'année.* Paris, 1717; *Entretiens sur T Incarnation dt X.-S.J.-C., distribués pour tous les jours de TA rent,* Paris, 1718 cl 1720; *Entretiens spirituels pour servir de préparation à la mort,* Paris, 1721 (el non 1621), 1727. 1755: *Entretiens spirituels pour la fête de l'octave du S.-Sacrement,* Paris, 1722; *Imitation de A.-S. J,-C., traduction nouvelle avec une prière affective, ou affection de ca ur,* ü *la fin dc chaque chapitre,* Paris, 1723; *Retraite de dix jours sur les principaux devoirs de la vie religieuse, avec une paraphrase sur la prose du Saint-Esprit :* \em, sancti Sj'îiutus. Paris, 1723, 1727; *Méditations sur les évangiles dc toute l'année, cl pour les principales fêtes des saints avec leurs oclavcs,* 2 in-12, Paris, 1726; *Du bonheur d'un simple religieux gui aime son état et ses devoirs,* Paris. 1727; *Dc l'espérance chrétienne et de la confiance en la miséricorde de Dieu,* Paris. 1728, 1743. - Dom J. Pernelly (t 1801) : *Manuel bénédictin,* Paris. 1751; *La connaissance dc Thomme moral par celle de I'homme physique,* Berlin. 1776; *La vertu, le pouvoir, la clémence et la gloire de Marie, mère de Dieu,* Paris. 1790. Dom B. Planchette (1607-1680) : *La vie du grand S. Ilenctt, patriarche des moines d'occident : ses vertus, ses maximes, les excellences de sa règle et un abrégé des grands hommes dc son ordre,* Paris, 1652. — Dom H. Quatrcmaîrc (1612-1671) : *Joannes Gersen, Vercellensis, O. S. H. libri de Imitatione Christi, contra Th. a Kempis vindicatum J. Fronhci, can. requi O. S. August., auctor assertus,* Paris, 1649; *Joannes Gersen, ab. Vercell., (L S. D. librorum dc Imitatione Christi iterum assertus auctor contra refutationem J. Fronteau, can. rrgut..* Paris, 1650. — Dom I·. Bainssant (t 1651): *Meditations pour tousles jours dt dc Tanner, tirées des évangiles gui sc lisent à la messe cl pour les principales fêles des saints avec leurs octaves,* Paris. 1633. 3· édit., augmentée par L. Bulleau, Paris, 1679. Dom Ch. Botisscau (t 1787) : *Le cénobitophilr ou lettre d'un religieux français à un laie son ami, sur 1rs préjugés publics contre l'état monastique,* Paris. 1768. Dom P. du Saull (1650-1724) : *Entreliem avec J.-C. dans le très S.-Sacrement de l'autel.* 5 In-12. Toulouse. 1701-1703; édité en 1706, réimprimé en 1840; *Abrégé des entretiens avec J.-C. dans le très S.-Sacrement, pour 1rs prêtres,* Toulouse, 1706; *Avis cl réflexions sur tes devoirs de l'état religieux pour animer ceux qui l'ont embrassé.* Toulouse. 1708. Avignon. 1711; *Lr même,* augmenté par dom Roussel, 3in-12, Paris, 1714. Avignon, 1717; *Le religieux mourant ou de la préparation à la mort pour tes personnes gui ont embraué l'état religieux,* Avignon. 1718; *Abrégé du précédent,* loulousè. 1725. - Dom (L Tarrissc (1575-1648): *Avis aux HH. PP. supérieurs dr la congrégation de Saint-Maur,* Paris. 1632; ce premier supérieur gcnérnl a dirigé les travaux concernant la Règle ct les constitutions des maurislcs. Dom A. Thévart (1599-1685) : *Exercices spirituels du vén, dom Garde dr Cisneros, traduits de l'espagnol,* Paris, 1655» - Dom CL Turpin : *Manuel religieux ou recueil de considérations affections el pratiques,* Paris, 1783. — Dom Cl. \idal (t 1721) : *La journée chrétienne,* Limoges,

1678. Dom B. Vincéans (f 1769) : *Conférences mnnadlques,* 5 in-12, Orléans et Hmicn, 1760-1773; DZfrcurs *adressés aux religieux dc la congrégation dc Saint-Maur, s.* 1. 1763»

5· *Histoire générale et locate.* (L'est h· domaine où s'at particulièrement exercée l'activité di s mau listes.

Dom Lue d'Achcry (f 1685) : *Veterum aliquot *cripforum qui in bibliothecis maxinu bcnrdiclinoriim latuerunt* spicilegium, 13 in-l·. Paris. 1655 1677; *Spicilegium sloe collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galli* bibliothecis delituerunt, ohm* opera *et stucho L d'Achcry... nova editio, ad [idem* mss. *codd. quorum varias lectiones S. Ralusc* ac *R. P Ed Marlène collegerunt,* 3 in-fol.♦ Paris, 1723. Dom 1. dc Bar (f 1767) : *État de la France, par des bénédictins* (dom de Bar. (loin Hadler, dom Jalaberl). Paris, 1719. ~ Dom Ch. Bevy (t 1830) : *Histoire des inaugurations des rois, des empereurs et des autres souverains de l'univers,* Paris, 1776; *Histoire de ta noblesse héréditaire et successive des Gaulois, des Français et des autres peuples de l'Europe,* s. L, 1711. Dom CL Bretagne (t 1691) : *Ixs merveilles dr* A'.-/). *de Rclhlécm de Ferrières en Gatinois.* s. L n. d. — Dom L.-G. Brosse (f 1686) : *Les tombeaux et mausolées des rois inhumés dans l'église de Saint-Denis... avec un abrégé des choses les plus notables arrivées pendant leur règne,* Paris. 1656. Dom J. Bouillart (t 1726): *Histoire dt l'abbaye royale de Saint-Germain-des-Prés,* Paris, 1724. - Dom M. Bouquet (f 1751) : *Recueil des historiens des Gaules et dc la France, ou Rerum Gallicarum d Francicarum Scriptores,* 23 in-fol.. Paris, 1738-1876; t. i-vm, publiés par dom Bouquet; t. ix et x, par dom C. llaudiquier (t 1711) cl .l.-B. llaudiquier, son frère (t 1775); t. xi, j ar dom I lousseau, Précieux. Poirier; t. xn ct xm en 1786, par dom Clément ct Brial; I. xiv-xvm, par dom Brial, comme membre dc l'institut de 1866 à 1882. L'Institut dc France lit paraître ensuite les t. xix-xxm (collection devenue rare). Le même ouvrage, nouv. edit sous la direction de .M. L. Delisle, 19 in-fol.. Paris Palmé, 1869-1880 (formera 25 vol.). Les bénédictins avaient laissé pour les publier a part les *Historiens des croisades, tant orientaux que latins et grecs* ; on v travaillait au moment delà Dévolution, dom Bcrthcrcau (+ 1791) avait laissé 31 vol, mss. Bibl. mil *9060-9080,* fonds français. Dom (L. Bourdin (t 1726) ; *La relation d'un voyage en Italie,* s. l. n. d. - Dom .1. Bourget (t 1776) : *Histoire de l'abbaye royale du Hcc* (publiée au I. .xn des *Mrm. de la société des antiquaires dr Normandie).* — Dom G. Bugnatrc (t 1779) : *Prospectus de mémoires pour servir à l'histoire du Laonnais,* s. L, 1768. — Dom L. Bulteau (t 1693) : *Essai dc Γhistoire monastique d'Oricnt,* Paris, 1678; *Abrège d* l'histoire dc l'ordre de S, Pencil, 2* in-l·, Paris, 1681 1691. les I. m cl iv sont restés mss. Dom M. Garriere (?) : *Discours pour servir de prospectus à l'histoire générale de Guyenne,* Bordeaux. 1712. Dom P. le ('.cri dc la Vlcy IIIc (t 1718) ; *Bibliothèquc historique ct critique des auteurs de la congrégation dr Saint-Maur,* La Haye, 1726; *Histoire dr la constitution* I siiîiaitis, *en ce qui concerne ta congrégation dc Saint-Maur,* I Ircchl. 1736. Dorn J. Cladicre (t 1720) : *Histoire dt\ miracles de N -/). dc Vastimères (?) sous le Mont d*()r,* Clermont, 1690 (réimprimé en 1811 sous le titre : *Histoire dc la sainlr-Chapellc de N.-I). de Vasuvière, près du Mont d'Or.en Auvergne,* Clermont).

Dom C. Clémence! (I 1778) : *Histoire générale de Port-Royal depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à son entière destruction,* 10 In-12, \ntsterdam, 1755-1757.

Dom L Coquclln (t 1682). *Historur regalis abbati, t Corbdensis compendium* (publié par la *Soc. des antiquaires de Picardie).* Dom M. Danline (t 1716) : *L'art dr vérifier le* dates des faits historiques, des chartee, des chroniques et autres monuments depuis lu naissance de J.-C., par les religieux bénédictins dc la congrégation dr Saint-Maur,* in-I·, Paris, 1750; ont collaboré à celle œuvre dom Durand, dom(.lémcncet ; 2· édit, par dom Clémence!, Pari*. 1770; le même ouvrage, *réimprimé avec des corrections, annotations et continué jusqu'à nos jours par M* |A. *Viton] dr Saint-Alais,* I8ιη-8·, Paris, 1818-1819; *L'art de vérifier les dates des faits historiques des chroniques et autres anciens monuments, avant Père chrétienne... par un religieux dr la congrégation de Saint-Maur* (dom Clément). *imprimé pour la première fois,* 5 in-8% Paris, 1820. L'ouvrage a une continuation, ou P partie sous le titre : *L'art dr vérifier tes dates, depuis l'année 1770 jusqu'à nos jours* (jusqu'en 1827)... Cette partie rédigée par une société dc savants cl publiée par M. (Julien) de Courcrlbs. 19 In-8·. Paris. 1821-1821. - Dom J.-B. Devienne d Agneaux (t 1792) : *Prospectus dr Γhistoire générale dr Guyenne par des religieux de la congrégation de Saint-Maur; Éclaircissements sur plusieurs antiquités trouvées à Ho deuux* (rns.); *Histoire générale de la France, écrite diaprés les principes qui ont opéré la Révolution,* 2 in-8% Paris. 1791 d'ouvrage n'a pas été achevé, et l'édition des 2 premiers volumes a été en grande partie détruite). — Dom L'élibirn (t 1719) : *Histoire de l'abbaye royale de Saint·Denis en France,* in-fol.» Paris, 1706; *L'histoire de la ville de Paris composée par dom Félibicn, augmentée ct mise au jour par dom Lobineau,* 5 in-fol.» Paris. 1725. — Dom I). Fournier (t 1737) : *Description des saintes grottes de l'église dc l'abbaye rogale de Saint-Germain d'Auxerre, contenant l'abrégé dc la vie des saints dont les corps y reposent,* Auxerre, 1711. - Dom G. Gerbcron 1711) : *Histoire de la robe sans couture de X.-S. J.-G gui est révérée dans l'église des bénédictins d'Argenteuil, avec un abrégé de l'histoire de ce monastère,* Paris, 1676 (ouvrage revendiqué par dom B. \\ yard). - Dom M. Germain (t 1691) : *Histoire dc l'abbaye royale de N-D. de Soissons dc l'ordre de S. Renaît.* Paris. 1675; *Monasticon gallicanum,* Co<-lection de vues topographiques représentant les monastères de l'ordre de S. Remit dc la congrégation dc Saint-Maur (elle devait former trois volumes); le ms a fourni des matériaux pour le *Gallia Christiana.* Dom X. Grenier (t 1789) : *Introduction à rhistoire générale dc la province de Picardie,* in-4· (manuscrit imprimé a Amiens, en 1856). Dom F. Housseau (t 1763): *Catalogue analytique des diplômes, chartes cl actes relatifs à l'histoire dc Touraine, contenus dans la collection de dom Rousseau, J*ar Em. Mobile, employé à la Ribliothèque nationale,* s. L, 1863. - Dom J. Huynes (t 1651) : *Histoire du Mont Saint-Michel au péril de la mer,* éditée par M. dr Bcauicpairc, 2 in-8% Bouen» 1872-1877. - Dom .1. Langelé (t 1689) : *Histoire du Saint-Suaire dr Gompiègne.* Paris, 1682. Dom P. Le Duc D 1707) . *Histoire de l'abbaye de Sainte Croix de Quimperlé,* publiée par M. Le Men. Quimperlé. 1879. — Dom L Lcnolr (t 1792) : *Mémoire relatif au projet d'une histoire générale de la province dc Normandie,* s. L, 1760; *('olledion chronologique des actes et des titres de Normandie (prospectus),* Pnris. 1788. Dom .L Uron 0 1719): *Dissertation sur Victor de \ ite, avec une nouvelle vie de cet évéque,* Paris, 1706: *Dissertation sur le temps de l'établissement des Juifs en France,* Paris, 1708; *\pologic pour les Armoricains ct pour les églises des Gaules, particulièrement de la province de Tours, où l'on fait voir que cette province a reçu la foi dès le /V* siècle,* Paris. 1708 (contre le sentiment de dom Lobineau qui lit alors une *Contre-ajudogic); Les aménités de la critique ou Dissertations ct remarques nouvelles sur divers points dc l'antiquiti ecclésiastique el profane, 2* in-12. Paris, 1717; *Ribho-*

tbègue générale des auteurs de France, l. f. contenant la *bibliothèque chartmine,* Paris, 1718: *Singularités historiques et littéraires. contenant plusieurs recherches, dèenawles et éclaircissemcnls sur un grand nombre de difficulté* de ΓHistoire ancienne et moderne.* Paris, 17(3 1740. rnuril curieux, recherché. Dom A. Lubinenu << 1727) *txltre a nos seigneurs* /es *États de Bretagne louchant la nouvelle Histoire de la province, composée par les soins du R. P. dom M. Iudren sur les titres rt tes auteurs originaux,* in-l· s. L. 1703; *Ilisfoire générale de Bretagne composer sur 1rs hires et les auteurs originaux depuis I'année /·).*, jusqu'en 1532* (ouvrage commencé par dom Le Gallois» continué par dom Lobmeau). 2 in-fol., Paris. 1707; *Lettre ù nos seigneurs les Etats de Bretagne pour la continuation de I Histoire de Bretagne,* Paris, 1707; *Contre-apologie ou Réflexions sur ΓApologie des Armoricains* nie dom Lirati), Xantes, 17(18; *Histoire des deux conquêtes de TEspagne par les Maures d'Abontanquc,* trail, de l'espagnol* Paris. 1708; *Iettre à M. de Brillhac pour servir de réponse aux dissertations sur la mouvance de Bretagne.* Nantes. 1712; *Réponse an traité de la mouvance de Bretagne.* Nantes. 1712, 1loin J Mabillon. Voir son article. Dom .L-Marie Malherbe (· 1827) : *Testament du publiciste patriote ou précis des observa lions de M. l'abbé de Mably sur ΓHistoire de /· rance,* La Have cl Paris. 1789. Dom IL Marlène. \ oir son article Dom L Martin (t 1751) : *Éclaircissements littéraires sur un projet de bibliothèque alphabétique sur ΓHistoire littéraire de Cave, et sur quelques autres ouvrages semblables avec des règles pour étudier cl pour bien écrire un ouvrage périodique,* s. l n. d.; *Éclaircissements historiques sur les origines celtiques d gauloises, avec les quatre premiers siècles des Annales des Gaules,* Paris. 1741; *Histoire des Gaules et des conquêtes des Gaulois depuis leur origine jusqu'à la jondation de la monarchie française,* 2 in-l·, Paris, 1752-1751. Dom IL Mathoud. Voir son article.

Dom l. Mège (t 1691) : *La sainte montagne de X.-D. de Rochefort, célèbre par tes miracles que Dieu y jail continuellement par les puissantes intercessions le sa divine mère,* Toulouse. 1671. Dom L Merle (?) *Lettre d'un bénédictin sur une charte contenant des privilèges accordés par Clovis /·' au monastère de Réomé, aujourd'hui Montier Saint-Jean,* s. L. 1771; *Introduction à ('Histoire de France avec la carte géographique de ta Gaule celtique,* Paris. 1795. Dom IL de Montfaucnn (fl741). Voir son article. Dom H Morice (t 1750) ; *Mémoire pour servir de preuves à l'histoire de Bretagne, avec des planches,* 3 in-fol,* Paris. 1712. 1716; *Histoire ecclésiastique cl civile de Bretagne,* 2 in-fol., Paris, 1750. Dom Noël Mars (t 1702) . *La vie du vénér. IL Mars, supérieur des bénédictins de la Société de Bretagne,* Bennes. 1650.

Dom .L Pernctts (j 1801) : *Relation de la reconnaissance des fies Mulouines et de l'établissement de ta nouvelle colonie française qui y a été fondée en 1764,* Paris. 1765; *Dissertation sur ΓAmérique ct les Américains, contre les recherches philosophiques de M, Paiv,* Berlin. 1769; *Examen des recherches philosophiques sur I'Amérique ct les Américains, et de la défense de cet ouvrage,* Berlin. 177Oχ Dom Γ. Plancher (t 1750) : *Histoire générale et particulière de Bourgogne, avec des notes, des dissertations et des preuves,* l in-fol.. Dijon. 1739-1718 (dom Salazar et dom Merle ont travaillé au dernier volume) - Dom T. du Plessis (t 1761) fut un des collaborateurs du *Gallia Christiana* De plus on a de lui : *Histoire de la ville et des seigneurs de Coucy, avec des notes, dissertations, pièces justifleatires,* Pans, 1728· *Histoire de Γ Église de Meaux et pièces justificatives,* 2 in-P* Paris. 1731; *Lettre au sujet de la dissertation de M. Lebeuf sur le Sotssonnais, avec la réponse de celui-ci.* Paris. 1736; *Justification de dom du Plessis contre quelques endroits de deux Mémoires de Al. l'abbé 'l èrrisse au sujet des droits et des titres de I'abbayc royale de Saint-Ouen de Rouen.* Bouen. 1711. *Nouvelles annules de Parts jusqu'au règne de Hugues Capet; on y a joint le poème d'Abbon sur le siège île Paris par les Normands en* et $$6. *avec des notes.* Paris, 1753. *Dissertation où I'on démon tre qu'Orléans est I ancienne ville de Gennabum dont il est parlé dans César,* Orleans, 1736; *Description de la ville et des environs d'Orléans avec des remarques historiques pur Polluche,* Orléans. 1736; *Description géographique et historique de la Hante-Normandie, en deux parties : Ir pays de Cuux, te Vexin.* 2 in-l·, Paris. 1710; *Histoire de Jacques 11, roi d'Angleterre,* Bruxelles. 1740. Dom G. Poirier (t 1803) a été un des continuateurs de dom Bouquet *Instruction sur lu inantèn d'inventorier rt de conserver tous les objets qui peuvent servir aux arts, aux sciences et à renseignement,* Paris, 1791. Bibliothécaire de Saint-Gcrmain-des-Prvs au moment de la Révolution* il a, au péril de sa vie. sauvé du pillage et de la destruction, une grande partie des manuscrits de l'abbaye. – Dom F Puniineraye (t 1687) : *Histoire de I'abbaye royale de Saint-Oucn de Rouen, ensemble celle des abbayes de Sainte C.atherine-du-Mont, ct de Saint-Arnaud de Rouen,* Bouen, 1662, Paris. 1663-166 1. *Histoire des archevêques de Rouen,* Bouen, 1667; *Histoire de l'égllu cathédrale de Rouen,* Bouen, 1686. Dom B. Quatremaire (t 1671) : *Histoire abrégée du Mont-Saint-Michel avec les motifs du pèlerinage,* Paris, 1668.

Dom F. Baissant (f 1651) ; *Lettre adressée à Mgr le prince de Lorraine, évêque et comte de Verdun, prince du saint Empire, pour l'éclaircissement du différend nul entre les R. R. P. P. de la congrégation de Suint-Vanne, s.* l., 1630. Dom Bivet de la Grange (f 1749): *Xécrologe de Port-Royal-des-Champs* (publié par dom Rivet cl le P. Desmares avec un .supplément par Lefebvre de Saint-Marc), Amsterdam (Rouen), 1723-1735; *Histoire littéraire de lu France, par des religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur* (dom Bivet, Taillandier, Clémence! ct (dément), 12 in-4·, Paris. 1733-1773. Cet ouvrage a été continué par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, il atteint présentement le xiv· siècle; *Histoire Ifltéralrt de S. Bernard et de Pierre le vénérable* (par dom Clcmenccl), Paris, 1773 (servait de suite à *ΓHistoire littéraire de la France* avant 181 l). Dom T. Buinart (t 1709) : *Apologie de ta mission de saint Maur, apôtre des bénédictins de France, avec une addition touchant S. Placide, premier martyr de I'O.S.B.,* Paris, 1702, *Ecclesia Purisiensis vindicata adv. R. P. Germon duas disceptationes de antiquis Regum francorum diplomatibus,* Paris, 1706; *L'abrégé de la vic de dom J. Mabillon, prRre ct religieux bénédictin, de la congrégation de Saint-Maur.* Paris. 1709. Dom Denys de Sainte Marthe (f 1725) : *Réponse aux plaintes des protestants touchant la prétendue persécution de France,* Paris, 1688; *Entretiens touchant I'entreprise du prince d'Orange en Angleterre,* Paris, 1689 et 169Γ; *Lettres à M. de Rance, abbé de la Trappe,* Amsterdam. 1692. *Recueil de quelques pièces qui concernent les quatre lettres écrites à M. I'abbé de la Trappe,* Cologne* 1693, *Gallta Christiana, seu scries omnium archicptsfopûriim. episcoporum rt abbatum LTancuv,* etc., 13 in-fol., Paris, 1715-1785 ; les trois premiers volumes portent le nom de Sainte-Marthe; les dix autres sont *op. et stud monachorum congr. S. Maurt. (f. S. R,* Ces moines sont dom Thiroux, Hodin, Duclou. Brice* Du Plessis. Verninnc* Henri, Taschereau. En 1856, l860. 1865, mil paru trois nouveaux volumes; il ne manque plus que la province d't'lrecht au plan des bénédictins. Les nouveaux volumes ont. dans le titre ; l *Condidit B. Hauréau,* 3 in-fol., Paris. 1856-1863; le

même ouvrage : *Editio acctirallssime correcta eunt ILPMin, congreg. Gallio* O. S'. *R*.. vol. ı-x, xi et xni, Paris. Palmé, 1872-1880. Dom Tassln (t 1777) : I *IHMre littéraire de la congrégation ite Saint Maur* I 0. *S. H nd I'on trouve la vie et les trauau i dr* auteur* qu'elle « produits,* in-I*, Bruxelles-Paris, 1770 (a tendances jansénistes). Dom Thiroux (t 1731) : *Histoire de l'abbaye de Saint-Ftorrnhn-dr Ronneval* (tout *les auspices de la Snc Danoise),* ChiMcaudun, 1875. Dom V. Thuillier (f 1730) : *Velu* disciplina monastica seu Collectio auctorum O. S R. maximam partem ineditorum qui ante sexcentos /ere annos per Italiam, Galliam, Germaniam de monastica disciplina Initiarunt (op. el stud. D. D. Hergotl (?) et Thuillier)* Paris, 1726; *Histoire dr la nouvelle édition de* S'. Au· *qusltn,* Paris, 1736. Dom V. Tixier (t 1703) . *Livre des chose* mémorables de l'abbaye tic Sami-Denys entre In années 1619 et 1632* (publié par M. Dont t d'Arcq cl Roux «le Limy, au t. m des *Registres tic T Hôtel de Ville de Paris pour le monde).* Dom 1·'. Touslain (t 1751) NoUtvmi *traité dt Diplomatique par deux religieux bénédictins,* 6 in-I», Paris, 1750-1765; le second est dom Tassln, qui après la mort de dom Toustain fut aidé par dom Baussonnel (f 1780); le même ouvrage traduit en allemand par Ch. Adclung, 9 in-I·, Erfurt. 1759 1769. · Dom !'. de Vaines (?) : *Dictionnaire raisonné de Diplomatique.* 2 in-8·, Paris. 1771, excellent ouvrage qui ne se trouve plus dans le commerce. Les *Annales de philosophie chrétienne* l'ont réimprime avec quelques changements, t. xiv, IP série, t. v, p. 1737-1762. Dom Vaisselle (f 1756) : *Histoire générale du Languedoc avec des notes et des pièces justificatives par deux bénédictins* (le second étant dom G.de Vie) 5 in-fol., Paris, 1730-1713 (est une des meilleures histoires particulières de province), a été rééditée au xix· siècle : *Histoire générale du Languedoc tammen/ée et continuée jusqu en 1830, et augmentée d'un grand nombre de chartes ct de documents inédits.* 10 in-8·, à 2 col., Toulouse, 1838-1845. Dom Cl. de Vie (f 1731) collaborateur du précédent; de plus : *Vitu J. Mabillonii. presbyteri rt mon. (K S. 11. congr.* S. *Mauri a Th. Ruinart. ejus socio, olim gallice scripta, nunc vero in latinum sermonem translata,* Padoue. 1711. Dom Cl. Vincent (t 1777) : *Lettre d un Rémois ù Al le AL D., ou doutes sur la certitude de cette opinion que le sacre de Pépin est incontestablement ta première époque du sacre des rois de France,* Liège. 1775. — Dom H. Wyard (f 171 I) : *Histoire de Saint- Vincent de l.mm.* publiée par MM. Cardon et Mathieu, Saint-Quentin, 1858.

6* *Liturgie cl Vie des saints.* Plusieurs des travaux précédemment cités se rapportent à ces deux sujets.

Dom J. Bouillart (t 1726) : *I suardi martyrologium fincérum ad autographi in Sangcrmancnsi abbatia sermti fidem editum, et ab observationibus R. P. Sol lerit, S ./., vindicatum,* Paris, 1718 Dom (L Brosse (♦ l6St>) : *La me de sainte Etiphrostne. V. M., patronne de Tabbnqc de Saint-Jcan de Rcaulicu les Compïègne tirée des anciens auteurs et trad, en vrr* français,* Paris, 1619; *La vie de uiint Valéry, en vers latins ct français,* Paris, 1659; *I.a vie de sainte Marquerfie en vers français* Paris, 1669. Dom L Bugnol tt 1673) : *Sacra elogia sanctorum IL S R versibus redacta,* Paris, 1663.

Dom !r. Chaz.nl (t 1729) : *Office de ta translation et de I Illation de S. Renaît,* s. l. n. d . *Heures à l'usage de la congrégation de I'Enfonce de Jésus,* s l. n d

Dom A. Loblneau (f 1727) : *Histoire ou \ ie des saints de llretagne et de personnes d'une éminente piété de cette province avec une addition à T Histoire de Rretagne,* m-ful Bennes, 1723 et 1723. rééditée par M. Très toux, 5 in-8·, Paris, 1836-1838. Dom li. Ménard (t 1641) : *Martyrologium sanctorum O. S. R. duobus observationum libris illustratum, in quibus continentur mullorum sanctorum viter nunquam hactenas edite et priectara alia antiquitatb monumenta,* Paris, 1629; *J)f unico Dionysio Areopagita Athenarum et Parisiorum episcopo, adversus J l.aunoy discussionem miUitiamv rcsporiMonis diatriba,* Paris, 1613. Dom G. Millet (t 1617) : *Js trésor sacré, on Inventaire des saintes reliques rt autre* précieux joyaux de l'église et du trésor de Tabbaye de Sainf-Denys en France,* Paris, 1038; *Vindicahr Eeclestir Gallicantr de suo \reopagita Dionysio gloria,* Paris, 1638; *Ad dissertationem nuper evulgatam de duobus Dionysiis responsio.* Paris, 1612.

Dom l·'. Ponuncraye (t 1687) : *La vie et tes miracles dr S'. Romain, archevêque de Rouen, avec un discours de Tanciennr procession du corps sacré faite fous les ans en l'église de Saint-Godard,* Bouen 1652. Dom T. Bmnart (f 1709): 3 *cta martyrum primorum sincera..,* m-1", Paris. 1689; traduit en français par Drouet de Maupcrtuy sous ce titre *véritables actes des martyrs,* 2 in-8 . et 2 in-12, Paris, 1708; *Historia persecutionis vandalicir. in It part, distincta,* in-8", Paris, 1694. Dom 11 \ aillant (t 1678) : *tn nova translatione corporis S. Itencdicti apud Floriarum epinicium,* Paris, 1663; *I'asti sacri.* , Paris, 1671. Dom G. Vidal (t 1760) : *Lettres critiques... sur la vérification des prétendues reliques de S. Germain d'Auxerre,s* !.. 1702.

Dom G. Viole (t 1669) : *I.a vie de sainte Reine,* V. *M avec son office ct un catalogue des reliques de l'abbaye dr Flavigny,* Paris, 1619; *La vie et les miracles de saint Germain, évégur d'Auxerre, aire un catalogue des hommes illustres de la ville et du diocèse,* Paris, 1656.

Biiii.io<;n\i*iin — Anger, /λ *dépendances de Saint-GermiUt-des-Prés, 3* In-8·. Pans, 190t>-1909; t*. Bcrtl^re. Lzj *rarmpondaith liltérams des bénédictins de Saint-Maur: Lettres médites des bénédictins de Saint Maur,* dans *Revue bénédictine,* 1889, t. m, p. 512. 1907, t. xxiv, p. 115; .1. Bvsse, O. S. B., *Iss fondateurs dt la congn gallon de Saint-Maur,* dans *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1902. t. n, p. 111,230, 552; Dom Beaunier. *Recueil historique det archetdchés, éi^éches, abbayes et prieurés de France,* dans *Archiver dr la France monastique,* I. n , IJgugé· 1906; lù dr Broglie, *Mabillon et la Société de Tabbaye de Saint-Grrmain-drs-Prés,* 2 In-8·, Paris, 1888; du même, *Rernard de Montfaucon et les Rernurdlns (17J*-17ÎO},* 2 In-8 , Paris, 1891; Chnvan de Malan, *Ribhothèque des écrivains de la ronqrcgation de Saint-Maur,* Le Mans, 1881 ; \ Dantter, *Rapport sur la corrcs/tondance inedite des bénédictin* de Saint-Maur,* I*aris, 1857; A. de la Bordcric. *Cornspondance hittorique des bénédictins bretons,* Paris. 1880; th. «le luima. *Ribliuthèque des etrivains de la congrégation dr Saint-Maur.* Paris, 1882; l'rançols, O S. B., *RibliothCque generale de* écrivains de Contre de saint Renaît,* I in-1 , Bouillon. 1777; Duret, *Catalogue des livres composés par tes religieux de Saint-Germutn-drs-Pris ct auteur* de la congrégation de Saint-Maur.* dans Bouillart, *Hisloirr de-Tabbaye royale de Tiaint-Germain.* Paris, 1721; E. (îigas. *I.ettrrsdc* bénédictins dr la congrégation de Saint- Maur (Ifiil-171 i).* 2 in-8 . i op< nhiiguc. 1892. 1893; Ilehot. *Histoire de* ordres religieux rt militaires,* Paris, 1792. t. m. p. 288; B Kukula. *Du Mauritur Ausgabc dr* Iugu.xtinii*,* \ icnne. 1890-1898, Le < · ri do la Viésllle, *Ribliolhrqur historique et critique des auteurs etc la congre galion de Saint- Maur,* Di Haye, 1726; Le t'ointe, *I'histoire littéraire dt la France, pur dom Rivet.* ··!< , dims *Revue* Mo /ı /Λή . Γ"Η>, I. il, p 210 ' t 1907» I m. p. 22 sq.. 13 I sq.; Mnctùirthx, 7 *ht lives o/ the principal irriter* <>/ the nmgrrgation uf Saint- Maur,* I.ondrv-, 1868; IC. Mnngriiot, *Lis travail c dt > bcm du tin* dr Saint- Maur, de Saint- \ unnr el Saliit-Hydiitphc *ur tt * ancirnnt* ih rsions dr la Rible,* \mlcn>, 1883; E Mnrtêne, *Ia vit dr* justes,* publiée par dom lleurtelu/r. dans *\nhiv·* de la I nmct monastiqm* ,t \ x mi-x x\in. x\\. I iguge. 1921-1926; Merc er. iiIiIh· de Saint-Leger. *Remarque* criliqtns *ur la bibliothèque generale th* écriiKiins de l'ordre de Sumt-Rf noit... adressées aux rédacteur* de Γ Esprit des journaux et insérées dan* et journal,* octobre rl novembre 1778; B. Pez. *Riblittlheca bcncdiclino-inuiiriana,* \ugsbourg, 1716; Porcr (abbé). *Histoire dt Tabbagr du Rtc.* 2 in-8 , Evrvux, 1901; *Revue Mabillon,* publice par dom Bcase, rie , nnmx-s 1905

rl «q ; I . Ilnbert. *Supplement d Vhistoirc littéraire dr la (vnyrtgalfon dr Saint-Maur,* Pnrh, 1881; Γ. Housmmiu, />ı·η *Gregoire Tarrisst, premier supérieur général dr la* eon-*gregation dr Saint-Maur,* Part*, 1921; A. Slcard, *I.rs éluda claniques avant la Ré^diition,* Paris 1887; II. Stein, /.<· *prrmirr* ii/p?nr*ur général dr la congrégation dr Saint-Maur, dons* Αγγλρπ *dr la France monastique,* t. v, l.lgugé. 1908; Ta*<ln, *Histoire litlérairt dr la congrégation dr .Saint- Maur,* Hnnellrs 1770; \ahull, *ba benedtelinot di San Maun,* ï*3|πιλ dr Mailmen, 1899; J.-B. Vancl, *Les bénédictin* dr Saint-Germatn-drs-Prés rl 1rs Itioank lyonnais,* Paris. 1891; du mênir. *Sécrotogc dr* rrhqiriti *dr la congrégation dr Saint-Maur, décédés* ‹l *Cabbage dr Saint-Germain-de*s-*1're*j . Par;», 1890; Wilhelm et Bcriiêre, Χουιm ‹iii *supplément* d *Chistoirt littéraire dr la congrégation dr Saint-Maur,* Paris, 1908, Ir 1.l *cul n paru; Zlrgclbatirr, O. S. B . *Historia rri litlrrurui ordinis sancti Hrnrdtrti,* Augsbourg. I in-fol. 1751.— Volt nuvd 1rs articles: *Maurlstcs* dans *Catholic Encyclopaedia, t.* x, p. 09-72; *Maurus,* dans *Kirchcnlt rictm,* t. vm. p. 1059; *Maurinrr,* dans *Pnd. Hralenciictopardie,* I. XП, p. 116-152.

.J, Baudot .

MAUROEIDES Nicolas, prédicateur grec du xvnr siècle, né â ArgostoiL dans l'ile dc Céphtdonie, mort en 1788. D'abord élève dc son compatriote. Vincent Damodos, qui a laisse un cours dc théologie dogmatique encore Inédit, il alla compléter scs études à Padoue, où il acquit une connaissance sérieuse de la littérature latine cl de la rhétorique. Dc retour au pays natal, il sc lit ordonner prêtre, el fut bientôt appelé a Constantinople par le patriarche Séraphin Ier (1733-1731), qui le nomma prédicateur. Dc 1731 à 1756. il ht entendre sa parole tantôt à Constantinople, tantôt cn Moldavie, en Valachie rl ailleurs. A partir dc 1756, il se fixa dans sa patrie, où il continua son ministère Jusqu'à sa mort. En 175G, il publia à Jassy un recueil dc scim ms pour le grand carême el l' \vcnt sous le titre: Ἀποστο/ικόν δίκτυου, ήτοι λόγο·, ψυ/ωοελει εἰ την ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστήν καί ει την τεσσαρακονθήμερον νηστείαν των Χρισ-τουγέννων. L'ouvrage cul une seconde édition en 1780.

Miznrakèf, Bnypipûi τών χπισήαων Kspa/ζήνων; K. Salhat, Νιφύληνιχή ριλολογια, Athènes, 1868, p. 517.

M. Jucte.

MAUROPOUS Jean, métropolite d'Euchailes, orateur et poète byzantin du xi· siècle. I. Me. II. Écrits.

I Vu Xé cn Paphlagonie sur la fin du x· siècle ou au début du xi«, Jean surnomme ‹ aux pieds noirs », Μαυρόπου , et plus communément désigné par le nom de son siège épiscopal : · Jean d'Euchaftes . μητροπολίτη Εὐχαίτων, parcourut le cycle des connaissances dç son époque sous la direction de deux dc scs oncles, dont l'on fut évêque de Claudiopolis en Bithynie, cl l'autre missionnaire cn Bulgarie. Il acquit même, chose rare â Byzance cn ce tcmps-lâ, une connaissance suffisante de la langue latine. Son instruction fut si complète, qu'il put sc présenter, cn 10 I I, â Ii cour de Constantin Monomaquc (1012-1051), cl fut nomme professeur a l'école de philosophie que dirigeait Michel Psellos. Ce fut lui (pii rédigea la Novelle impériale relative à l'école dc droit publiée d'abord par Leundavius. Jus *gr.vco-romunum,* t. i. p. 171, cl rééditée par P de I.agardc dans le recueil des «ruvres de notre auteur : Jo/iunnis *Euchatlaruni mrlropoltta qtur in aulice Vaticano grace 676 supersunt,* dans *Abhandlunyrn der Gottingen Gesellschaft der* \\ *issmscha/ten,* 1881, t xxvni, p. 202. Le basilcus le prit en a Hcc lion, et il semble bien qu'il l'ait nomme son historiographe. Il est sûr, en tout cas. que Jean commença une *Chnnlqut,* qu'il interrompit sur un ordre venu de la cour, comme il le raconte lui-même. B tomba en même temps cn disgrâce. Sans doute, va plume avait été trop audacieuse ct pas assez flatteuse. (.elle disgrâce arriva cn 1016. Dégoûté du monde, notre professeur se fil moine, el fut bientôt nommé métropolite d'Euclmllrs. ville du Pont située entre Gangrcs el \masce (aujourd'hui Tchoroum''),

Jean considéra cette nomination comme une sentence d'exil, et il n avait pas tort. Nous voyons parses lettres qu'il fit toute sorte dc démarches pour obtenir de revenir a Constantinople Il sollicita, en particulier, l'appui du patriarche Michel Cérulairc cl celui de son ami, Michel Psellos. La faveur dc revoir la capitale lui fut, de fait, accordée sur la fin de l'année 1017, au moment où se produisait la révolte de Léon Tornikite (septembre-décembre). Jean profita de la circonstance pour étaler son loyalisme envers le basilcus en deux discours, que nous possédons encore. Lagarde, *op. cit.,* p. 165 sq. Il perdit sa peine, cl dut bientôt regagner sa métropole, où il prononçait un panégyrique dans le courant de l'année 1018. Lagarde, *ibid,* p. 111-117. Tout ce que Psellos put pour lui fut dc l'exhorter à rester au poste ou la Providence l'avait placé. C'est alors qu'il chercha sa consolation dans la prière el la poésie, comme avait fait autrefois saint Grégoire de Nazianzc. après sa démission. Il corrigea les menées de son église, et institua, dit-on, la fête des trois hiérarques, c'est-à-dire dc.s trois saints docteurs de l'Église grecque: Basile de Gésarée, Grégoire le Théologien et Jean Chrysostome, fête que l'Église orientale de rite byzantin adopta et qu'elle célèbre encore de nos jours, le 30 janvier. Voir sur l'institution de cette fête el la légende des menées â ce sujet, l'article de E. I.ameraml, dans le *Hcssarione,* 1898. t. is , p. 161-176.

On serait curieux de connaître quelle fut l'attitude de notre métropolite durant les démêlés de Michel Cérulaire avec les Latins. Il était sans doute trop loin de Constantinople pour avoir à y prendre part. Son nom ne figure pas au bas du décret .synodal du 20 juillet 1051, qui excommunie les légats du pape el tous ceux qui sont entrés en communion avec eux. En fait, la séparation des deux Eglises était consommée avant les événements de 1053-1054, que les contemporains considérèrent comme une nouvelle escarmouche plus politique que religieuse de la lutte depuis longtemps engagée entre l'Ancienne Borne cl la Nouvelle Dans les écrits publiés de Jean Mauropmis, on ne trouve rien qui sente la polémique anti-latine. On lit, au contraire. des affirmations 1res nettes de la primauté de saint Pierre dans les canons qu'il a composés. Le Prince des Apôtres est salué dans l'un d'eux comme l'intendant du royaume des deux, la pierre dc la fol, le ferme fondement de l'Église catholique. 'Ρώμη 6 πολιούχο καί τη βασιλεία ὁ ταμιοΰχο , ἡ πέτρα τη: ττίστεω , ο στερρο θεμέλιο τη καθολική Εκκλησία . Cf. Plica, *Ilijninoyraphic dr t'Ëgtise grecque,* p. exx A peine peut-on apercevoir une allusion à la controverse sur la procession du Saint-Esprit dans cc passage de la VI ode du canon pour la fête des trois hléranpies : Au commencement était le Verbe auprès du Père: sans commencement comme lui; avec le Verbe était l'Esprit, *mais il tirait son origine du Père,* τω Λόγω 11νεύμα συνήν^, ἀλλ'ἐκ τού Γεν νήτορο . »

La date de la mort de Jean Mauropous est incertaine. On sait seulement qu'il survécut â Constantin Monomaquc, pour lequel il composa une épitaphe (1051). et qu'il précéda dans la tombe Michel Psellos, mort cn 1079. Celui-ci nous a laissé, cn effet, l'éloge funèbre de son ancien ami, où les belles phrases abondent plus que les données historiques précises. Le myrceau a été publie par Snthas, Μεσαιωνική βιβλιοθήκη. 1876, I. v, p. I 12-167. Certains auteurs, comme Lequicn. *Oriens christianus,* 1.1, p. 54 I ct 1111, cl I-'abricius, *Hibliotheca grivca,* édit. Mariés, t. vin, p. 627-633, ont prolongé l'existence dc Jean jusqu'en

1092, parce qu'ils)'on I confondu avec son homonyme, évêque d'Euchiincia cn Thruce, qui signa un synode de Constantinople do 1092, preside par le patriarche Xicolas III Grammaticos.

II. Écr it s. — L'héritage littéraire de Jean Mau·rupous comprend des discours, des poésies, «les lettres, une Vie dc saint.

I· *Les discours* publiés sont au nombre dc 12, cl sc trouvent réunis dans l'édition déjà citée de P. de Ugardc. qui les reproduit dans l'ordre du CW *tudic. grtt. 676* : L *Discours pour la synaxe des saints adges,* Η τηνσύνα ιν των ἁγἰων ἀγγέλων; 2. *Discourt pour D/ile des trois hiérarques,* cl; τού ἁγἰου πατέρα καἰ {ὡζσχάλου , Βασἰλειον τον Μέγαν. Γρηγόριον τόν Ομόλογον καἰ Ἰωάννην τύν Χρυσόστομον. Les mss. contiennent deux rédactions de ce panégyrique, uni-plus courte, dans un ms. du fonds \ atican dc la reine de Suède, l'autre plus développé, représenté par le texte du *Vatic. gnre. 616.* Certains critiques, comme J Drüscke, *Johannes Mauropus,* dans la *Byzanli-nische Zeitschrift,* 1893, t. n. p 190. considèrent la rédaction plus courte comme l'édition originale. Cela ne signifie pas. du reste, que la rédaction plus déve-loppée ne soit pas dc la main de Jean, qui a pu retou-cher lui-nicinc son discours, et en donner une seconde édition. Pour résoudre la question avec certitude, il faudrait utiliser les autres sources manuscrites du discours,qui sont assez nombreuses, et aussi l'cdttion parue à Constantinople, en 1852, par les soins de l'École dc Halki d'après un manuscrit dc la biblio-thèque de celte école. Cf. J. Drascke, *ibid.,* p 199-191 ; 3. d I. *Deux panégyriques de saint Théodure, martyr,* Η την μνήμην τού αγἰου μάρτυρο Ηεοδώρου ; 5 *Γη panégyrique du saint martyr Théodore célébré le qua-trième jour après Pâques,* ει την μνήμην τού μεγάλου τροπαιοφόρου μετά τρἰτην ημέραν τού Πάσχα τελουμένου; 6. *Autre panégyrique du même saint rappelant un miracle arrivé récemment à Toccasion d'une incursion des liarbares,* εἰ την ημέραν τη μνήμη του μεγάλου τροπαιοφόρου καἰ την νυν γενομένην ἐπἰ τοἰ ὁαρβάροι θαυματουργἰαν ; 7. *Discours sur la dormition de ta très-sainte Theotocos,* εἰ την κοἰμησιν τη ὑπεραγἰα Θεοτόκου. Ce discours fut d'abord publié par Anl. Ballerini dans le tome n de sa *Sylloge monumentorum dc immaculata conceptione H Virginis,* Home, 1851, p. 528 sq. C'est le seul discours de Jean que contienne la *P.* G. de Migne, t. cxx. col. 1075-111 L d'apres l'édition de Ballerini; 8. *Allocution aux fidèles «fEuchalta,* prononcée par Jean, à la prise de posses-sion <le son siège, προσφώνησε προ τον ἐν Εὐχαἰτοι λχδν, ὑτε πρώτον ἐπέστη τη ἐκκλησἰα ; 9. *Discours prononcé à Constantinople, à Toccasion de la révolte de Léon Tornikios,* εἰ τού ἐκταράσσοντα φόβου καἰ τά γινομένα Οεοσημεἰα ; 10. *Discours pour remer-cia Dieu de l'extinction de la révolte,* χαρἰστήριο λόγο ἐπἰ τή καΟαιρέσει τή τυραννἰδο , prononcé à Cons-tantinople le 30 décembre 1017: 11. I n *panégyrique de sainte Ettsébie, martyre d'Euchaïtes,* ει την μνήμην τη: ὁσια μάρτυρο ημών τή ἐν τοἰ Εὐχαΐτοι ; 12 *Panégyrique du saint martyr Théodore, dit le Fantassin,* cl; την μνήμην τού ἁγιου μάρτυρο ημών Θεόδωρου, ητν: τού πχζου. - Ces discours sont remarquables au point dc vue littéraire, el (m y trouve de beaux mou·vements d'éloquence. Au point dc suc doctrinal, le plus important est l'homélie sur la Dormition. L'ora-teur enseigne clairement la mort cl la résurrection glaneuse de la Mère île Dieu, cl parle de sa sainteté cn des termes qui peuvent le faire ranger parmi les docteurs de l'Immaculée Conception, (J. art. Imm.v CULÉE CONCEPTION, t. vu. col. 938.

2· *Les poèmes* de Jean Mauropous sont de deux sortes Les uns sont conformes à la métrique élas-tique, cl constituent une série d'épigrammes en iam-biques sémiircs dc longueur inégale. L'édition de Lagarde cn donne 99. Ils furent d'abord publiés par l'Anglais Matthieu Bust, *Joannis, metropolitan! Euchaitensis, versus iambici in principalium /edorum picla» in tabulis historias atque alia varia,* Eton. 1410. C'est l'édition qui csl reproduite dans *P. G.,* t. cxx, col. 1119-1200, La plupart dc ces courtes poésies roulent sur des sujets religieux On les admire Juste-ment pour leur belle facture classique, leur clarté, leur concision. Jean excelle a exprimer en quelques mots bien choisis les vérités les plus hautes el les senti-ments d'une tendre piété.

Les autres poèmes de l'évêque d'Euchailes sont conformes aux règles dc la poésie s> llabique des canons. Leur nombre est considérable cl ils sont encore presque tous inédits. A quelques exceptions près, ils sc rapportent aux fêtes liturgiques. Quelques-uns ont passé dans les livres liturgiques de l'Église grecque. Signalons le *canon en l'honneur de l'ange gardien,* dans le *Grand Horologe;* le *canon en l'honneur des trois hié-rarques,* dans les Menées, au 30 janvier, l'n autre canon en l'honneur des mêmes saints a été publié par les Bollandistes dans le t n de juin des *Ada Sanctorum.* Voir ces deux canons sur les trois hiérarques dans *P. G.,* t. xxix. col. 355 sq. La seule bibliothèque de Vienne, *codd. theolog. greec, 290* et *J09,* contient 28 canons paraclétlques cn l'honneur de Noire-Seigneur; 67 canons en l'honneur de la sainte Vierge, II canons en l'honneur de saint Jean-Baptiste. Pitra, *Hymnographie de TÉglise greéque,* p. 83. en signale 8 en l'honneur de saint Pierre, et Barth 8 autres sur saint Joseph l'Hymnographc Cf. J. Drfisekc, for *cit.,* p. 163-165. L'inventaire complet dc ces pièces dans les sources manuscrites est encore loin d'être dressé. Les canons de Jean mériteraient de voir le jour, non seule-ment pour leur intérêt littéraire, liturgique et doctri-nal. mais aussi pour les renseignements historiques qu'on pourrait \ puiser, attendu que plusieurs se rapportent aux événements politiques cl religieux ainsi qu'aux personnages célèbres de son temps, lai perte de la *Chroniqu·* qu'il avait commencée serait ainsi cn partie compensée.

3· *l.es lettres* de notre auteur publiées dans le recueil de Lagarde sont au nombre dc 77. Leur valeur littéraire et historique n'est pas médiocre. Elles nous ren-seignent . en particulier, sur quelques épisodes de la vie ct sur le caractère dc leur auteur.

I4 Enfin Jean .Mauropous a laissé une *pièce hagio-graphique ; la Vie de saint Dorothée le Jeune,* son contemporain, fondateur du monastère dc Ixluho-konmn, dans le Pont. Publiée d'abord par les Bollan distes dans le t.i de juin des *Acta Sanctorum,* p. 591 sq.. reproduite dans /< *G..* I. cxx. col. 1051-1074, elle a été rééditée par de Lagarde d'après le *Vatic,* gr.rr *676.*

En 1881. Papadopoulos Kéramcus a publié sous le nom de Jean Mauropous, dans la Μαυρογορδάτειο βιβλιοθήκη, p. 38-15. un panégyrique du saint moine Baras ou \ aras, fondateur du monastère de Pci ru» a Constantinople, ἐγκώμιον εἰ τόν ὁσιον καἰ Οεόφο-ρον πατέρα ημών Βάραν. Mais il ne semble pas que celte attribution puisse être maintenue, s'il csl vrai, comme l'alHnnc ticlzcr. dans la *Zeitschrift /ûr udssensch. Théologie,* t. x\ix, p. 59 sq.. que le monas-tère cn question ne fut fondé que sous Alexis Com-uène (1081-1118). U faudra songer ù Jean, métropo-lite d'Euchanela, en Thrace, qui vivait justement sur la lin du xr siècle.

I Eoirtnx nus o t \ k i s. L'édition la meilleure ct In plus complète des œuvres de Jean Mauropous est celle de Paul de Ijignnle : Jo/in/im* *Kuchaiturum mdropoltlir, qunr in* π η /ic c Vnliruno gr<rn> 57ⅰ> *su/tenunt.,.., Johannes ihdtiQ, S. J., descripsit. Paulux dr Lagarde edidit,* Gœttingiic, 1882, p. 1*288. Elle poiut d'abord dans ⅰ<"» .t *bhandlungcn der*

Gottingir Gcvlbchafl, hist- pbil. Ctasie, 1881. t. xxvni, p. 1-288, Comme le titre l'indique, elle avait été préparée j*ar le jésuite Jean Bollig. Voir sur celte édition les critiques de S. Lnmbro*, *Deutsche Littcralur-Z.eitung,* 1883. t iv, p. 737-739; celles de K. .1. Neumann, *Thrologische Littrr-Zetl.,* 1886, p. 565 sq.. celles de \V. Fischer, *Stndien sur byzontinischcn Geschichte des XL Jahrhundtrts. Program. n· 19.', des Konigt. Gymnasiums su Plauen,* celles de V. Vassilievsktl, *Journal du Ministère de ΓInstruction publique,* Sflint-l'étcniboiiig. 1882. t. ccxxu, p. 388-100; Matthieu Bust. *Joannts nutropolitani Luchaitcnsis versus iambici,* Eton. 1610, et /*. *G.,* t. exx, col. 1119-1200; *Acta Sanctarum Junit,* 1.1, p. 593 sq., cl *P. G.,* t. cxx. col. 1051-1071; Λ, Italienni, *Sylhge monum. de immacuL concept. R. Maria Virginis,* Borne. 1851. t. n, p. 528 sq., et *P. (L,* t. cxx, col. 1075-111 L

II. Travaux. Michel Pscllos, *Panégyrique de Jean Mauropous.* éd. .1. Sathns. M^xcnrmtr. ÿtô/toO/.xr, t. v. 1876, p. I 12-167; l'abridus. *Hibliothcca grrrea,* édit. Mariés, I. un, p. 627-637; P, Uinibcciiis. *Conimcnlarii dt biblinth. Vindobon.,* t. v (éd. Kollar), p. 66 sq.. 560 sq.; G. Droves. *Johannes Mattrapas, Hingraphischr Sludic,* dans *Slltnnien ans Maria-Laach,* t. XXVI, 1881, p. 150-170, In meilleure notice biographique avec celle de *J,* Drascke, *Johannes Mauropus,* dans In *dyzantinlsche Zeitschrift,* I. n. 1893, p. 161-193; Knnnlmclicr. *Geschichte der byzantintschcn Literalnr,* 2' édit.» Munich, 1897, p. 171-172, 7-10-711; N. Skabalanovitch, /xi *science byzantine et les écoles au* V/· *siècle* (en russe), dans In *Inclure chrétienne,* t. i, 1881, parle des lettres de Jean Mauropous; Xrlbur Berndt, *Joannes Mauropus, Gcdtdilc aiisgewahlt und mrlrisch ubcrsctzl,* Plauen, 1887 (traduction Allemande de quelques poésies de .Iran Mauropous. choisies dans le recueil dr Paul de Igigardr); E. Ijuncrnnd, *La fête des trois hiérarques dans l'iïghse grecque,* dans le *Dessarione,* t. iv, 1898, p. 161-176; I'itra, *Ilqninugraphit de Γftglhe grecque,* p. 61 sq.; C. Emrreau, *Ilyrnnugrapht byzantin!,* dans 1rs *Échos «Γ Orient,* 1921, t. xxiît , p. 107-198. Jean Mauropous n été canonisé au moins par son neveu Théodore, cublculairc ct notaire Impôt In), qui a compose tout un olllcc ou *akulouthie nsec* canon, contenu dans le *Palat, grirc. I3S* (de 1299), fol. 211 v«-216 s-.

M. JüOlE,

MAURUS Sylvestre, célèbre théologien de la Compagnie de désus (1619-1687). Né à Spolètc le 31 décembre 1619, il Ht ù Home scs éludes littéraires. entra dans la Compagnie le 21 avril 1636 ct continua au Collège romain l'étude de la philosophie et de la théologie. En 1653 il entre comme professeur dans cc même établissement qu'il ne quittera plus guère. D'abord appliqué à renseignement de la philosophie. il passa, en 1658 ou 1659, à la chaire de théologie, qu'il occupa avec la plus grande distinction pendant vingt-trois ans. Nommé recteur du Collège romain en 1681, Il y mourut le 13 janvier 1687. Son œuvre littéraire, fort volumineuse, est le fruit de son enseignement. Elle comporte en premier lieu des ouvrages philosophiques : *Quicstlonum philosophicarum libri quinque,* 5 vol. in-8·. Koine, 1658; 2* édit , Home. 1670; dont il s'est fait au xix· siècle une réimpression en 3 vol., Le Mans. 1875-1876; exposé clair et complet de la philosophie scolastique telle qu'elle renseignait dans la Compagnie de Jésus, cl qui est demeuré classique *Aristotelis opera qua· extant omnia brevi paraphrasi cl Ulterii' perpetuo inhorrente expositione illustrata,* 6 vol.. Home, 1668; Γ*Éthique* parut séparément, en 2 parties. Venise. 1696 et 1698. Ce très utile commentaire de l'œuvre philosophique d'Aristote a été réimprimé récemment par les soins rie F Ehrle. avec l'aide de plusieurs collaborateurs, I vol. in-1", Paris. 1885-1886, t. i : Logique, Rhétorique, Poétique; t. n : Ethique, Politique, Économique; t. m · Phy lque; t. iv : Traité *De anima* et Métaphysique. Ia> récents éditeurs ont laissé de coté les traités aristotéliciens relatifs aux sciences naturelles et À la mathématique, que Sylvestre Maure avait tussi commentés Théologien, l'auteur a laissé deux ouvrages c m*idéribl··' *Qunrstionum theologicarum libri sex,* 6 vol. in-12. Home, 1676-1679. qui recouvrent une bonne partie de la théologie : Dieu, un cl trine (I. ı-m); fondements de la morale (I. iv); grâce et mérite (t. v); vertus théologales (I. vi). Quelque* années plus tard il reprenait son œuvre sous une forme un peu dillerenle : *Opus theologicum in tres tomos distributum, in quo pro ciputt totius theologitr capita accurate pertractantur,* qui parut après la mort de l'auteur. 3 Vol. in-fol.. Rome, 1687; t. 1. surtout relatif â la vie divine; L n. fondement de la morale, vertus théologales, justice; t. m, incarnation, sacrements en général cl sacrement de pénitence. Sylvestre Maur peut compter comme un des bons représentants de la théologie classique de la Compagnie au xvn* siècle; s'il est moins connu, et aussi moins original, que Grégoire de Valencia et que Jean de Lugo, il n'en reste pas moins un auteur fort estimable.

Il y a une notice importante sur Sylvestre Maur en tête «lu t. i «le *ropus theologicum;* en voir un court résumé en tête de l'édition de 1885 <!«▮> *Aristotelis opera;* Soinincrx ogcl. *liibliotluqur dr la Compagnie de Jésus,* t. v, col. 765-769; Hurler, *Xouicnelalor,* 3' édit., t.iv, col. 311.

É. Amann.

MAXENCE Joan, l'un des moines scythes, voir Scythes (moines).

1. MAXIME BERTANI de Valence en Piémont, frère mineur capucin de la province de Milan, vivaildans la première moitié du xvm· siècle. Par un sort commun â plusieurs de ses confrères qui s'employèrent à écrire les *Anrudes* de leur ordre, il n'a trouvé personne pour s'occuper de sa mémoire. On rapporte seulement qu'il fut un prédicateur de mérite, cl sa mort csl mentionnée au nécrologe de la province â la date du 3<l août 1710. L'usage d'alors était que le prédicateur du carême, en plus de son sermon, lit chaque jour une instruction familière sur la doctrine chrétienne. Le P. Maxime y excellait et pendant le carême qu'il prêchait en 1711. dans la cathédrale de sa ville natale, la vaste église était pleine pour l'cnlcndrc. C'est le thème de ces Instructions qu'il publia dans un *Lc:ionario catechistico composto e data in luce non solo per commodo di chi hà cura d anime, ma anche per utile di qualunque fcdclr,* in-8®, Milan. 1711. Toute la doctrine y est résumée en quarante leçons. L'utilité de ce modeste ouvrage est sulllsammenl attestée par scs nombreuses éditions ; 2· augmentée de deux leçons. *ibid.,* 1717, Venise. 1720, I· Milan, 1710. Venise, 1750, 1763, 1769. Le P. Maxime composa en mitre *Ristretto ddla tdta, miracoh r canonizazionc dt S. Felire du t'.antalicc, capuccino.* m-8rt. Milan. Bologne, 1712, traduit en allemand, *f.cbrn, Wundrrmerk and llcilitp sprcchung des h. h'clix von t'.antalicio,* Soleure. 1713; *Vita di S. Massimo vesrovo dt Pavia c protettorr di Valenza,* in-8·. Milan. 1716. Nommé annaliste de son ordre en 1708, il publia *Annali dcll'ordine dr' fratri minori cuppuccini, parte terza dei tomo lcrzo,* in-fol.. Milan, 171 L 11 avait préparé un Appendice aux deux premiers volumes, mais nous ne savons pour quels motifs il renonça ù ses fonctions avant de le faire paraître.

Bernard de Bologne, *liibliolhcca scriptorum ord.* /nin. *capuccinoriun,* Venise, 1717; Vladimir de Bcrgatnc, / cn/>-*puccinl dtlla prooinda Milaiifsr,* C.rênic, 1898; *rcn)hgio ddla pnudncia dt S. Garto in Lombardia,* Mihm, 1910,

P. ÉuouAiiD d'Alençon.

2. MAXIME DE CHRYSOPOLIS «ni **MAXIME LE CONFESSEUR** (SAINT).

I Vie. 11. E< rits. 11 L Doctrine.

L Vie. Les renseignements sur saint Maxime de Chrysopolis sont contenus dans la *Sancti Maximi vita ac certamen,* les Ar/r. de son martyre, œuvre d'Anastasc, auxquels il laut joindre 1 *lii/pomnesticon,* tou-

documents qui sc trouvent en tête de l'édit ion des œuvres de Maxime par Coinbefis, Paris, 1675, /< G.» t xc, ct enfin les lettres de saint Maxime lui meme. Le premier de ces documents est l'fi uvrc d'un admirateur postérieur qui a utilise, consciencieusement du reste, les *Actes* susdits, en racontant les dernières années de son livras, mais a dû suivre certaines conjectures au sujet de su jeunesse et de sa lutte contre l'hérésie. Les autres documents sont dr première valeur, tout à fait contemporains; Ils servent â contrôler, à corriger au besoin, la biographie anonyme. De la comparaUon ct de l'examen critique de ces sources, résulte k tableau suivant de la vie du saint.

Maxime naquit en 58<> à Constantinople d'une famille illustre, et reçut une éducation très soignée: vers l'âge de 30 ans, il fut appelé à la cour d'l lérac lius pour y remplir les (onctions de premier secrétaire. Quelques années plus tard, vers 613-611. il renonçait â la glofrc du siècle et s'enfermait au couvent de Chrysopolis en face de Constantinople. Plus lard, en 626, il fuyait devant l'invasion perse cl passait les mers. Est-ce Chrysopolis qu'il abandonnait ainsi, est-ce une autre résidence plus éloignée de la capitale, on ne sait. L'absence de .Maxime dura fort longtemps, peut-être même fut-elle définitive, malgré les démarches qu'il fit pour rentrer dans son couvent. Le lieu de refuge de Maxime fut sans doute l'Afrique. C'est là que nous le trouvons avec Sophronc, le futur patriarche de Jérusalem, avant les commencements publics du monolhélismc. Il assiste probablement aux efforts de Sophrone à Alexandrie pour abolir le pacte d'union nionénergisle. En 633 ou 63 L Maxime, qui $c trouve alors loin de la capitale, reçoit un écrit volumineux de Pyrrhus qui cherche â l'engager dans le monénergisnie. Maxime se défend assez faiblement el demande un supplément d'explications; il loue même Sergius dont la sentence a procuré la paix de l'Églisc. Ces éloges montrent que Maxime n'était pas encore entré en lutte contre la nouvelle doctrine. En effet, c'est apres *VEdhèse,* el pour défendre les deux volontés, comme il nous l'apprend lui-même, que le saint s'est séparé de Pyrrhus, vers fi40-64.1. Jusqu'alors, c'est uniquement contre le monophysisme qu'il dirige sa polémique. En 611, nous constatons encore la présence de Maxime en Afrique, où il apparaît l'ami et le conseiller du préfet Georges, En juillet 615, a lieu, à Carthage, en présence du patrice Grégoire, la célèbre conférence avec le patriarche déchu Pyrrhus, à la suite de laquelle celui-ci s'avoue convaincu el accepte d'aller porter à Home sa profession de fol orthodoxe. Avant de se rendre dans celte ville, .Maxime provoque en Afrique plusieurs conciles antlmonothélilcs auxquels il assiste.

Vers la fin de 616. il est an centre de la chrétienté. Il ne dut pas être étranger à la convocation el à la tenue du concile du Lalran, présidé par Martin Irr (619); mais, simple moine, il n'apparaIt pas dans les délibérations conciliaires. On voit seulement le nom de *Maxime moine* au bas d'une supplique des moines présents à Home présentée aux Pères du concile. La force publique impériale vient l'arracher de Home, ainsi que le pape Martin pour faire taire les seules voix qui dans l'empire proclament l'orthodoxie. En 653, Maxime est â Constantinople, en compagnie des deux Anastase, l'un, son disciple, l'autre, Fapocrlsiuire romain. Il y subit plusieurs interrogatoires, où il confesse la vraie fol. Le premier cul lieu entre septembre 651 cl mai 655 On-l'y accusa, sans pouvoir le prouver, d'avoir trahi les intérêts de ('Empire. Il n'en fut pas moins condamné à l'exil, à Byzlns. A Byzfas meme, le 21 août, commença un second interrogatoire. Cc fut plutôt une conférence théologique sur les deux volontés, ou .Maxime eut tous 1rs avanluges, si bien que l'envoyé de l'empereur, l'évêque Théodore, en vint à parler, sincèrement ou non, de refaire sans tarder l'union avec Home. Ce n'était pas la cc qu'on voulait, cl Maxime, le 14 septembre, s'entendait condamner à l'exil cl à la prison à Perbéra. On le ramena en 662 à Constantinople pour y subir un dernier assaut. Peine perdue. Il fut alors condamné à l'exil perpétuel, el conduit au pays des Lazes. Séparé de ses compagnons el enfermé au château de Schcmarum, il y mourut Je 13 août de la même année. Malgré l'affirmation de son biographe, il apparaît fort douteux que saint Maxime ail jamais été higounième, et le litre d'abbé qu'on lui attribuait n'étail sans doule qu'une appellation respectueuse. Et si c'est bien lui qui signe dans la supplique des moines au concile du Lalran, comme il est infiniment probable, l'on doit ajouter qu'il n'était pas prêtre non plus. Tout son ascendant était fait de sa science ct de sa vertu. Sur le cadre chronologique que nous venons de tracer, voir notre exposition détaillée, *Notes d'histoire rt de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur,* dans les *Échos d'Orienl.* 1927, t. xxvr, p. 21-32.

IL Œuvres. — Malgré une vie agitée. Maxime eut une grande activité littéraire. On peut classer ses écrits en cinq groupes : écrits exégétiques ; commentaires des Pères; écrits théologiques de controverse; écrits de contenu ascétique ct mystique; cents liturgiques et divers Nous donnerons ici les références à Coinbéfis, dont la pagination est reproduite dans Migne (le 1.1 de Combéfh t. xc de P. G., le t. n de Combéfis t. xa de *P.* G.) Pour les ouvrages qui ne sont pas dans Combélls, nous nous référons directement â *P. G.*

Ie *Écrits exegétiques.* — Maxime cherche surtout dans l'Écrilure des leçons morales. Le texte sacré n'est le plus souvent pour lui qu'un point de départ pour des considérations ascétiques et mystiques.

Le plus important des écrits de cc genre est celui intitulé : 1. *Quaestiones ad Thalassium in locos Scripturæ difficiles,* Comb., I. i, p. 1-296, qui s'ouvre par un traité sur le mal. Cet ouvrage est un de ceux qui donnent la plus haute idée de la puissance d'esprit el de l'originalité du saint ; les scholies qui accompagnent les chapitres sont d'un auteur inconnu du xi· siècle. 2. *Quwstiones, interrogationes ft responsiones,* connu aussi sous le nom de *Quaestiones ct dubia,* t. i. p. 300-331. 3. *Expositio in Psalmum LIX (Deus, repulisti nos);* l'auteur y déploie une exégèse où les nombres Jouent un grand rôle. L *Orationis dominica· brevis expositio,* 1.1, p. 331-356, où Fauteur fait correspondre chaque demande du *Pater* â un degré ou état de In vie chrétienne, 5. *Ad Theopemptum scholasticum,* sur (rois passages du Nouveau Testament, t. î. p. 635-640. 6. Fragments divers dans les *Chaînes* qui n'ont pas encore été réunis.

2· *Commentaires des Pires.* – Les Pères commentés par Maxime sont Denys le Mystique et saint Grégoire de Nazianze.

Le premier surtout fut commenté avec un soin religieux, dans la persuasion où était notre auteur de l'identité du personnage avec l'Aréopagile converti par saint Paul. Ce fut Maxime qui fixa pour ainsi dire d une manière définitive l'interprétation catholique des œuvres de Denys. Plusieurs écrits furent consacrés à cette lâche : 6. *Scholia in beati Dionysii libros (Hierarchic céleste, Hiérarchie ecclesiastique, Xoms divins. Théologie mystique),* précédés d'un prologue el d'une ἑρμηνεἰχ λἐξεων. On les trouve avec la traduction latine de Lansselius dans *P. G.,* t. iv, col. 1 1-526. 7. *Scholia in epistolas Dionysii, ibid.,* avec la traduction de Cordier, col. 527-576. 8. *Sancli Maxinu Confessoris de variis difficillimis locis SS. PP. Dionysii cl Gregorii Xa:ian:mi ad Thomam vintm*

sanrîum. sur quatre passages des discotirs de saint Grégoire de Naxinnzc De F///O. el un passage d'une lettre de Denys à Gaïus. *P. G.,* t. xa, col. 1031-1060. 9. *Ambigua in Gregorium Nazianzenum ad Joannem Ctfzicl nrchiepiscopum, ibid..* col. 1061-1417.

3* *Écrits théalogiques et de controverse.* — Maxime a touche a beaucoup de sujets théologiques dans scs divers ouvrages. mais il a consacré, peut-on dire, la plus grande partie de son activité à la défense du dogme christologiquc.

Plusieurs de ces écrits sont dirigés uniquement contre le monophysisme cl ont été composés probablement avant l'entrée en lutte contre le monothélismc, vers 610-641. Ce sont : 10. *De duabus Christi naturis.* (>mb„ t n, p. 76-78. 11. *De qualitate, proprietate et differentia ad Theodorum presbyterum in Mazurio,* t. π, p. 134-140; 12. Une défense du concile dc Chnlcédolnc, t. π, p. 110-1 12. 13. *Capita dc substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona,* I. n. p. 113 116. II. *Epistola ad Joannem cubicularium de rectis Ecclesia· decretis, et adversus Severum turreticam.* t. π, p. 250-291 15. *Ad Petrum illustrem oratio brevis seu liber adversus dogmata Severi,* I. n, p. 291-307, écrite avant lavenemcnt de Sophronc au patriarcal, car il y est question de lui comme moine. 16. *Ad ennuient epistola dogmatica,* t. n, p. 307-313. 17. *De communi el proprio, h.* e., *de essentia et hypostasi ad Cosmum diaconum Alex.,* I. n, p. 313-331. 18. Une autre lettre au même, I. n, p. 334-336. 19. *Ad Julianum Alexandrinum de ecclesiastico doqmatc quod attinet ad Dominicam incarnationem,* I. π, p. 336-339. 20. *Ex persona Gcorgii laudatissimi pnrfecti Africæ ad moniales quæ Alexandria? a fide catholica discesserant,* t. n, p. 339-312. Les écrits énumérés de 14 à 20 occupent dans la collection des lettres éditées par Combéfis la série xn· XIX.

Mais c'est surtout contre le monothélismc que le grand moine eut à lutter. A cette question sc rapporte un grand nombre d'opuscules ou de fragments : 21 *Ad Marinum epistola de duabus in Christo voluntatibus,* t. π, p. 1-17. 22. *Ad Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus,* t. n, p. 18-27. 23. *Ad Geargium presbyterum ac hcgumenam de Christi mysterio,* I. u, p. 27-31. 24. Trois courts fragments contre les monothéliles ; *Super illud : Pater, si fieri potest, transeat a me calix,* t. u, p. 32-34. 25. *Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum in Cyprum insulam missus,* t. xi, p. 34 16. 26. Ad *episcopum Nicandrum, dc duabus in Christo operationibus,* t. n, p. 16-58. 27. *Ad catholicos per Siciliam constitutos,* t. u, p. 58-69. 28. *Ad Marinum presbyterum Cypri,* écrite de Carthage, t. n, p. 69-72. 29. *Defloratio ex epistola scripta ad Petrum illustrem,* ou il est question de Pyrrhus, de divers papes, de Sophronc, écrit sous le pape Théodore, mine précieuse dc renseignements historiques, I. u, p. 71-76. 30. *Vana? definitiones,* t. n, p. 78-81. 31 *Spiritualis tomus ac dogmaticus adversus Deradii Ecthesim. ad Stephanum Dorenscm episc.,* t. n, p. 81-98, écrite de Home avant que parût le *Type* de Constant (618). 32. *De duabus unius Christi Dei nostri voluntatibus,* t. n, p. 98-114. 33. *Distinctionum ct unionum definitiones.* I. u, p. 115-116. 34., *Theodori byzunlini monothdihr qua stiones cum Maximi solutionibus,* t. u, p. 116-123. 33. *Tonuit dogmaticus ad Marinum presbyterum,* t. n. p 123-131. 36. *Fieri non posse ut dicatur una in Christo voluntas,* t. n, p. 116-149. 37. *Capita decem de duplici voluntate Domini ad orthodoxos,* t. n. p 119-151 38. *Ex quæstionibus a Theodoro monacho propositis,* t. n. p. 151. 39. *Dioersæ definitiones SS. Patrum de duabus operationibus Domini,* t. n, p. 151-158. 10. *Disputatio cum Pyrrho,* le plus important des écrits de Maxime contre le monothélismc, 4. u. p» 159-195. 41. *Epistola ad Pyrrhum presbyterum et hegumenum,* t. n. p. 313-317, écrite en 634; Maxime n'avait pas encore pris parti dans la querelle. 42. Quelques courts fragments, I. n, p. 31-32 cl 151. On peut aussi rattacher à la classe «les écrits anliinonothélites de Maxime : 13. Les Actes de la conférencedc Byzias entre Maxime et Théodosc, évêque dc Césaréc de Bithynie, t. î, p. xi.iv-i.vhi.

Des écrits de Maxime louchant la Trinité, il ne reste que : II, l'ne lettre à Marin, prêtre de Chypre, où il a un passage sur la procession du Saint-Esprit, t. n, p. 70, notre auteur y justifie la formule latine *FiUoque;* 45. I n fragment *ex opere LXI1I dubiorurn ad Achridir regrm,* I. r, p. 671, el l'explication du premier texte de saint Grégoire de Xazianze mentionné plus haut sous le numéro 9.

Au sujet dc l'âme humaine, saint Maxime a laissé un opuscule plein de doctrine : 46. *De anima* (nature el propriétés de l'âme), t. n, p. 195-200, et deux lettres : 17. *Ad archiepixcopum Joannem, animam esse incorpoream,* t. u, p. 238-213; 18. *Ad Joannem* (ou *Jordanem), animam a morte intelligere, nec ullam ex facultatibus quæ insunt a natura amittere,* I. n, p. 243-247.

4· *Ouvrages de contenu ascétique el mystique.* — Outre les commentaires de Γ Ecriture et de Denys cités plus haut, Maxime a composé plusieurs ouvrages Abut directement ascétique.

En premier lieu vient : 19. Le ‹ discours ascétique » *Liber ad pietatem exercens* ἀσζητιζ.ὐ), I. l, p. 363-393, dialogue entre un abbé et un jeune moine sur les principales obligations de la vie religieuse. 50. Les *Capita de charitate,* 1.1, p. 394-160, au nombre de 100, divisés en quatre centuries, forment comme un appendice du livre précédent. 51. Les *Capita theologica et oeconomica,* 1.1, p. 461-511. 52. *Alia capita 243,* t. î, p. 610-671 53. *Ad Georgium prafectum .1/rleasermo hortatorius,* t. u, p. 201-218. 51. Trois lettres à Jean le cubicuhdre, *Dc charitate,* t. n, p. 219-231, *Dc tristitia secundum Deum,* t. π, p. 231-235, *Cur alii aliis divino judicio pnvsint homines,* t. n, p. 253.

5·» *Ouvrages liturgiques.* - 55. *Mystagogia,* ouvrage sur le symbolisme de la liturgie, t. u, p. 489-527. Cet ouvrage a connu de nombreuses éditions, cl jusqu'à une traduction turque en caractères grecs, publiée â la suite des Proverbes de Salomon à Constantinople en 1799, in-8·; l'écrit de Maxime, Σερ'.φ Γζκληστφ ρουχανιετ μανεσ., occupe la seconde moitié du livre p. 73-132. Γη résumé grec a été fait <lu traité dc saint Maxime el traduit par Anastase le Bibliothécaire. Cf. S. Pél ridés. *Traités liturgiques de saint Maxime el de saint Germain traduits par Anastase te Dibliothéciiire,* dans *llevue de TOrient chrétien,* 1905, t. x, p. 289 sq. et 350 sq. 56. *Brevis enarratio christiuni paschalis,* écrite en 640 et dédiée à Pierre l'illustre, /*. *G.,* L xix, Col 1217-1280.

6e *Divers.* Un ms. de Vienne attribue à Maxime 57. *Chronologta succincta vihr Christi,* extrait d'un ouvrage plus considérable, publiée par Bralkc, dans la *Zeitschrift /ür Kirehengesehichfe,* t. xm, p. 382-384. 58. Un certain nombre dc lettres de circonstance, ConibéOs, I. u, *passim.* 59. Trois hymnes, /*. *G.,* I. xa, col. 1 11X1 121.

Λ celte longue liste il faut ajouter les ouvrages inédits suivants ; 60. *De secundo adventu,* Bibliotheca CoisllnIana, p. 310. 61. Συναγωγή λέξεων, Combélh, t. î, p. 680.

Sous le nom de Maxime sont signalés d'autres écrits qu'il faudrait examiner de près pour en fixer l'authenticité. Ce sont : 62. *Quirstioncs sacric misctl· lanea· ad Niccphonim,* Nesscl. t. n, p. 26.63. Μαξίμου ὁμολογήτου κεφάλαια κατ' Ἀρείου, Σαοελλίου ζιϊ Εὐτύχου , dans *Cod. sinait.,* η. *38.5* de (iardthausen. 61. *Sancti Maximi capita* A V, dans *Cod. palat, grxe. 'D,* fol. 217. 65. *De S. Trinitate el dc Christo brtvis*

formula fidei, dans *Cod. pal. gnrc. 32S,* fol. 151. 66. Ἀντιλογία μετὰ Ἀνομοίου, ξγουν Ἀριανίστου, Lanibros, Mont Athos, rod. fol. 244. 67. *Quid sil pecudum contra Spiritum Sanctum,* Bodl. Cromw , cod. *10,* fol. 317. Georges Scholarins attribue aussi a saint Maxime une S-.άλε ι ὈρΟοΜ ουζαl Μανιχαίου; cf. Lcqulcn. dans P. G., L xav, col. 1505-1506.

"· Ouvrages douteux ou apocryphes. I. Κεφάλαια θωλογικα ἠτοι ἑκλογα! ἐκ διαφόρων βιβλίων των τε καθ' ἡμ3 καἰ των θὐραθεν, on *Loci communes,* Comb., t. π. p. 528-689. florilège abondant de sentence* mondes dont on n'a pas encore fixé l'auteur ni l'époque. On n remarque une certaine relation littéraire entre ce recueil cl les *Sacra Parallela* attribues à saint Jean Damascene. Cf. làdessus llolI, *Texte und Unters.,* nouvelle série, t 1, 1897. fasc. 1, ρ. 312 sq.cit v, 1901, fasc. 2. p. xxi sq.; *Hyzunt. Zeitschrift,* t. vu. p. 166 sq. 2. Κεφάλαια διάφορα Οεολογικά τε κχἳ οικονομικά καἰ περἰ ἀρετξ καιι κακία , Comb., I n, ρ. 512-610, divisés en cinq centuries. C'est l'œuvre d'un compilateur postérieur qui a réuni là un grand nombre de sentences prises dans les ouvrages de saint Maxime, y compris les σχόλια qui les accompagnent. W. Soppa, *Die diversa capita unler den Schri/ten des hl. Maximus Confessor in deutschcr Ikarbcitung und Quetlenkritischcr iielcuchtung,* 1922, est parvenu à identifier tous ces *Capita,* sauf les 18 premiers de la première centurie, qu'il conjecture, pour des raisons internes, appartenir à saint .Maxime, ct le 49· dc la troisième centurie, qu'il suppose être une schollc. Antoine Métissa serait Fauteur dc cette compilation. 3. Les cinq *Dialogues sur la Trinité* (parmi les œuvres de saint Athanase. *P. G.,* I. xxvm, col. 1115-1286), souvent attribués A saint Maxime, sont d'une origine plus ancienne.

111. Doctrine. — Ie *Christologie.* Nous étudierons successivement la manière dont Maxime conçoit la constitution cl les opérations de Sauveur.

1. *Constitution du Christ.* — Les notions métaphysiques qui servent à Maxime à exposer le mystère de l'incarnation paraissent dans l'ensemble empruntées à Léonce dc Byzance. Naturo, hypostase, union hyposlatiquc, rôle du nombre, distinction entre ὑπόστασι , ἀνυπόστατον, ἐνυπόστατον, rapports entre la nature et ('hypostase, Maxime a là-dessus les mêmes Idées que son devancier. Nous ne les répéterons donc pas, el nous nous contenterons d'indiquer certains points de divergence qui marquent chez notre auteur un elïorl el un progrès vers plus de clarté.

Tout d'abord, cl celle différence est d'importance, la notion qu'a saint Maxime dc l'union physique est tout ù fait distincte de celle de Léonce. Celui-ci, pour qui toute nature est parfaite et complète, ne conçoit point d'union naturelle permanente où deux natures imparfaites concourent à former une nature parfaite, mais seulement des unions naturelles *in fleri ct transitu,* où deux natures, altérant mutuellement leurs propriétés. donnent naissance à une nature nouvelle ct distincte. S'il y a donc union permanente entre deux natures, c'est une union hypostntique. C'est une union hÿpostatiquc donc ct non physique qui existe dans l'homme entre l'âme et le corps. Saint Maxime s'écarte là-dessus de Léonce. Celle idée d'union naturelle permanente qui échappe à celui-ci, il la conçoit parfaitement. Pour lui, deux natures incomplètes et imparfaites peuvent former une nature complète et parfaite, ct c'est ce qui a lieu pour notre âme et notre corps. Entre eux, il n'y a pas seulement union hyposlatiquc, mais union naturelle, cl d'abord union naturelle, car un rapport mutuel d'essence les unit l'un ù l'autre. Telle est la principale dillércncc de concepts philosophiques qui sépare Maxime de Léonce.

Lue autre différence (pii découle dc la première concerne l'existence des hypostases. Pour Léonce, deux hypostases préexistantes peuvent fort bien, par une union hypostalique, devenir une seule hypostase el de nouveau sc séparer ct redevenir deux hypostases. Bien dc Ici n'apparaît chez saint Maxime. 11 déclare même expressément qu'une hypostase préexistante ne peut passer à une hypostase d'une autre espèce, ct sc sert do ce principe pour nier la préexistence des âmes. *P. G.,* t. xa, col. 1024 A.

On conçoit d'après tout cela quelles seront les précisions nouvelles qu'apporte Maxime dans la théologie de l'incarnation. La célèbre comparaison dc l'âme ct du corps ne peut être pour lui ce qu'elle était pour Léonce : un pur décalque. Il l'admet, certes, dans les grandes lignes, à savoir, que de part et d'autre il y a union entre substances diverses, ct que le résultat en est une seule hypostase, mais, à descendre dans le détail, cc n'est pas ressemblance, mais opposition qu'il constate, puisque dans l'homme que nous sommes, il y a d'abord union naturelle, fondement de l'union hypostalique, ct qu'entre le Verbe cl son humanité il n'y a qu'unlon hypostatique, sans union physique. Aussi, beaucoup plus justement que son devancier, Maxime peut-il repousser l'expression μία φύσι σύνθετο . Il est également mieux inspiré que lui quand il dénie a l'humanité du Christ la possibilité de sa préexistence à l'incarnation. Cf., sur l'expose précédent, V. Gruincl, *La comparaison de l'dme et du corps et Tunion hypostatique chez Léonce de Byzance ct saint Maxime le Confesseur,* dans *Échos d'Orient,* 1926, I. xxv, p 393-106.

Dans sa défense du dogme christologiquc, notre saint insiste avec force cl sur l'unique hypostase et sur la double nature. C'est une seule ct la même hypostase qui subsiste avant ct après l'incarnation. Comb., t. u, p. 36, 265, 299. 1) accepte franchement la formule cynllicnnc : Μία φύσι τοὐ Θεού .λόγου σεσαρκωμένη, *ibid.,* ρ. 286. Mais c'est sur les deux natures qu'il insiste le plus volontiers, a cause des monophysites. Il accentue encore les formules anterieures sur ce sujet. On disait communément avant lui : « dc deux natures ct en deux natures. » Il précise : Le Christ est de deux natures, il est en deux natures, el il est deux natures. C'est sa formule favorite : on ne compte pas le nombre dc fois où elle revient sous sa plume. Avec le nombre des natures, c'est aussi leur Intégrité qu'il a à cœur de maintenir, en particulier l'intégrité dc la nature humaine. De l'homme, le Verbe n tout pris, tout sauf la qualité d'individu, χωρἰ τοὐ υποκειμένου, *P. G.,* t. xa, col. 1320. C'est ce principe qu'il poussera jusqu'au bout dans sa lutte contre les monolhi lites Les passions elles-mêmes ont été assumées, celles du moins qui sont compatibles avec la sainteté du Sauveur. Mais elles ont été en lui d'une manière surnaturelle, c'est-à-dire, qu'elles étaient toujours *mues,* ct non *motrices, ibid.,* col. 1053 C.

Un dernier point que Maxime alllrme avec une particulière énergie est la maternité divine dc Marie. 11 dit expressément que Marie est la mère du Verbe lui-même, l'un de la Trinité, Comb., t. n. p. 287, qu elle a conçu vraiment le Verbe lui-même, engendré du Père avant tous les temps, *ibid.,* t. n, p. 332, que le Verbe lui-même a etc en elle le germe qui la féconda. *Ibid.,* t. n. p 2'»t537t553.

2. *J.es opérations du Christ.* — Λ propos des opérations du Christ se pose un double problème, le second, du reste, greffé sur le premier. Il y a d'abord le problème qu'on peut appeler ontologique, à savoir : Etant donné qu'il y a en Jcsus-Chrlst deux natures et une hypostase, devra-l-on dire qu'il y a deux activités, ou bien une seule activité? en d'autres termes : l'activité ressort il-elle à la nature ou à i'hypostase? Le second problème, qu'on peut appeler psychologique ou moral,

est celui-ci : La personnalité divine dans l'union hypostatique supprime-t-elle le ressort de l'activité humaine, la volonté?

La réponse dc .Maxime au premier problème est que l'activité est chose de nature, el par conséquent suit toujours la nature cl en est inséparable. Comb., t. n, p. 71, 191-192. Le Verbe, ayant assumé la nature humaine, a donc pris avec elle l'activité humaine Maxime établit longuement, ct à toute occasion, que l'agir est chose de nature. C'est même, pour lui, l'action qui fait la distinction des choses. On ne les connaît que par là. L'activité des êtres tient à leur essence, et rien n'est qui n'agisse; ce qui n'agit pas n'a pas d'être. Ce n'est pas que Maxime sépare totalement l'action de l'hyposlase. Il ne l'en sépare pas plus qu'il n'en sépare la nature. C'est bien l'hyposlase qui agit, mais par la nature, ct donc l'agir doit se dénombrer par la nature. C'est pourquoi en Dieu, où il n'y a qu'une nature en trois hypostases, il y a, non pas trois activités, mais une seule. *Inversement,* en Jésus-Christ, où il y a deux natures en une hypostase, il y a aussi deux activités, cl non une seule, t. il, p. 171. C'est là l'un des principaux arguments que saint Maxime reproduit sans cesse contre les hérétiques. Mais, si les hypostases de même nature ont une meme espèce d'activité, il y a cependant des différences dans la manière de la réaliser, t. n, p. 71. Tous les hommes parlent, ou rient, mais chacun a sa manière particulière dc parler ou dc rire, ct vis-à-vis dc la loi des mœurs, les uns sont bons, les autres sont mauvais. A l'hyposlase appartient donc quelque chose dc l'activité, un mode particulier qui lui est propre ct qui est incommunicable, ct (pii est une propriété hyposlatique. Mais ce mode ne change pas l'espèce ontologique de l'activité, il n'en est qu'une expression différente selon les individus, t. n, p. 186-187.

La solution que Maxime apporte au problème ontologique des opérations du Christ est donc très simple et très claire. L'activité, comme propriété naturelle, appartient à la nature, en est inséparable, ct donc se multiplie selon la nature. Puisqu'on Jésus-Christ il y a deux natures, il est nécessaire qu'il y ait aussi deux activités. Par suite, l'hyposlase unique, qui ne fait point dc deux natures une seule nature, ne saurait faire non plus de leurs deux activités une seule activité; elle fait seulement que les operations humaines, ont leur cachet propre, du fait que la nature humaine qui les produit appartient hyposlatiquemenl a la divinité el participe a sa puissance. I. n, p. 5*2-53. *L9effet* de ces deux activités, humaine el divine peut être unique, comme il arrive dans les miracles, cl c'est dans leur conjonction que Maxime voit réalisée la parole de Dcnys: ἐνέργενα Οεανδρ'.ζή, dont sc prévalaient les monénergistes. Cette célèbre expression contient pour lui l'affInnation des deux natures. Il explique aussi en ce sens la συγγενή καὶ δ'ἀμφοἰν, ἐπιδεδειγμένη ἐνέργε.α de saint Cyrille d'Alexandrie, t. n. p. 13-» L

Le problème psychologique ou moral concernant la volonté était plus délicat, à cause du caractère d'autonomie que présente à première vue celle faculté et dc la dépendance absolue où doit rester l'humanité du Christ vls-à-vb de sa divinité. Avant tout, il fallait sauvegarder la sainteté du Christ, lui dénier la possibilité de pécher, et par suite le libre choix entre le bien ct le mal. et même la moindre tendance vers le mal. En ce sens moral, on ne pouvait dire qu'il y avait en Jésus-Christ deux volontés. On devait même dire qu'il n'y en avait qu'une. C'est ce qu'avait dit. plus ou moins clairement, Honorius. Mais les monénergistes s'emparèrent de celle expression pour lui faire signi lier leur doctrine. Borne, vite remise dc la première surprise, les condamna. A Maxime revint l'honneur de formuler les distinctions nécessaires qui devaient dissiper toutes les équivoques.

Notre moine-philosophe distingue θέλημα. Οέλησι el Οελητόν, I. π, p. 2-3, 162. Le θέλημα est la tendance vers le bien, la facullé du bien. Il signifie aussi le pouvoir d'autodétermination. Θέλησί signifie une tendance particulière, abstraction faite dc son contenu. Θελητόν est l'objet désiré. Θέλημα est aussi employé dans le sens de θέλησι . La distinction capitale que Maxime introduit est la distinction de θέλημα φυσικόν et de θέλημα γνωμικόν. Le θέλημα φυσικόν est In tendance foncière dc l'être vers son bien. L'objet en est τά κατά φὐσω, c'est-à-dire les choses conformes A l'ordre établi par le Créateur» En l'homme, la faculté de vouloir est en dépendance de celle de connaître. Le θέλημα γνωμικόν, c'est la volonté qui agit après une réflexion dc la raison (γνωμή). La volonté physique n'est pas autre chose que la facullé ou l'aclc de vouloir, le *simpliciter velle,* τδ απλώ θέλετν, t. π, p. 161, h volonté gnomique signifie toujours tel ou tel vouloir précis, le ***sic*** *velle,* τό πω Οέλειν, t.' ιι, p. 162, Maxime appelle encore cette dernière : θέλημα προαιρετικόν ou προαίρεσι , volonté d'élection. La προαίρεσή provient de l'incertitude de la connaissance qui nécessite la délibération (βουλή). Aussi comporte-t-elle h possibilité de pécher, c'est-à-dire, de vouloir des choses en dehors de l'ordre établi pour les natures par Dieu, τά παρά φὐσιν, I. n. p. 171-172. Il en est dc la propriété de vouloir comme des autres propriétés. Identique en tous selon l'espèce, elle sc diversifie selon les individus. Le θέλημα φυσικόν sc trouve en tous également ct semblablement, comme la nature clic-même. mais le θέλημα γνωμικόν est une caractéristique de la personne, une. propriété hyposlaliquc. Appliquant ces données au Christ, Maxime enseigne qu'en lui il y a le θέλημα φυσικόν avec les actes simples, sans délibération (parce (pic sans ignorance), qu'il comporte. Cette volonté naturelle est prouvée en cent endroits de Γ Écriture où sont manifestés des désirs ou des sentiments de Jésus-Christ,qui ne peuvent point être élicités par la nature divine, t. n, p. 177-179. Quant à la volonté gnomique, fruit delà délibération, signe d'ignorance, elle ne sc trouve point en Jésus-Christ 11 faut la repousser, scion Maxime, parce qu'elle entraînerait avec soi une personnalité humaine, t. n, p. 13. parce qu'elle signifierait l'ignorance dans l'âme dc Jésus-Christ, et parce qu'elle comporterait par suite la peccabililé, sinon le péché. La volonté humaine du Sauveur n'est point indéterminée, elle est toujours sous l'emprise de Dieu, et divinisée, ΟεωΟέν, scion l'expression de saint Grégoire le Théologien. C'est par la rectitude dc sa volonté qu'il a sauvé notre nature perdue par une volonté dépravée. Comb,, t. n, p. 95. Par celte distinction lumineuse dc volonté physique et de volonté gnomique, Maxime explique la prière de l'agonir; la volonté que le Christ exprimait était simplement la tendance de la nature à qui la mort fait horreur, el il l'exprimait pour montrer h réalité dc sa chair : ce n'était point un choix de raison contre le choix de Dieu, t. n, p. 40. Il faut noter de plus ici que le θέλημα φυσικόν ne procédait pas dans le Sauveur comme en nous, mais d'une manière surnaturelle, ὑπέρ φὐσιν, t. it, p. 128; *P. G.,* t. xa. col. 1053 B. Les passions, avons-nous dit, n'étaient pas motrices en lui, mais mues. Elles suivaient, cl ne précédaient pas le mouvement de sa volonté raisonnable. I. n, p. 166. En fait dc liberté, la volonté du Christ, toute divinisée, n'en eut point pour le mal, mais sa liberté fut comme celle des saints dans le ciel. Saint Maxime n'examine pas le problème du mérite du Christ.

2 *Sotèriologie,* Le premier état dc l'homme fut un état, de justice. Sa tendance vers Dieu, son amour dc

Dieu n'étnil gêné par aucun penchant Inférieur. Il n'avait pus à lutter pour être vertueux. Les passions mime n'exlslalent pas, L i, p. 267. Il était à l'abri de h souffrance el devait jouir de l'immortalité. La propagation du genre humain par le mariage n'entrait pas dans le plan primitif· t. i, p. 301. Résumé cl centre de la création visible, l'homme, par sa fidelité, devait réaliser le plan d'uni lient lon totale en Dieu. Le péché a ruiné ce plan. Les conséquences en furent l'ignorance, la tyrannie des passions cl la mort.

Sur Infante originelle, saint Maxime s'exprime d'une manière obscure. Il distingue dans Adam deux αμιρτίαι, l'une volontaire et blâmable, à savoir, l'aversion du bien ; l'autre involontaire et non blâmable, à savoir la perle de l'immortalité· ct la possibilité. La première est cause de la seconde. I. r, p. 9i. Celle distinction a pour but d'expliquer le texte dc saint Paul, H Cor., vu, 21 : *Eum qui non noverat pemtum, peccatum jecit.* Par amour pour l'homme, ct pour l'honneur de Dieu dont le plan avait été détruit par le demon, le Verbe s'est incarné pourré parer la mine du péché. La seule raison de la naissance humaine du Verbe a été le salut de l'homme, cl c'est pourquoi il a pris tout ce qui était de l'homme, hormis le péché, P. *G.,* t. xcj, col. 1039. Saint Maxime résume bien sa conception sotérlologiquo dans celte phrase lapidaire : γίνεται τέλειο ἀνθρωπο ἐξ ημών 3ι 'ημών χαO* ημά , πάντα τά ημών ανελλιπώ ε/ων, αμαρτία χωρί . P. *G.,* I. χα, col. 1309 Λ. Il était convenable que ce fût le Verbe, lumière el force du Père qui descendit sur la terre, où régnaient l'ignorance et la tyrannie du péché, pour donner à notre nature la lumière inextinguible de la vraie connaissance ct la force des vertus. Comb., t. i, p. 251.

Le salut s'opère d'une manière opposée à celle dont Adam nous a perdus. C'est par le plaisir qu'Adam nous a perdus, c'est par son contraire, la souffrance, que le Christ vient nous sauver. Le plaisir d'Adam, qui ne procédait pas de la souffrance, a engendré la souffrance. La souffrance du Christ, qui ne procède pas du plaisir, nous rend la félicité. Par son péché volontaire el blâmable, Adam a clé sujet involontairement aux passions, <pic Maxime appelle péché non blâmable. En acceptant volontairement ce péché-châtiment, le Sauveur a détruit l'empire du péché volontaire. Ce qui domine surtout dans la sotèriologie de notre auteur, c'est l'idée de la miséricorde divine. Le Verbe s'est incarné non pour lui, mais pour nous. Comb., t. i, p. 201. Tout est conçu en vue de la restauration de l'homme. L'idée de la réparation de l'offense faite à Dieu n'apparaît aucunement. Si la justice brille dans la rédemption, c'est dans ce fait que Jésus-Christ a mérite la destruction de l'empire du péché et de la mort, en acceptant volontairement, sans y être sujet, la malédiction el le châtiment du péché. L'économie ct donc conçue en fond ion du salut de l'homme ct non de la satisfaction à Dieu. Encore moins est-il question d'une rançon à donner au démon, car celui-ci est voleur cl parjure, cl a clé chassé d'un lieu qui ne lui appartenait pas, 1.1, p. 228.

Au sujet du sort final des damnés, saint Maxime, dans le but dc donner un sens orthodoxe à un passage difficile de saint Grégoire de Nyssc, expose une sorle dapocalastase mitigée, qui consiste en ceci que les âmes, quand tous les siècles seront révolus, perdront le souvenir du péché el parviendront à Dieu par une certaine connaissance, τη ἐπιγνώσει, mais non par la participation de ses biens, οὐ τη μεθίζει τών ? 10ών, t. î, p. 30L

3· *Autres points dc doctrine.* - 1. *Sur Dieu.* — Dieu est connu par l'ordre ct la grandeur dc l'univers créé comme son auteur et son artisan, P. G., t. xci, col. 1170. Les raisons des choses./όγον τών ίντων, sont en lui dès avant les siècles. Sa prescience et sa providence éternelle règlent le monde cl y ordonnent toutes choses, *ibid.,* col. 1328-1329. La connaissance que nous avons dc Dieu concerne son existence cl ce qu'il n'est pas. En Iιιl-mèmc, i! demeure incompréhensible, *ibid.t* col. 1229. Sur notre science de Dieu, Maxime a naturellement les mêmes conceptions que Dcnys. le maître qu'il commente.

2 *Au sujet dr la Trinité.* Maxime reproduit l'enseignement des Pères antérieurs. Il y a lieu seulement de rappeler ici que son témoignage a été invoqué au concile de Florence, et a inauguré la conciliation entre les Grecs et les Latins. Il déclare en effet expressément, dans une lettre à Marin, que la formule des Latins *Eilioque* n'est point opposée a l'orthodoxie, mais marque la parfaite consubstantialité des personnes divines. Comb., t» n, p. 70. En plusieurs autres endroits, il enseigne que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, cl dc telle manière qu'il est impossible de l'interpréter autrement que d'une production veritable du Saint-Esprit par le Fils, t. r, p. 238-239, 313. 671 (ces deux derniers textes sont identiques sauf la ponctuation).

3. *Sur Tàme.* — Maxime prouve philosophiquement l'existence de l'âme, sa simplicité, son immortalité, sa rationalité· L n, p 354-361. La définition qu'il en donne est celle-ci : Ουσία ἀσώματο , νοερά, *h* σώματι πολιτευόμενη, ζωή παραιτία, *ibid.,* ρ. 361. Pour lui, il y a union intime entre les deux substances diverses dc l'âme el du corps pour tonner une seule espèce. Entre eux, il y a une relation essentielle que la mort même ne supprime pas. P. G., t. xn,col. 1101 BC. Les facultés principales dc l'âme sont la raison, l'irascible cl le concupisciblc, λόγο , θύμο , επιθυμία. Comb., 1.1, p. 337. L'âme, après la mort, garde toutes scs opérations, t. n, p. 215-246.

L .lu *sujet de la primauté romaine,* les témoignages de notre auteur sont des plus explicites. Depuis l'incarnation du Verbe, écrit-il, toutes les Eglises chrétiennes du monde entier n'ont eu cl n'ont encore d'autre base et fondement que celle Eglise très sublime. » T. n. p. 72, 73. Il affirme ailleurs que le seul moyen pour Pyrrhus de prouver son orthodoxie est « dc faire amende honorable au très saint pape de Home, c'est-à-dire au Siège apostolique qui a reçu du Verbe incarné lui-même et des saints conciles le pouvoir dc commander à toutes les saintes Églises de Dieu dans le monde entier, ainsi que le droit et la puissance de lier cl de délier en lout et pour tout. » T. n, p. 76. Cf. également *Acta Maximi,* t. n, p. 17; Comb., t. t. p. i.v-Lvi.

5. *Théologie ascétique el mystique.* - Saint Maxime est avant tout un moine profondément pénétré de vie intérieure. Ses tendances cl sa tournure d'esprit se ressentent beaucoup de sa fréquentation dc Dcnys l'Aréopagitc Il se l'est assimilé en le commentant. Il y a ajouté dc son fonds beaucoup dc vues élevées ct originales. Il est à regretter qu'il ne les ail pas ramassées lui-même en un système cohérent et logique, et qu'aucun ouvrage n'ait encore paru qui en donne une synthèse lidèlc et complète. Nous nous contenterons Ici de montrer les principales idées qui dominent dans l'ascèse cl la mystique de Maxime, (.'est l'idée du Verbe incarné, auteur el modèle de notre sainteté, ct l'idée dc la charité ou de l'amour de Dieu.

Le Verbe incarné est pour Maxime le centre dc sa théologie mystique comme de sa théologie spéculative, si tant est qu'on puisse distinguer ces deux domaines. La fin de l'homme est Dieu. L'homme devait arriver à la possession par l'innocence, mais, par son péché, Il a perdu ce bonheur. L'ignorance et les passions, suites du péché, sont pour l'homme un obstacle éternel à sa

félicité C'est Ir Verbe incarné qui, venant sur la terre, nous délivre de l'ignorance, nous donne la force de la vertu ct détruit par sa mort l'empire du péché. Il a guéri notre nature en sc l'appropriant. Le Christ est aussi le modèle et l'idéal de notre perfection. Comme sa volonté physique est toute divinisée ct impuissante pour le mal, ainsi doit-il en être proportionnellement pour nous. Notre liberté doit être d'adhérer à Dieu. /·. *G.,* t. xa. col. 1076, notre lin cl félicité sera d'être plongés en lui, cl ainsi il se fera par notre unification avec lui comme une seconde incarnat ion du Verbe dans les élus qui réalisera la parole de l'Écriture : *Dieu sera fout en tous, P, G.,* t. xa, col. 1081.

La fin de l'homme, c'est l'union avec Dieu. Elle s'effectue par la charité. Mais la charité parfaite comporte tout un ensemble de dispositions el d'opérations saintes. En tète de tous les biens spirituels, saint Maxime place les vertus théologales : la foi, l'espérance ct la charité. La fol est la source de tous les biens qui sont en nous. Comb., t. n, p. 139. Notre auteur la définit une puissance d'union surnaturelle, immédiate entre le fidèle et Dieu l'objet de la foi, t. n, p. 77. Assurément, il s'agit de la foi qui opère par les œuvres. La foi est la base des vertus qui viennent après elle, l'espérance cl la charité. L'espérance est la force des deux extrêmes, la foi et la charité. La clmritéest l'accomplissement des deux autres, t. n, p. 220-221. La charité est le contraire de l'égoTsmc, φιλαυτία, cause du premier péché. Elle vient le détruire ct opérer notre union parfaite avec Dieu et avec tous les hommes, t. n, p. 221-222.

La charité contient toutes les vertus, t. h, p. 220. Pour acquérir la perfection de la charité, il faut se détacher de soi-même. Dieu étant notre but comme vrai et comme bien, il faut aller â lui par la contemplation ct l'action, par la philosophie théorique ct la philosophie pratique. Celle-ci, de caractère négatif, a pour but de dominer ses passions de manière à n'en être plus troublé, el à arrivera col état paisible de l'âme presque Inaccessible au péché qui s'appelle αμάθεια. La philosophie théorique consiste à s'élever au-dessus des connaissances sensibles pour atteindre celle de Dieu, qui consiste dans une ignorance au-dessus de toute science. L'action découle et dépend de la contemplation, t. n, p. 500-503. Le signe de la vraie Charité est dans une affection sincère et une bienveillance spontanée pour le prochain. C'est du reste par la même charité que l'on aime Dieu ct le prochain, t.n, p. 225. Tout sc ramène donc à la charité. Pour ce qui est en notre pouvoir, faire la volonté de Dieu, pour le reste, se confier en lui, en tout, l'aimer, t. n, p. 203.

Pour lu bibliographie, voir Krumbnchcr, *Gisch. der byianl. LIltrutur, 2** édit., p. 03-61 et 26. I . Chevalier nu mot λ/αχ/zne *le confesseur.* Consulter en outre Wetzcr ct Write,· *Klrchenlexicon,* t. vm, col. 1096-1103; *Healrncycl. /ur prol Th* u. K., t. xi, p. 457-470; Bardcnhcwcr, *Patro* logic,* 3' édit., p. 197. Iletelc, //ütofre *dt « conciles,* trad. Leclcicq, t. m ci p. 401-420, 461-170; E, Montinasson, *La chronologie de la vie de tant Maxime le Confesseur,* dans les *Échos d'Urirnt,* t, xm (1910), p. 149 sq. ; V. Grumel, Notri *d'histoire et de chronologie sur la vir dr saint Maxime le Confessi ur, Ibid.,* t. x x m (1927) p. 21-32; cf. *Ibid* , t. xxv, p. 393-406, rt *L·*Union des Eglises,* 1927, p. 295-311; I I. Stmubingcr, *Die Christologie des hl Maximus Confessor* (1906), xi-135 pages; 'fixeront, *Histoire dis dogmes,* t. m, voir A la table nnnlyl., p. 572; W. Soppa, Die *diversa capita untrr drn Schriflrn des hl. Maximus Confessor in drutschtr liearbeitung u. guellenkrttischcr Beleuchtung,* 1922, 132 p.; P. Pourrai, *La spiritualité chrétienne,* 1919, t. i, p. 171-477; L. Duchesne, *L'Église au Vp siècle,* 1926, p, 131 m;.

V. Gr umel .

3. MAXIME LE DOMINICAIN (Chrysoberçaoi Chryeobergèa)(fin du xivct commencement du xv· siècle) était un grec d'origine, vraisemblablement un crétois. Il fut un controversiste remarquable. 11 reste de lui un *Discours aux Crétois où* il traite de l'origine du schisme el de la procession du Saint-Esprit sous le titre unique : Ιlερl τη εκπορεύσεω του αγίου Πνεύματο On trouve aussi des échos de son activité littéraire chez deux polémistes orthodoxes scs contemporains, Joseph Bryennios ct Nil Daniilas auxquels il écrivait des lettres théologiques. La réfutation de Nil Damilas est adressée τώ εύλαβεστάτφ έν Χριστώ πατρίκαί άδελφφ, σοφω τε καί λογιοτίτφ κυρίω .Μαξίμω, τφ άπύ Γραικών Ίταλω... Elle concerne uniquement la question de la procession du Sainl-Esprit. Les o uvres de Bryennios contiennent une lettre a notre personnage avec la suscripllon : Τωάπύ Γραικών Ίταλω. Άδελφώ Μαξίμω τη τά εω τών Κηρύκων cl un dialogue sur la procession du Saint-Espit, μετά του λατινόφρονο Μαξίμου τή τάξεω τών Κηρύκων. Ce dialogue eut lieu en Crête, έν άκροάσει πασή τη έκεΐ μητροπόλεω . Les deux premières pages sont des jeux d'esprit puérils, Invention sans doute de Bryennios. Celui-ci sc donne le beau rôle dans tout le dialogue, mais on aimerait avoir un compte rendu de la discussion par la partie adverse.

Maximi Chrysobtrgic de processione Spiritus Sancti ait Cretenses oratio, texte grec et traduction lutine dans Allathis, *Gracia orthodoxa,* t n, col. 1074-1089, reproduit dam P, *G.,* t. ci iv, col. 1217-1230; Arseny, *Réponse de Nil Damilas Inérotnonaqtic au gréco-latin Maxime tur ta défense des nouveautés et de la foi latines* (texte grec ct traduction russe), Novgorod, 1895, m-96 pages. — Ίωστ.? μονάχου τού Βρυεννίου τα παραλειπόμενα, Leipzig, 1768-1784, I. i, Ati/i:».; A zepi τή; τού Αγίου 11νινμα:ο; έζτορεύσηο: P· 407-123; t. in, lettre 10', Ί ω *ir.'o* Γραιχύν ka/ώ, 'Λοελτώ Μαξίμω, ρ. 148-155. Consulter nmd Ph. Meyer, *Des Joseph Bryennios Schriflrn. Iχlκη und Bildung, dans Hyzani. /eitschrift,* t. v p. 74-111.

V. Gr umel .

4. MAXIME L'HAGHIORITE. dit LE GREC, théologien gréco-russe (14807-1556). I. Vie. IL Ouvrages.

I. Vie. - - Celui que les Hussscs appellent Maxime le Grec el qui reçoit également le surnom *d'Haghio·rite,* parce qu'il fut, pendant quelques années, moine au Mont Athos, naquit à Aria (Éplrc) vers 1480. Comme beaucoup de Grecs de cette époque, il alla faire ses études en Occident, ct spécialement à Venise, où il fut l'élève de Jean Lascaris, et à Florence, où il connut Savoranole. Le fougueux dominicain fil sur lui une profonde impression, et il parlait plus tard de lui avec admiration. Il visita aussi la France, ct s'arrêta quelque temps à Paris. Vers 1507, il sc fit moine au monastère athonile de Vatopédi, dont la riche bibliothèque l'attirail. En 1515, le grand Kniaze moscovite Vasslli Ivanovitch ayant demandé aux Valopédioles de lui envoyer le moine Snbba pour traduire des ouvrages grecs en slave ct en russe, les moines, au lieu de Snbba, vieux ct décrépit, lui dépêchèrent Maxime, bien que celui-ci IgnorAl encore la langue russe. Hvçu à Moscou avec beaucoup d'honneur, Maxime se mil aussitôt au travail. 11 apprit vile le russe, sans en saisir, du reste, toutes les nuances, ce qui lui occasionna par la suite plus d'un désagrément. Au début, on lui donna comme aides deux traducteurs, qui rendaient en slave ecclésiastique ce qu'il leur dictait en latin. Sa première traduction, celle du *Commentaire du Psautier,* fat bien accueillie par le Kniaze cl par le métropolite Varlaam. Maxime s'était cependant permis de corriger çà cl laïc texte des psaumes, cl avait commis quelques inexactitudes. Il mena de front celte traduction avec celle d'un *Commentaire du tiare des Actes;* puis le Kniaze lui lit transcrire et traduire plusieurs ouvrages pour sa bibliothèque. Ayant remarqué que les traductions

slaves des livres liturgiques fourmillaient «le fautes ct d'incorrections, Maxime en entreprit 1» réforme, et corrigea successivement le *Triodlon, Vliorologc,* les Âto&rcto /ito ‹ i r

.Maxime ne se borna pus à ce rôle scientifique, il sc posa aussi en réformateur <le toute la société moscovite, alors en pleine décadence morale, il s'en prit aussi bien aux vices des grands qu'aux défauts des clercs cl des moines cl aux superstitions populaires. Les moines étaient alors divisés en deux factions rivales : il y avait les *Zaoolgskil storlsi,* partisans de la pauvreté évangélique cl de la vie intérieure, ct les *lassiflianes,* du nom de leur chef Joseph Volotskil, qui aimaient pour leurs monastères les grandes propriétés cl les revenus opulents, ct pour leurs églises les riches icônes et tout ce qui favorisait les splendeurs du culte extérieur. Maxime se rangea du côté des Zavolgskli. Il mécontenta le métropolite Daniel, qui avait succédé à Varlaam en 1521, en refusant de faire la traduction de l'*Histoire ecclesiastique* de Théodorcl; et, en 1521, il perdit les bonnes grâces du Kniaze, dont il désapprouva le divorce. Il fit si bien qu'il cul bientôt contre lui tout le monde à Moscou. Pour le perdre, scs ennemis les plus acharnés l'accusèrent de correspondre secrètement avec les Turcs cl, en particulier, avec l'ambassadeur de la Porte, Skindcr. Dans les premiers mois de 1525, son procis fut instruit en plusieurs synodes, rt il fut finalement condamné comme hérétique. La grande hérésie dont il Vêtait rendu coupable, c'était d'avoir osé prétendre qu'il y avait des fautes dans les anciens livres liturgiques siavons, et d'avoir opéré lui-même des corrections dans ces livres. Certaines de ces corrections étaient, en ellel, fautives, et s'expliquaient par la connaissance insuffisante que Maxime avait du slave cl du russe. L'une d'entre elles se rapportait à la w.u/0 *Filii ad dexteram Patris.* Par le verbe qu'il avait employé en traduisant un passage du *Triodion,* Maxime avait enseigné que le Elis n'était assis à la droite du Père que dans le temps, ct non de toute éternité. Il avait eu aussi le tort de mettre en doute l'autocéphalle de l'Église russe. Enfermé d'abord dans h prison du monastère Volokolamsk!l « pour conversion, amendement cl pénitence » ct avec defense décrire et de composer, il eut beaucoup à souflrir physiquement ct moralement. Traduit de nouveau en jugement au concile de Moscou de 1531, après la mort de Skinder, il sc vil accusé de toutes sortes de délits religieux, politiques et scientifiques, lient beau s'humilier, reconnaître qu'il hit avait échappé des Incorrections et des inexactitudes dans ses traductions, il n'arriva pas â désarmer la haine du métropolite Daniel, qui l'envoya dans la prison du monastère dOllrotch, au diocèse de Tver. Il passa là plus de douze ans, privé de la communion. C'est en vain que 1rs patriarches orientaux, les moines de l'Athos cl Maxime lui-même par plusieurs suppliques s'adressèrent à Ivan I\ le Terrible, qui avail succédé à Vassili en 1533, pour obtenir que le prisonnier fût rendu â sa patrie. Ce ne fut que dans les dernières années de sa vie qu'on adoucit un peu son sort, el qu'on lui permit d'assister aux offices et de communier. En 1553, il fut transféré à la laure de la Trinité près de Moscou, où Ivan 1\ le visita un Jour. Convoqué au concile de Moscou de 1551, qui s'occupa de l'hérésie de Bachkinc, il refusa de s'y rendre, craignant qu'on ne le mêlât encore â cet le affaire. 11 mourut en 1556.

Persécuté de son vivant parles I tusses, Maxime s'est vu auréolé par eux, après sa mort. Les historiens ecclésiastiques et profanes de la Russie saluent en lui un saint et un grand homme, un précurseur des réformes nécessaires de N Icon, un martyr de la civilisation, un des éducateurs du peuple russe. Lui qui passa une grande partie de sa vie dans les prisons monastiques pour crime d'hérésie est regardé maintenant comme un grand défenseur de JOrthodoxle, cl il figure dans la liste des saints russes, nu 21 Janvier.

1L Ouvhagi s. — On a quelque peine à comprendre ces éloges dithyrambiques, quand on considère la médiocrité de son héritage littéraire, spécialement dans le domaine théologique, qui fut cependant pour lui le principal.

Mis à part ses travaux de traduction et de grammaire, cet héritage est constitué par une série d'opuscules de polémique religieuse roulant sur des sujets de dogme, de morale ou de liturgie. Maxime s'attaque aux latins, aux luthériens, aux mahometans, a la secte rationaliste des Judaïsants, qui avait fait son apparition en Russie sur la fin du xv· siècle. Il s'en prend à l'astrologie, qui faisait alors fureur en Moscovie. Dans la querelle de ΓAlleluia il s'agissait de savoir s'il fallait chanter un double ou un triple Alleluia, à la messe — il prend parti pour le double Alleluia, · que les anges incorporels apprirent, un Jour, à Ignace le Théophore ».

Parmi ces opuscules, les principaux sont les suivants : 1. *Discours contre récrit mensonger de Nicolas Niemtchine,* qui avait prétendu qu'entre la foi latine cl la foi grecque il n'y avait pas de différence. 2. *Éloge des saints Apôtres Pierre rt Paul,* où l'on attaque les trois Innovations latines des azymes, du purgatoire et de la procession du Saint-Esprit. 3. *Deux autres opuscules contre les latins,* dont l'un, relatif à la procession du Saint-Espril ct à l'addition au symbole, fut traduit en latin par Georges Krijanitch (t 1678), ct a été publié par A. Palmieri,dans le *Îkssanone,* série 111, 1912, t. IX, p. 51-79, 379-381. Il est dirigé contre le même Nicolas Niemtchine (il s'agit de Nicolas Bouiev, premier médecin du Kniaze Vassili Ivanovitch), qui avait écrit une lettre sur la procession du Saint-Esprit au boiar Théodore Karpov. On peut, en parcourant cel opuscule, sc faire une idée de la manière de Maxime : citations scripturaires cl patriotiques, accompagnées de commentaires empruntés pour la plupart aux polémistes byzantins, ct de violentes diatribes contre les Latins. I. L'ouvrage intitulé *Loutsidarious,* qui <*st A la fols une réfutation et une imitation du traité d'Honorius d'Autun, intitulé *Elucidarium sive dialogus de summa lotius christianir lheoingiie.* Le Grec, tout en al laquant çù cl là le Latin, le pille sans vergogne; Il s'inspire aussi de l'ouvrage du même intitulé *Imago mundi.* Le *Loutsidarious* fut publié à Moscou en 1859 par Tikhonravov dans les *Annales (Lirtopis) de littérature russe ct d'antiquités,* 1859. I. i.

Malgré le peu de valeur intrinsèque de ces productions, Maxime exerça une réelle influence sur les Russes, qu'il dépassait de beaucoup par sa culture. Tout en le condamnant cl en le persécutant, ces derniers lui empruntèrent plus d'une idée. On s'en aperçoit en parcourant la collection canonique du *Stoglau* ou des *Cent chapitres,* promulguée nu concile de Moscou de 1551. On peut regretter que ce Grec, qui connaissait l'Occidenl catholique ct en avail reçu le meilleur de son savoir, ail cul retenu chez les Moscovites ce violent espril d'hostilité à l'égard du catholicisme, qui leur avait été déjà infusé parles Byzantins dans la période précédente.

Les œuvres de Maxime Le Grec ont été publiées en trois volumes par rAcadéniieecclédastlqucdc Kazan, de 1859 il 1SG2. Les œuvres théologique* cl polémique* sc trouvent dans le t. I. Cette collection ne renferme pas certains opuscule* d«-j · ‹!il· *. *<»it dam le *Scrlgtal* d» Nicon (1656k soit dans *VHiUmrt de VÊglUc russe* du métropolite Pluton Lcvkhine (f 1812», soit dans le *Journal du Mtmsltre de P Instruction publique* (1831), duns le *MoskvUianmc* (1842),

<lum I i *Description des manuscrits du Musée Boumianlsev* (n 254), p. 369. — (/ouvrage principal fur Maxime et son œuvre e*t celui d'Ikonnikov, *Maxime le Grec,* 2 vol., Kiev, 1865-1366. Gmakine, *Le métropolite Daniel et scs o uvres,* Moscou, 1831, parie aussi souvent de lui. On trouve des aperçus partie!* ou des résumés de sa vie ct dejmn activité littéraire dans les divers manuels de littérature russe, ct dans les articles ou dissertations suivantes : I'du métropolite Eugène : */(enseignements historiques sur Maxime le Grec,* dan* le *Messager de l'Europe,* n. 21 ct 22 (1813); 2 de Phllarétc de Tchcrnlgov, article dans le *Mosfadttanine,* 1812, η 1ι ; 3· d'A. Gûrskii, article sur la vie de Maxime h Grec jusqu'en 1520, dans *le> Supplements aux ouvres des taints Pèr<f*, t. xvm (1859), p. 111-192; 1 de NIlskil. considérations générale* sur l'influence de Maxime, dans la *Jxcture chrétienne,* 1882. t. 1, p. 313-386, sous le titre : *Maxime Ir Grec, martyr de ht civilisation;* 5' de Nélldov, *Maxime le Grec,* dans le recueil : *Dix leçons sur la littérature rti^ie,* Moscou, 1865; 6» de Pypinc/Onwtforw *d'an tenue littérature russe* dan·» le *Messager de l'Europe,* 1891, n. 7; de Sinnlskil, *Court aperçu de l'activité religieuse et sociale de » tint Maxime I· Grec pour réfuter ct corriger lc\ t rr< m, les déficits rt les vices de la société russe au XVP siècle,* Petersbourg, 1898; 7· *Procès de Maxime le Grec cl de Bassian Patrlktcv, et Dispute du métropolite Daniel avec Ir moine Maxime le Grec,* dan* les *Lectures de la Société impériale d'histoire et d'archéologie* d *Γuniversité de Moscou,* 1817, n. 7 et 9. Notice de Λ. Gorifeld, dans *VEntsiklopcditcheskii Slow,* t. xxv, Pétcrsbourg, 1800, p. -117-119.

M. JVGIE.

5. MAXIME MALATAKIS (1862-1910). prêtre de la communauté grecque catholique de Constantinople, est l'auteur de plusieurs articles remarquables de controverse dans la Καθολική ΈπιΟεώρησι , organe de ladite communauté, et surtout d'une réponse pertinente, appréciée des missionnaires du Levant, à l'cncycliquc que le patriarche Anthime opposa à celle de Léon XIII suri'Union des Églises. Le travail du P. Maxime parut en double rédaction, grecque (1895) ct française (1896). Un signe de son mérite cl de l'est imc dont il jouissait est l'invitation que lui lit Léon XI11 de prendre la direction du Collège Salnt-Alhanase de Koine. Il sc récusa pour de» raisons de santé qui furent agréées.

' \πτ^>7ησι; ci; την πιρι τη»·/ χωριζονσών τά δύο Τ.'ζζλησ.α, πιζριχρχικήν xi·. ίγζυζλιον τή; Τζζ/ησ'α: Κωνσταντινουπόλεω ύπο M. M. Πρόο zxOoζ.κού. 1895, πι-8'. 183 page*; *Dépense à la letlrr patriarcale et synodale de ΓEglise dt Constantinople sur les divergences qui divisent les deux Eglises* par M. M. (traduction du grec), Constantinople, 1896, in-8·, 201 pages. Notices nécrologique* sur le P. Maxime, dans In Kxûo/.z ·, ΈπΟιώ^σι . 1910. et dan* le *Ilullclin du Vicarial Apostaliquc'de Constan·tinoplc,* 1911.

V. Gr umel .

6. MAXIME LE PÉLOPONÉSIEN. polimille et prédicateur grec de la lin du xvr siècle ct du commencement du xvu·. — On connaît fort peu de chose de sa vie. Né dans le Péloponèse. Manuel sc fit moine de bonne heure sous le nom de Maxime. En 1590. nous le trouvons protosyncclle de la métropole de Chio. Il devient ensuite archidiacre de Mélèce Pigas. patriarche d'Alexandrie. Après la mort de celui-ci (1601), il est ordonné prêtre (1602). En 1620, il est établi à Jérusalem. Nous Ignorons la date de sa mort.

Le principal ouvrage de Maxime est un long traité polémique contre les Latins écrit en grec vulgaire, que publia Doslthée, à Bucarest, en 1690, sous le titre suivant : Εγχειρίδιου κατά του σχίσματο παπιστών, 210 ρ . avec une préface de Doslthée lui-même, où les Latins sont fort maltraités et où est rééditée la fable de la papesse Jeanne. Un sous-titre indique la division de Pous rage : 1· *Sur la primauté du pape,* περί τή νεωτερισΟείση αρχή του πάπα. ρ. 4-138. A l'école de Méhec Pigas, Maxime avait puisé une haine violente de la papauté. Près des deux tiers de son Manuel ont pour but de ruiner les preuves de la primauté de saint Pierre et du pape, d'établir que l'Églisc n'a pas de chef suprême visible, que la cause du schisme est la primauté romaine; 2· *Sur la procession du Saint-Esprit,* qui est examinée très brièvement, Ilcpl τή ἐκπορεύσεω του άγιου I (νεύματο , ρ. 139-112; *Ɜ'Stir 1rs azymes,* Ilερlάζ ύμων, ρ. 1 13-159; 4* *Sur le changement ou la transsubstantiation des saints mystères.* Περί μεταβολή ήτοι μετουσιώσεων των μυστηρίων (question de l'épiclèse), ρ. 159-171; 5· *Sur le feu du purgatoire,* Περί του καθαρτηρίου πυρό . ρ. 171-183; 6· *Sur la béatitude des saints : s'ils ont déjà reçu la promesse,* Ilcpl άπολαύσεω των δικαίων, τουτίστιν άν ἐλαοον την ἐπαγγελίαν, ρ. 181-210. Le traité, on le voit, roule sur les points controversés au concile de Florence. C'est avant tout une œuvre de vulgarisation. C'est pourquoi la procession du Saint-Esprit y tient si peu de place. Doslthée lit distribuer gratuitement l'édition aux fidèles instruits; elle est aujourd'hui d'une extrême rareté. Le même motif de propagande explique pourquoi on en fit sans retard une traduction roumaine en caractères cyrilliques, qui lut imprimée au monastère de Snagov, en 1699, aux frais du voRode dOungro-Valachic.

On signale, parmi les écrits inédits de Maxime, un *Kyrakodrornion* ou *Decucil d'homélies pour tous les dimanches de l'année,* et un *Hecueit de passages de ΓAncien Testament ayant Irait au mystère de ΓIntarnation:* Συλλογή χρήσεων πο/άών ἐκ Ιlαλαια Γραοξ μαρτυρουσών την ενσαρκον του Σωτηρο οἰζόνομιαν.

Fabricius, *Bibliotheca grtrea,* id. Hariis, t. xi, p. 522, cpii reproduit la courte notice de Démélrius Procopios,dans son opuscule écrit en 1720 : Ἐπιτιμτ,μινη ἐπαρΛμτ,σι των ζατά τον παρνλΟοντα αἰφνα λογίων 1 οαιζών; Λ. K. Démétmcopoulos, 'Ορθόδοξο 'Ελλά , Leipzig, 1872. ρ. 116; C. N. Salhas, Νιοίλληνιζή φιλολογία, Athènes, 1863, ρ. 22 L Sur l'édition de Γ Ἐγχιι^ίδιον κατά τού σχίσμ«τοζ πατηττών. voir Legi and, *Bibliographie hellénique du XVIP siècle,* t. ιv, p. 175-178; Hodos et Bianu, *Bibliografta roinanesca veche,* Bucarest, 1903, p. 297-298; A. Palmieri, *DosiUo patrlarca greco di Gcrusalcmme (1641-1791),* p. 81-86.

M. JüOllî.

7. MAXIME DE TURIN (Saint) (v siècle), — On est mal renseigné sur le *curriculum vite* de ce personnage, qui fut évêque de Turin au v siècle. Gennade, qui semble avoir de son œuvre écrite une connaissance sérieuse, est moins Informé de scs *personalia,* puisqu'il le fait mourir sous Honorius ct Théodosc II, par conséquent avant 123, alors que très certainement Maxime vivait encore en 165. A celte date en effet l'cvêquc de Turin signe, le premier après le pape Hilaire, les actes d'un concile romain. Mansi, *Concit,,* t. vu, col. 965, cf. 959; de même, en 151, il souscrivait en huitième Heu les Actes d'un concile de Milan. *Ibid.,* I. vi, col. 1 13. Par ailleurs, dans l'yn de scs sermons, Maxime parle du martyre des saints Alexandre, Marlyrius cl SIsInnius, massacrés à Anaunia (Trente) en 397, comme d'un événement dont il a été le témoin oculaire. *Serin.,* i.xxxî, *P. L,* t. l v h, col. 695. Il faut donc qu'il soit né entre 380 cl 385, et probablement dans les Alpes rhétiques. Nous ne savons rien d'autre sur sa vie; son œuvre écrite témoigne d'un grand zèle pour combattre en son diocèse les restes encore vivaces des supcrslillons païennes; clic montre aussi qu'il a rassuré scs lidèk* au moment où l'invasion hunnique menaçait l'Italie 451; elle laisse en somme l'impression d'un pasteur tout dévoue à son peuple el très conscient de ses devoirs.

L'œuvre assez volumineuse de Maxime (clic comprend le t. Lvn tout entier de la *P, L.)* est exclusivement oratoire. Malgré les divisions factices que les divers éditeurs ont prétendu y établir, les *honuliir,*

k$ *sermones,* les *tractatus* sont tous de même nature. Ccsontdcs sermons, ou plus exactement des thèmes dt sermon, car il n'en est guère qui dépassent, deux petites colonnes de la *Palrologie.* Ces brèves esquisses où l'évêque marquait les idées principales qu'il allait développer no permet lent donc pas de se faire une idée complète du talent oratoire de Maxime; du moins donnent-elles l'impression d'une grande variété dans le choix des sujets, d'une réelle habileté à découvrir et à exploiter les thèmes populaires. Elles ont été divisées, avons-nous dit, par les éditeurs modernes en trois catégories : homélies, sermons et traités. Les *hunelies,* au nombre de 118, sont réparties entre le *temporal* (63). et le *sanctoral* (19) où figurent les fêtes des saints Étienne, Jcnn-Bnptistc, Pierre et Paul, Laurent, Eusèbe de Verceil, Cyprien et les martyrs de Turin, Octavius, Adventius et Solutor, A quoi viennent s'ajouter 36 homélies *de Diversis,* où l'on remarquera celles sur la tradition du symbole (n. 83), sur les angoisses causées par l'invasion hunniquc(n. 86-89), sur l'éclipse de lune (n. 100), sur les usages superstitieux du l,r janvier (n. 103). Les *sermons,* au nombre de 116 sont pareillement répartis entre le *temporel* (55), le *sanctoral* (38) : sainte Agnès, saint Jean-Baptiste, les saints Pierre et Paul, Laurent, Cyprien les frères Machabécs, les mart yrs d'Anaunia, et divers autres martyrs, et enfin 23 pièces *De Diversis,* parmi lesquelles on retiendra les n. 101 ct 102 sur la permanence de pratiques idokUriques. A la suite prennent place trois *Tractatus sur* le baptême, explication des cérémonies de l'initiation aux néophytes, correspondant aux trois premières catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem.

Les deux traités qui viennent ensuite et qui ont été Intitulés : *Contra paganos* ct *Contra Judœos* n'ont aucun droit de figurer parmi les œuvres de Γévêque de Turin; on en dira autant des *Expositiones de cupitulis euangeliorum,* qui, nous le dirons plus loin, sont delà mémo plume que les deux *Tractatus* précédents, Vn appendice enfin rassemble 3b sermons ct 3 homélies dont l'appartenance à Maxime est considérée connnc douteuse parles éditeurs même (le sermon vn·, col. 853 sq. figure aussi parmi les (ouvres de saint Ambroise, à tort d'ailleurs. *Explanatio symboli ad initiandos, P. L.,* t. xvu, col. 1155), enfin deux longs traités sous forme d'épitrcs adressées *Ad amicum •xijrolum,* qui sont imprimées aussi parmi les œuvres loauthcntiques de suint Jérôme. *EpisL,* vi ct vu·, *P. L,* t. XXX, col. 61-195. Enfin pour délimiter plut exactcincnl l'œuvre de Maxime, il convient d'en retrancher au moins les textes suivants : *Huntil.* cvni, *P. L,* t. tvn, col. 502 ((pii est de saint Pierre (hrylologue, t. I u, col. 339); *Scrm.,* n, col. 533 (reproduisant saint \ugustin, *(Jucest evang.,* n, 41, t. wxv, col. 1357);*Serai,.* I v i„ sur sainte Agnès, col. fill, dont îillemont avait déjà contesté l'appartenance à Maxime, cl (pie les bollandistes donnent à saint Ambroise: *Scrm.,* j.xxu, sur saint Laurent, col. 67fi (qui est de saint Léon, *Scrm .* i.xxxv, l. uv, col. 135). Il est vraisemblable d'ailleurs qu'un examen plus attentif de In produel lon oratoire attribuée à Maxime, découvrirait d'autres pièces encore de provenance étrangère ou douteuse. L'ensemble néanmoins ne laisse pas de présenter un tout homogène, et c'est bien le même style, les mêmes idées générales, la même manière qui se retrouvent dans la plupart des morceaux de ractudlc édition. Il n'est pas impossible non plus que divers sermons de Maxime soient encore dissimulés sous d'autres noms aussi bien dans les mss. que dans les éditions.

Toutefois certaines pièces récemment publiées comme étant de Maxime par C. IL Turner, dans le *Journal o/ theological studies,* t. χvι, p. 1fil-176; p. 31 1-322; t. xvu, p. 225 232, se sont révélées, à plus ample examen, comme étroitement apparentées aux deux *Tractatus contra paganos* ct *contra juditot,* ct aux soi-disant *Expositiones dr capitulis eiangeliorum,* avec lesquels elles figurent d'ailleurs dans le ms. de Vérone *LL* Dans une étude fort habilement menée, dom Capclle a montré que tous ces morceaux appartenaient a un même auteur, arien militant, qui n'est autre que l'évêque Maximin. *Vn homlllain de l'éofguc arien Maximin,* dans *ltevue bénédictine,* 1922, t. x'x.xiv. p. 81-108. Voir l'art. Maximis.

Débarrassée de tous çes corps étrangers, l'œuvre de Maxime de Turin mérite de retenir l'attention de l'historien de la théologie. Bruni, dans la seconde partie de sa préface, reproduite dans P. L , t. tvn. col. 41-127· a rassemblé avec beaucoup de diligence et un esprit suffisamment critique les témoignages relatifs aux institutions, aux pratiques, aux dogmes chrétiens qui abondent chez ce prédicateur. Il resterait à relever ct les renseignements fournis par lui sur l'état religieux ct moral des populations de l'Italie au milieu du v· siècle, ct les arguments auxquels les croyait accessibles un orateur populaire, cl la façon parfois très prenante dont il leur exposait renseignement chrétien. Il conviendrait enfin d'instituer un parallèle entre Maxime ct scs deux contemporains le pape saint Léon et Pierre Chrysoîoguc. avec Césaire d'Arles aussi, qui le suit de près. Avec ces divers auteurs il a bien des traits de ressemblance.

L *Editions,* — C'est peu A peu que Vest produit le rassemblement des pièces qui ont chance d'appartenir A Maxime. Schünemann a retracé l'histoire compliquée des édition» de cet auteur dans sa *Bibftôtbrni historico·litteraria,* t. n, p. 618, reproduit dans P. *G.,* t. t.vu, col. 177 sq. Iλ première édition séparée (plusieurs homélies lisaient déjà paru en divers recueils) \il le jour A Cologne· en 1533. chrjt J. Gymnicus; il faut signaler aussi une édition parisienne de 1618, ou Maxime figure entre saint I^on et saint Pierre Chrysoîoguc, ct les conti finitions importante» apportées par Mabilton dans le *Muscum ihif.* 1678, t. n. p. 1-31, par Muratort nu t. iv des *Anecdata,* 1713. p. 1-117; par 1rs travaux des bénédictins relatifs aux seimons de *aint Augustin ct de saint Ambroise. C'est en utilisant tous ces travaux que Bruno Bruni put réaliser en 1781. sur les encouragements de Ile VI, sa magnifique édition; c'est cette édition qui est reproduite dans P. Z... t. t.vu.

2. *Xoticcs littéraires rt tnUMUx.* — lui notice de Gvnnndr, *Dr vir, Ul,,* 40, *P,* t. Lvm, col. 1081, bien qu'ci rouée pour cc qui concerne la date oLilunirc dr Maxime, est de première importance pour la restitution de son œuvre; il resterait A retrouver l'ouvrage qui est Indiqué par celle phrase : .Srd *cl dt capitulis trangehocuni cl dr Actibus apostolorum multa sapientir exposuit,* depuis que les Z:xpo*sihonts dt capitulis coungcliorum* sont passées au compte de l'évêque iirirn Maximin. — Les autres notices littéraires anciennes sont négligeables : Honorius d'Autun, I rithèmc (qui recopie Gcnnadc), Bellarmln. I abncius. Notices importantes dans Ccillicr, *Histoire des auteurs saens cl ecclesiastiques* (il y a intérêt A comparer le» deux éditions, P* édit., t. xiv, p. 602, et t. xviu, p. 98; 2*édit., 1861. t. x, p. 319-329); dans I c>sler-Jungmann. *Instil. l'atrul.A.* n b, p. 256-276; Banlcnhcsser, *Gcsrh,dcr altktrchl, Till.,* t. iv, 1921, p. 610-G13; Krüger, dans Schanr, *Gcsch derrûmlschen Litt.,* t. iv *b,* 1920, § 1217. — C. Ferrcri, S. *Massimo* oescoi'o *di Torino, cenni storiei c virsioni,* Turin. 1838.

E. Amaxn.

1. **MAXIMIN,** évêque arien (fin du tv , début du v* siècle). — La personnalité de cet évêque est encore entourée de bien des obscurités, bien que diverses découvertes toutes recentes aient attire sur lui un regain d'attention. Nous procéderons ici en partant des données les plus certaines, pour aboutir à celles qui restent encore conjecturales.

1· *Le contradicteur arien de saint Augustin.* — En 127 ou 428 eut lieu à Hippone une discussion publique sur la question trinitaire. entre Augustin et un évêque arien nommé .Maximin. Le procès-verbal

dr cette conference contradictoire s'est conservé parmi les œuvres d'Augustin : *Collatio cum Maximino arianorum episcopo, P. L.,* t. xui, col. 709-712. I/évêque d'Hippone n'ayant pas eu le temps necessaire pour développer tous ses arguments les reprit dans un ouvrage qu'il publia ultérieurement : *Contra Maximinum turreticum arianorum episcopum libri dno. ibid.,* col. 743*811. Quelques renseignements sur le contradicteur d'Augustin nous sont fournis tant par le début du procès-verbal, col. 709, que par le sermon cxl du même Augustin. Ce dernier porte le titre : *Contra quoddam dictum Maximini arianorum episcopi, qui cum Segisoullo comite constitutus in Africa blasphemabat.* T. xxxvm, cnl. 773. En lin Possidius, dans sa *Vita Augustini,* ajoute des indications qui coïncident avec les précédentes. C. xvn. t. xxxπ. col. 48 11 résulte de tout ceci que Maximin avait accompagné sur la terre africaine un contingent goth. commandé par le comte Sigisvult, que la cour de Havenne y avait expédié pour combattre la révolte du comte Boniface. Voir Prosper, *Chroniam,* a. 127, dans *Monum. germ, hist., Λuct. antùpiiss..* t. ix, p. -171. et *Chronica gallica,* a. 121, *ibid.,* p. 658. Aumônier, si l'on peut dire, de ce corps expéditionnaire golh, dont les hommes et les chefs étaient ariens, Maximin avait été encouragé par Sigisvult à faire en Afrique de la propagande en faveur de l'arianisme. Il avait provoqué à une conférence publique un prêtre catholique, nommé Éraclius, lequel, ne se sentant point de force, avait fait appel à Augustin.

De ces données l'on conclura (pie Maximin, malgré son nom romain, était vraisemblablement. lui aussi, d'origine gothique; que dès lors il faut chercher sa patrie dans les régions danubiennes, où les Goths, convertis au christianisme arianisant par U!fila, étaient venus s'établir au milieu du iv· siècle. Voir J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes,* p. 116 sq.

2· *L'auteur de la* Dissertatio Maximini contra Amiir osii μ. - Si la précédente conjecture est exacte, on ne doit pas s'étonner de voir ce Maximin très au fait des événements religieux qui se sont déroulés, durant le dernier quart du iv siècle, dans la meme région danubienne. On sait avec quelle vigueur saint Ambroise, évêque de Milan, y avait mené la lutte contre l'arianisme. En 375, il avait réussi à donner un successeur catholique à Genuinius, évêque de Sirmium. acquis au symbole de Bimini; el le concile qu'Ancinius. ce nouvel élu, n'avait pas tardé à réunir, avail contribué à promouvoir dans tout *V Illyricum* une réaction nicéenne, bien nécessaire après les longues années de la domination homeenne. Un peu plus tard, en septembre 381, le concile d'Aquilée continuait l'œuvre d'assainissement ; deux évêques Illyricus, Palladius de Ballaria, et Secundianus de Slngidunum, n'ayant pas voulu renoncer à l'homéisme, avaient été déposés. Lu situation d Auxence, évêque de Durostorum, avait été ébranlée, elle aussi; et celui-ci. contraint d'abdiquer ses fonctions, se réfugierait en 383 a la cour de l'impératrice Justine, où il ne tarderait pas à créer de sérieux embarras à saint Ambroise.

Or cr> deux événements sont vivement exploités contre Ambroise de Milan dans un texte qui s'est conservé d'assez curieuse façon. — Dans les marges supérieures, latérales et inférieures du *Parisin. lut. S907,* lequel contient, entre autres, les deux premiers livres du *De fîdc* de saint Ambroise et les *Actes* du concile d'Aquilée» on trouve, d'une écriture nettement di fît rente de celle du ms. quoique à peu près du mime âge, un texte latin où revient fréquemment la phrase *Maximinus episcopus dicit.* Ce texte est d'ailleurs en fort mauvais état, ct il est impossible d'en déchiffreriez premières lignes. Beprcnnni d'andcnnci tentatives, le plus récent éditeur, Er. Kaulhminn, a fini par reconstituer un texte à peu près lisible qu'il a proposé d'appeler *Dissertatio Ataximini contra Ambrosium.* La dernière pari le du titre est Justifiée par les violentes invectives adressées par l'auteur à l'évêque de Milan. On remarquera d'ailleurs que celle diatribe accompagne précisément les textes ambrosiens qu'elle entend réfuter. Il s'en faut d'ailleurs que celte œuvre, même en tenant compte des mutilations du texte, soit un chef-d'œuvre de composition et de style. On peut y distinguer néanmoins trois parties. La première, fol. 298 r«-303 v·, discute la procédure suivie, à l'instigation d'Ambroise, par le concile d'Aquilée, dont elle reproduit partiellement les actes; la deuxième fol. 303 v·-3ï ! v·, est introduite par une phrase où l'auteur annonce qu'il va justifier Palladius par divers témoignages, ct d'abord par une lettre d'Auxencc de Durostorum sur la vie et les doctrines d'Ulfiln. Celle lettre se termine par une courte profession de fol du premier évêque golh. que l'auteur de In dissertation fait suivre d'une longue amplification sur la lettre d'Auxencc. Cette première déposition en faveur de Palladius était suivie d'autres témoignages que le scribe se proposait sans doute de reproduire plus lard, et pour lesquels il a laissé disponibles les marges des fol. 312 r*-336 r·. Allant sans doute au plus pressé, il n repris dans les marges du fol. 336 r*(où commence dans le texte principal du ms. les *Actes* du concile d'Aquilée) une discussion entre Palladius ct Ambroise, fol. 336r-337 r·, qui appartient évidemment à la même œuvre antiambrosienne que le début. Celle discussion est, à coup sûr. un fragment des *Actes* d'Aquilée, mais à partir du fol. 337 v·, jusqu'à la fin, fol. 319 r·, elle prend l'allure d'une invective serrée ù l'endroit d'Ambroise ct de la doctrine qu'il a fait prévaloir au concile de Sirmium de 375. Les avis sont partagés sur l'appartenance de celte dernière pièce. Est-elle une production de Maximin lui-même, comme l'a pensé Er. Kaufïmann, ou bien une longue citation faite par lui d'un ouvrage spécial de Palladius contre Ambroise? Cette dernière hypothèse, proposée d'abord par L. Sallet, et à laquelle s'est rangé J. Zeiller, nous semble la plus probable.

La solution de ce petit problème a quelque importance pour fixer la date de la *Dissertatio.* Si l'on admet en eflet que Maximin est i'auteur de la diatribe finale contre Ambroise, il faut placer la composition de tout l'ensemble avant la fin de 381, puisqu'il y est parlé du pape Dama.se (t H décembre 381) comme s'il était encore vivant, fol. 311 r° et v·. Si Maximin.au contraire, ne fait que transcrire ici un texte de Palladius, la composition de la *Dissertatio* peut être retardée de quelques années, sans que l'on puisse beaucoup dépasser 397, date de la mort d'Ambroise : on ne polémique guère contre un mort avec l'acharnement <pie Maximin déploie contre l'évêque de Milan.

Celle hypothèse admise, on voit tomber l'une des plus fortes objections qui aient été faites à l'idcnlili de l'auteur de la *Dissertatio* avec le contradicteur d'Augustin. Il est <lillicile, pense O. Bardtnhewcr, de faire un même personnage du polémiste qui, en 383, prend si vivement à partie Ambroise el de l'aumônier golh qui s'en va, 15 ans plus lard, provoquer Augustin à Hippone. *Altkirchliche J.ilteratur.* I. iv, p. 179. η. 1 Encore que ceci n'ait rien de tout à fait invraisemblable, la difllcullé s'atténue sérieusement si l'on rabaisse, comme il semble possible, d'une quinzaine d'années la date de la *Dissertatio.* Le plus difilclle, c'est de prouver l'identité de l'adversaire d'Ambroise cl du contradicteur d'Augustin. On nc peut rendre acceptable cette conjecture que par les considérations que nous avons faites au début sur le pays d'origine du

Maximin de 127, cl les accointances danubienne·· de l'auteur de la *Diuertatio.* Toute fragile qu'elle soit, l'hypothèse, présentée d'abord par Kaufïmann, a reçu l'assentiment de Zelllcr; Krügcr s'y rallie avec un peu d'hésitation dans Schnnz, *Getch. der romtschen 7 tile· rdur.l.iv b,* 1920,p. 138sq.,ct aussi lùiusrhen Wittig, *Grundriss der Palr<dnqir,* ·› ‹ ditl'»2<i, p 345

3* *L'auteur des traités et sermons famscmenl attribués a Maxime de Turin.* - En établissant son édition des aunes de saint Maxime de Turin, Bruni avait utilisé un ms. de Vérone, (net ucl *L* 7, ancien *1*9), auquel il avait emprunté : le *Tract,* iv, *Contra paganos,* le *tract,* v, *Contra Judteos,* et les *Expositiones de capitulis euange-liorum.* Voir P. 7,., t. I v ii, col. 781-794; 793-806; $07-832. Ce même ms. avail été exploité en ces derniers temps par C, H. Turner, qui avait publié d'apres lui, toujours sous le nom de saint Maxime, d'une part une édition Infiniment meilleure du *Contra paganos* et du *Contra Judicos, Journal o/ theological studies,* 191 G, I. xvn, ρ. 321-337; 1919, t. xx, p. 293-310, d'autre part divers sermons inédits *: Ibid.,* 1913, I. xvi, p. 161-176 (7 sermons); p. 31 1-322 (5 sermons); 1916, t. xvn, p. 225-232 (3 sermons).

Toutefois une publication antérieure de Turner aurait dû lui inspirer quelque défiance à l'endroit de l'origine de ces diverses pièces. En 1911, en eflet, ce même critique avait publié sous ce litre : An *arian sermon Iront a ms. in the Chapter librari/ of Verona,* un texte incontestablement arien, emprunté au même ms. de Vérone. *Ibid.,* t. xm, p. 22-28. Cette circonstance a donné l'éveil à dom B. Capelle, qui s'est convaincu que toute la première partie de ce ms. (jusqu'au fol. 13G r· pour le moins) n'était pas autre chose qu'un homilinire de l'évêque arien Maximin. *Revue bénédictine,* 1922, t. xxxiv, p. 81-108; cf. p. 221-233. D'une part en eflet tout le lot des productions groupées dans cette première partie (dom Capelle en donne la suite p. 82), est incontestablement du même auteur; ct, d'autre part, cet auteur est un arien, ct un arien militant. La comparaison entre les textes de Vérone et les explications fournies par Maximin, le contradicteur d'Augustin, montre que l'on a nflairc avec le nu me personnage. Ainsi Maximin est bien l'auteur des diverses productions qui figurent dans le ms. *IJ* de Vérone; et le ms. d'ailleurs a dû porter autrefois le nom même de Maximin, comme il résulte d'un catalogue sommaire des inss. de Vérone ajouté par Mallet à son *Istoria tcologica* (1712).

Les conclusions de dom Capelle nous paraissent tout à fait plausibles. Elles nc font d'ailleurs que renforcer l'hypothèse qui Identifie l'auteur de la *Dissertatio conlra Ambrosium* ct le Maximin de la *Collatio.* Encouragé par sa trouvaille, dom Capelle essaie d'augmenter encore le bagage de Maximin, en portant à son compte un certain nombre des fragments ariens publics Jadis par Mal et reproduits dans *P. L.,* t. xm, col. 593-632. M. Zelllcr avait proposé l'attribution en bloc de ces fragments à Palladius *Op. cil.,* p. 190 sq.; dom Capelle voudrait mettre â part les fragments i, n, ni, n cl xiv · qui trahissent leur commune origine · et lui paraissent être de Maximin. Par contre il n'y aurait pas Heu d'attribuer ά celui-ci le *Sermo arianorum* reproduit ct réfuté par saint Augustin. *P. /..,* I. xi.n, col. G78-708. Du moins pourrait-on penser · à une dépendance Indirecte, par exemple ù l'utilisai ion d'un traité de l'évêque arien par les auteurs du sermon ». *Revue bénédictine, loc. cil.,* p. 106,

L'avenir dira ce qu'il faut retenir de ces diverses conjectures. Ces travaux d'approche ont, tout au moins, l'avantage d'attirer Pallcntlon sur la littérature arienne de langue latine. Elle est si mai connue que tous les débris doivent être soigneusement recueillis cl examinés par qui veut se faire une idée précise du néo-arianisme.

I· *//auteur de TOfVb* imper f ect um im Mat t ii f um. – De cette littérature le monument le plus considérable est, ù coup sûr» le recueil de 51 homélies sur saint Matthieu qui ligure, d'une manière si surprenante, parmi les o uvres de saint Jean Chrysostome» *P. G.,* t. tvi, col. 611-916. Commentaire continu du premier évangile, l'ouvrage est Incomplet en bien des endroits, d'où le nom *d'Opus imperfectum in Matthxum* qui lui a été donné de bonne heure. Tout le Moyen Age latin, jusqu'à Erasme, l'a considéré comme une traduction, d'ailleurs mutilée, d'un commentaire de Jean Chrysostoinc, fermant plus ou moins volontairement les yeux sur l'arianisme qui y transparait â maint endroit. Des tentatives furent faites d'ailleurs pour amender dans le sens orthodoxe uni* rédaction dont on attribuait les défauts aux Insuffisances du traducteur, ce qui explique l'histoire assez mouvementée du texte, qu'a esquissée Er. 'Kaufïmann, *Zur Textgeschichte tes Opus imperfectum in Maltlueum,* Kiel, 1909. L'appartenance â Chrysostoine n'est plus acceptée par |>crsunne, cl, sauf l'exception de .L Stiglmayr. tout le monde est d'accord aujourd'hui pour y reconnaître non une traduction, mais une œuvre originairement composée en latin.

Ce commentaire est un travail extrêmement remarquable, qui mériterait, tant du point de vue de l'exégèse que de celui de la doctrine une étude approfondie. Avec une grande habileté l'auteur fait sortir du texte évangélique et les enseignements moraux qu'il comporte, et les leçons doctrinales qui s'y peuvent rattacher. Préoccupai ions de moraliste et soucis de polémique contre la doctrine de .Xicêc sc partagent l'auteur. Aussi bien la doctrine de Bimini, qu'il expose parfois sur un ton de singulière piété, traverse-t-elle» au moment où il écrit, un fort mauvais pas. Mais Dieu nc l'abandonnera pas. ni ceux qui lui sont fidèles malgré tout; le triomphe de la vérité sur l'erreur est certain, les adversaires de la saine doctrine finiront tôt ou lard par recevoir le châtiment mérité. Tout cela dit d'ailleurs sur un ton de grande modération, par quelqu'un qui parle d'autorité el semble jouir parmi ceux qu'il exhorte d'un prestige incontesté. Une partie des homélies semble avoir été prononcée de vive voix; d'autres sont adressées par écrit à une communauté dont l'auteur se trouve momentanément séparé.

La date de composition est relativement facile à déterminer. L'ensemble remonte â une époque où la doctrine homéenne est en recul devant une réaction catholique appuyée par l'autorité civile. Ce nc peut guère être, bien qu'on l'ait soutenu, la periotic qui suivit en Italie et en Afrique la conquête byzantine du vi· siècle; divers Indices (doute sur la canonicilé de la *II* Joannis,* ignorance des écrivains ecclésiastiques postérieurs ù saint Jérôme, de certaines institutions ecclésiastiques) empêchent de s'arrêter à une date aussi basse. Mieux vaut remonter jusqu'aux dernières années du iv· ou au début du \· siècle, alors que sc prononce la réaction catholique inaugurée par Thcodosc le Grand. La patrie semble d'abord plus difficile à retrouver; pourtant, éliminées dix erses hypothèses, il semble qu'il faille s'arrêter aux provinces les plus orientales de l'Empire où se parlait le latin. « Si i'aulcur, dit J. Zelllcr,est de culture romaine, lia vécu dans une région où s'et aient introduits des éléments barbares : les allusions que renferme son Commentaire à la vie politique, sociale et économique, telle qu'il a pu l'observer autour de lui, dénotent un homme au courant des mœurs germaniques. Il parle de l'élection des rois el des royautés contemporaines; il semble vivre au milieu de gens qui nc pratiquent que la guerre ou l'agriculture cl Ignorent le commerce; il mentionne

l u>agc gothique dr donner aux enfants des noms susceptibles de leur conférer les qualités qu'on leur souhaite. Mais, dans le même endroit, il appelle *barbar.T gentes les* peuples qui sc distinguent par ccs pratiques. S'il est lui-même Germain de naissance, c'est donc un Germain dr l'Empire, un Germain civilisé ou degermanhé. » /-es *origines chrétiennes,* p. 178. Tous ccs indices nous invitent à chercher vers la Thrnee ou la Mésic la patrie de notre auteur, en ccs régions où Valens avait cantonné les premiers Goths.

Dam ccs conditions, pense M. Zciller, il semble que l'on ait quelque droit d'attribuer à Maximin, l'auteur de la *Dissertatio contra Ambrosium,* la paternité de *VOpus imperfectum.* Les autres auteurs de cette région que nous connaissons (assez mal, d'ailleurs) sc trouvent exclus : l'lΩlα, Pnlladiusje second Auxcncc, par des considérations chronologiques diverses. 1teste donc Maximin. « Il lut un écrivain fécond puisque, outre le développement de la *Dissertatio* de Palladius contre Ambroise, nous possédons de lui une *Disputatio* contre saint Augustin, ct que, l'évêque d'Ilippone ayant renouvelé la controverse dans un traité spécial, Maximin promit et vraisemblablement publia une réplique dont le texte ne s'est pas conservé.» *Ibid.,* p. 173. Mais l'auteur de *VOpus imper/ectum* est aussi un écrivain fécond; il avait composé (il nous en avertit lui-même, *P G.,* t. i.v i, col. 680,726, 802) des commentaires sur Mare ct Luc; il polémique contre la doctrine nicécnne de la mime façon que le contradicteur d'Augustin; il utilise, semble-t-il, un texte biblique analogue. Mais, surtout, il a un point de doctrine commun avec lui el qui lui semble particulier; le contradicteur d'Augustin cl Vauteur de *VOpus imper/ectum* nient tous deux la conception du Christ par l'opération du Saint-Esprit. Comparer *Op. imper/., P G.* t. I v î. col. 631, cl S. Augustin, *Contra Maximinum hvrrlicum,* II, xvn. 2, P. t. xm, col. 781. On entendra que, de part et d'autre, est niée non la conception virginale, mais le fait qu'elle s'est accomplie par l'œuvre de l'Espril. Créature du Eils. qui lui est supérieur, la troisième personne n'a pli que sanctifier Marie, niais c'est la Sagesse de Dieu (autrement dit le Verbe) qui s'est édifié le temple où il a habité. « Concluons, ajoute J Zciller, qu'il y a de très fortes présomptions pour que *VOpus imper/ectum* soit sorti de la plume de t'évéque Maximin. · *Ibid.,* p. 180.

A vrai dire, dom Capello ne se rallie pas ù cette démonstration Le bagage littéraire de Maximin qu'il vient d'enrichir de tout ce qui lui avait été ravi par Maxime de Turin, ne lui semble pas autoriser l'attribution à cet auteur de *VOpus imper/ectum.* I.a comparaison entre les sermons du ms. de Vérone el les homélies de *VOpus,* ne plaide guère, il faut l'avouer, pour l'identité d'auteur. Dom Capelle signale d'une manière générale que la manière n'est pas la meme; quïn particulier la préoccupation pratique de moraliser, m apparente dans les homélies, ne se retrouve guère dan^ les sermons, beaucoup plus tournes vers la parénèse a tendance dogmatique. Il y a plus. Une comparaison attentive entre les passages parallèles de* homélies dr *VOpus* et des serinons de Vérone, nous a montré qu'il n'y a Jamais de rencontre entre les deux textes dans l'explication du même passage évangélique Les passages sont, a la vérité, assez rares; par un malheureux hasard, il se trouve, en efïct, que les péricopcs expliquées dans les sermons figurent rarement dans les homélies. Mais il est bien extraordinaire que, dans la demi douz aine de textes évangéliques qu'expliquent en commun les sermons ct les homélies, il n'y ait aucun rapprochement, ni d'expression, ni d idée entre les deux développements. Sans doute, un prédicateur développant un thème évangélique n'est pas obligé de sc répéter chaque fois, mais il est presque impossible que telle idée favorite cl bien caractéristique ne revienne pas sous une forme ou sous une autre. Comparer : Matlh., v. 14; *P. L.. t. Lvn.col.82l,* et *P. G.,* t. I v i, col. 685-680; Matlh., n. II : *Journ.of theol. stud.,* f. xvi. p. 162, cl P. G., col. 612; Matlh., m. 15; J. *T. S.,* p. 161. cl />. G„ col. 658; Matlh., n, 16 sq. ; J. *T. S.,* p. 313, i l *P.* (L. col. 611. Par contre une comparaison générale du style du *Contra paganoi* (édit Turner) ct de *VOpus imper/ectum* se montrerait plus favorable, nous'semblc l-il, â l'identité des auteurs.

H reste neanmoins que les divers ouvrages que nom venons sommairement d'étudier appartiennent û coup sùr à une même famille. C'est ce qui justifiera leur groupement sous le nom de Maximin, groupement tout provisoire, en attendant que de nouvelles recherches aient permis d'éclairer ce point d'histoire littéraire.

Les *textes* dont il u été question an cours de l'article ont été publiés comme suit : lut *Dissertatio Maximini,* par Er. lûiufTmann, *Ans der Schale des Wul/da :* Auxexn Doaosrom.Nsis ι:ι·ι<Tιι.λ ni. hdu, vita it obitu Wvl· ΠI.A! , *ini Zusammetihang der* Dissertatio Maximjm contra Ambrosium, Strasbourg, 1899; les traites ct sermons provenant du ms. de Vérone par G. IL Turner dans le *Journal of theological studies,* voir énumération des passages, col. 469; *VOpus imper/ectum in Matthirum,* dans *P. G.,* I. i.vt. col. 611-916; le *Sermo arianonim,* dans *P. L,* t. xî n, col. 677 sq.; les *Sermonum arianorum fragmenta antiquissima* (d'après Mai, *Vêler, script,* noua *collect.,* t. m L p. 208) dans *P. L.,* t. xm, col. 59 . · »2.

Les *travaux* importants ont été signalés np cours de l'article; renseignements plus complets et abondante bibliographie dans J. Zciller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empirc romain,* Paris, 1918, p. 171-505. Voir aussi O. Bardvnhcwcr, *Gcsch. der althrchlichen Lileratur,* t. iv, 1921, p. 179 sq.; ltauschcn-WltUg. *Grundnss der Patrologie,* 9* édit., 1926, p, 345.

É. Aμλvv.

2. MAXIMIN D'AIX. frère mineur capucin de la province de Provence, se nommait au siècle Pierre Glgols et appartenait ù une famille d'avocats. Entré jeune encore en religion, le 25 septembre 1624, il mourait â Aix en 1687, après avoir rempli dilTérentes charges dans son ordre. En 1667 paraissait à Mons la célèbre traduction du Nouveau Jest ament, commencée par Antoine Le Maistre el roui innée par son neveu Isaac Le Maistre de Saciet Antoine Arnauld. Attaquée dès son apparition, condamnée par l'nrchevéque de Paris et le Conseil d'État avant de l'être par Clément IX, le 20 avril 1668, la traduction fut défendue par Arnauld cl Nicole. Le P. Maximin composa contre elle e! ses défenseurs un ouvrage qui rencontra des oppositions meme avant de voir le jour. Bien que muni de toutes les approbations ofllciclles, l'auteur se vit rçfuscr le Privilège du roi pour l'impression, et ce ne fut cpie deux ans après l'avoir achevé qu'il put le faire paraître hors de LTance. Il a pour titre *Réflexions sur les vérité: évangéliques, contre les passages que les traducteurs de Mons ont corrompus dans le Nouveau Testament de Nostre. Seigneur lésus Christ, traduit en /conçois, selon Pidition Vulgate, avec les différences du Grec : et les Réponses gui détruisent la Défense de la traduction du mrsme Nouveau Testament imprimé à Mons, gui anéantit la plupart des articles de la Foy, et des Sacrements de ΓÉglise,* in-4·, Trévoux, 1681. L'auteur y fait voir les erreurs doctrinales que favorise celle traduction. Le livre du P. Maximin irrita In jansénistes, qui trouvaient chez ics capucins de nombreux ct vigoureux adversaires; aussi l'un d'eux. Jean Barbier d'Aucour, publia sous le voile de l'anonyme un *Mani/este au la préconisation en vers burlesques d'un nouveau livre intitulé Réflexions sur les vérilez éiHingéhques, contre la traduction et les traducteurs de Mons, par les R. P. Capucins de Provence,* Biorti. 1681, 1683. Ce poème burlesque est un tissu de vul

glires injures contre le P. Maximin cl scs confrères.

• Leur rage ne fut point assouvie, écrit le 1*. Callxtc de Brlgnolcs, ils attaquèrent la forme de cet ouvrage cl ils parvinrent par leurs brigues à le faire regarder comme un ouvrage suspect, parce qu'il avait été Imprime dans les pays etrangers. Ils surprirent une lettre à M. Le Tellier, chancelier de France, par laquelle il ordonnait au Provincial des capucins d'en saisir tous les exemplaires cl de les envoyer a M. de Morand, intendant de Provence. Celle lettre datée du 21 janvier 1682 eut son effet ct rendit cet excellent livre assez rare. ›

AcharJ, *Dictionnaire historique des homme* Illustres de PrOrtncc,* Alx, 17854877 (art. *Henri dr la Segne);* Bernard de Bologne, *IJIbllolhtca scriptorum ord. min. capucclnorum,* Venise, 1717; Hurler, *Nomenclator,* 3· édit., t. >v, col. 160,

P. Edouahd d'Alençon.

MAYER Christophe, né a \ugsbourg en 1564, entra dans la Compagnie de Jésus en 1582, et enseigna les diverses sciences ecclésiastiques ù Passau. Brixen, Gratz ct Menue. Il mourut en cette dernière ville le 11 octobre 1626. Il reste de lui un volume de controverses contre les protestants qui eut sa célébrité ct fui souvent réimprimé. *Octo fidei controversia ob quoi solas plerique hoc tempore difficultatem habeant redeundi ad Ecclesiam manifeste catholicam,* I vol. in-8·, Cologne, 1622; Vienne, 1622; Nuremberg, 1626; Cologne, 1627. On y traite successivement des œuvres, de la communion sous les deux espèces, de la présence réelle, du purgatoire, du culte des saints, des images, des reliques, enfin de la tradition. Lupcnius, *Btbliolh. realis theologica,* t. n. p. 656, en signale une traduction allemande de 1629 *: Scchs streitige Rtliglonspunctcn durinn manche anstehen und eben durum catholiseh zu merden bedenckcn tragen.* De fait, l'académie de Leipzig demanda ù Jean i lofer de réfuter l'ouvrage, (pii lui paraissait fort dangereux pour la cause luthérienne. Or l'étude que lit Jean Ifofer de l'argumentation de Christophe Mayer le convertit lui-même au catholicisme; il se lit même jésuite, comme le narre agréablement Mgr Itaess, *Die Convertiten,* t. v, p. 387-398.

Sommcrvogcl, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. v. col. 799; Hurler, *Nomenclator.* 3' édit., Lui, col. 738-739.

É. Amann.

MAYNARD, docteur en théologie et chanoine de Sainl-Sernin de Toulouse, avait publié, à Nantes, 1720, des *Lettres d'un théologien catholique* où il Invitait les réformés Λ entrer en conférence avec lui sur In religion, Armand de la Chapelle, pasteur de l'Eglise wallonne de la Haye, ayant répondu, le chanoine fil paraître : *La religion protestante convaincue de faux dans ses règles de foi particulières, 2* vol. in-12, Paris, 1710, ouvrage qui est fort loué par le *Journal des Savant<.* 1711. p 62.

Hlchard et Giraud, *Dictionnaire* des *sciences eccléslasligues, edit,* de 1821 ; JOchcr-Kotcrraund, *Gclehrten-t^xicon.* t. iv, 1813, qui commet une assez Jolie bévue, répétée par Hurler, *Nomenclator,* 3· édit., t. iv, col. 1107.

E. Amann.

MAYOL Joteph, frère prêcheur (xvn· siècle). – Natif de Sainl-Maximln, il fit ses études théologiques au couvent d'Avignon, puis enseigna dans divers collèges dominicains du midi de la France, en même temps qu'il donnait carrière à un réel talent de prédicateur. Il mourut eu 1701 après avoir rempli d'importantes charges dans son ordre, notamment celle de provincial de Toulouse. Fin lettré ct, comme dit son contemporain Echnrd, *Musci ac librorum cultor assiduus,* Mayol était un théologien précis el profond. Ces deux qualités dont la rencontre est peu commune firent le charme de sa personnalité ct assurèrent le succès de divers opuscules qu'il composa, en particulier de son *Abrégé de la dévotion du Rosaire de (a Mère de Dieu.* in-12, de 192 pages, qui eut cinq éditions en six ans (1679-1685).

Mais Joseph Mayol est surtout connu pour sa *Summa moralis doctrin.r thomlslicæ circa decem prexcepta decalogi : Item virtutum theologicarum fidei, spei et raritatis, vitiaque illis opposita, nec non circa propositiones morales de hac materia ab Ecclesia damnatas, variis in locis sparsas, fjuic omnia ad rigidam scholastica' disputationis trutinam ponderantur, juxta inconcussa luttssimaque doctoris ungelici D. Thomæ Aquinatis dogmata, cujus vera mens inter laxiores rt rigidiores novellistarum opiniones media dependitur,* Avignon. 1704. in-4·, Êchflrd néglige de préciser qu'il s'agit de deux volumes, l'un de MO pages ct l'autre de 36G pages, imprimés sur deux colonnes en caractères très serrés. Il s'agit même de bien davantage que d'un simple exposé du Décalogue. En vrai thomiste, Mayol part d'un traité complet des vertus théologales, avant d'aborder la vertu générale de justice ct les vertus particulières que suppose chaque précepte du Décalogue. Il étudie, à la manière de saint Thomas dans sa *Somme,* les vices correspondants à chaque vertu et il entre, de plus, dans des considérations pratiques appropriées aux préoccupations des casuistes modernes. Dans cette vaste synthèse morale, il en veut surtout à ces casulsles auxquels, dit-il, il ne répugne pas « de Botter à tous les vents de la doctrine · pourvu qu'ils réussissent â < aduler · les hommes. Avec quelque préciosité, il explique qu'il vogue, entre Charybde ct Sylla, sur la mer agitée par la querelle du jansénisme ct du laxisme.

Quélif-Éehard, *Scriptores ordinis pnrdiraformn.* Paris, 1721, I. u, p. 7G5; Hurler, *Nomenclator, Λ·* édit., t. iv, col. 911.

M.-.M. Gorce.

1. IVIAYR Antoine, né à Nesselwang (Bavière) en 1673, entra dans la Compagnie de Jésus en 1689, el fut longtemps professeur de théologie scolastique aux universités de Fribourg-cn-B. el d'Ingolstadt. Il mourut en 1719. – Son œuvre imprimée, assez volumineuse, comprend : d'une part deux cours complets, l'un de théologie scolastique, en 8 vol in-8·, publié a Ingolstadt de 1729 à 1732 (édit, en 2 vol. in-fol. *ibid .* 1732), l'autre de *Philosophia peripatetica,* en I vol. In-4·, Ingolstadt, 1739 (réédit, à Venise, 1715, ct à Genève, I vol. in-fol.); d'autre part deux traités spéciaux : *Tractatus theologicus de primo ct secundo adventu Christi Domini, cjiisquc vita in terris, item de gestis ac privilegiis Ii. Virginis ac plurium Salinatoris nostri consanguineorum aut familiarium,* in-8·, Ingolstadt. 1712; *Quastiones theologiae de contritione,* in-I·, *ibid.,* 1716.

Sommcrvogcl. *Bibliothèque de la Compagnie de JésiiA,* I.v.col. 807; Hurter, *Nomenclator,* 3· èdil., t. iv, col. 1337;

E Amvxs.

2. **MAYR** Antoine, de la Compagnie de Jésus (1710-1772), a laissé un *De locis theologicis, veru religione ct Ecclesia,* in-8·, Augsbourg, 1771.

Sommcrvogcl, *Ribliothèqiir,* t. v, cui. 809.

E. Amann.

IVIAZOLINI Silvestre, DIT **SILVESTRE PRIERIAS,** (on trouve aussi les orthographes *Mazzolini* ct *Mozolini),* frère prêcheur plémontuis (1 156-1523).— H naquit en 1156 à Pricrio, près d'Asll, et prit â quinze ans l'habit dominicain au couvent de Gênes. Scs qualités religieuses cl intellectuelles lui valurent rapidement le magistère en théologie. Il devint donc régent du collège des dominicains à l'université de Bologne et y fut par l'éclat de sa parole un professeur célèbre. Le sénat de Venise rechercha ses services cl l'on sc demande s'il n'a pas enseigné plusieurs années à {'université de Padouc. Prieur à

Milan, a Vérone, .4 Cônie, supérieur majeur de sa congrégation de l'une ct l'autre Lombardtes en 1508, de nouveau prieur à Bologne en 1510. on le retrouve en 1511 à Borne où il avait été appelé par le pape Juk-s IL En 1515 comme la charge de Maître du Sacré Palais était vacante, le pape Léon X. sur les conseils du cardinal Cajctan, confia celte charge, par bref du 15 novembre, à Mazolini qui devait l'occuper jusqu'à ce qu'il mourut de la peste en 1523.

La dernière page du *Confiait ex angelico docture S. Thoma primum volumen* de Mazolini, contient la liste dc scs ouvrages ; *Commentarium m spheram; In theorien* planetarum,* Venise, 1515: *Trxlum dialectic*,* Venise, 1196; *Brevissimum epitoma Capreoli; Aliud epitoma Capreoli ejusdem cum additionibus opinionum ct notabilium,* Crémone, I 197; *Aurea Rosa,* Bologne, 1503; *Questiones ad Euangelia; Vita de la scraphica el /eruentissima amatrice di Jesu Christo salvatore tanta Maria Magdalena ricotta cum moite nove historié.* Milan, 1519; *Parvum confessionale; Magnum confessionale; Trialogum de B. Magdalena in spelunca.* Milan, 1519;Scu/e *del sanlo amorc,* imité d'Henri Suso; *liefagio di sconsoluti,* également imité d'Henri Suso; *Trialogum in Sol; Vitu di la gloriosa regina del cielo per modo historiale; Summa Summarum quir Silvestrina dicitur nuperrime magna cum diligentia recognita adjectis etiam adnotatiunculis et numeris hactenus non impressis,* 1519, in-1·, P pars., p. 790 Il'pars.,p. 777; *Libellumdcsublevatione infirmantium; Breve compendium de secundis intentionibus,* Bologne, 1599; *Brevis tractatus de exorcismis,* Bologne, 1573; *Quivstiuncula de teterna veritate propositionum in materia naturali; Breve opusculum de judicio temerario ad illustrem D. Matthaeum Standardum; Definitiones omnium legum ad fratrem Thcramum de Janua; Consilium de Monte Pietatis; Consilium de facto retrovendendi; Sermones pnedica bites; Opusculus de immolatione agni spiritualis et sacrificio nova* legis; Malleum contra Scosticas; Opus de irrefragabili ct authora veritate Roman* Ecclcsiic Romaniquc pontificis contra Murtinum Luthcrum ordinis Eremitarum ct sunt libri 1res :* 1. *De ipsa quam diximus veritate in sc,* 2. *De ea quantum ad efficaciam ejus in Murtinum,* 3. *Porte erit Epitoma dictorum;* il est porté au litre : *Z/ı praesumptiones Martini Lulheri conclusiones de potestate papic dialogus,* Rome, 1518; *Errata ct argumenta Lulheri recitata detecta ct copiosissime trila,* Rome, 1590, in-I·; *Replica ad eumdem Luthcrum; Epitoma responsionis ad eumdem Luthcrum; Conflati ex angelico doctorc I) Thoma primum volumen,* Pérouse, 1519.

Il faut ajouter à celle liste : *De Strigimugarum damonumque mirandis libri 1res, una cum praxt exactissima cl ratione formandi processus contra operas,* Borne, 1521; *Dialogus de S. Paulo,* Rome, 1516; *La sacra historia de S, Agncse da Montepollciano delTordln· de prcdicadori,* Bologne. 1511. On a attribué aussi a Silvestre Prierias un commentaire des *Sentences,* une défense dc la doctrine de saint Thomas, un traité du naître, vivre ct mourir, une introduction à la logiqud, d'autres traités contre Luther. On a même mis sous son nom, en manière de dérision, un violent libelle d'inspiration luthérienne.

Mazolini Prierias, comme maître du Sacré Palais, avait fait partie dc la commission chargée d'examiner le cas de l'humaniste Rcuchlin. Tout naturellement il fut le premier a prendre part à la polémique catholique contre Luther, dès que celui-ci cul promulgué, le 31 octobre 1517. les quatre-vingt-quinze thèses qui firent scandale. Par-dessus la question des indulgences, Luther attaquait toutes sortes d'abus réels ou prétendus. La papauté romaine elle-même était raillée, et seul un léger voile de catholicisme apparent masquait sur ce point la profondeur dc l'hérésie. En celle affaire compliquée, Prierias vit très juste. Il discerna que la plus fondamentale des doctrines luthériennes était celle qui. sous couleur «le limiter le pouvoir du pape relativement aux indulgences, battait en brèche la suprématie de la primauté romaine. Léon X demanda lui-même à Prierias dc prendre position, en orthodoxe, contre l'hérésie naissante. Prierias imagina un dialogue qui visait spécialement les *privsurnptuosus Martini Lutheri conclusiones de potestate papir,* et attaquait directement la doctrine de Luther à propos dc l'Église romaine. L'ouvrage était solide, rempli d'arguments de bon sens, mais de composition rapide ct d'un ton non seulement vif, mais fort piquant. Écrit, dit-on, dès 1517,11 fut répandu par l'imprimerie à travers l'Allemagne el l'Europe dans le courant dc 1518.

Certains auteurs ont décrié ce premier traité de Prierias contre le luthéranisme naissant. Pallavicini, dans son *Histoire du concile de Trente,* l. I, c. vi, n. 3, a élevé de violentes critiques dont le P. Hurler s'est fait l'écho : « L'argumentation de Prierias sc ramène au simple argument d'autorité, disent-ils. Elle ne repose sur aucun contexte solide. Son style est dur et négligé. » Il est plus exact de dire qu'il n'y avait pas encore, sur la matière, les précieuses définitions du concile du Vatican pour éclairer la fol des théologiens cl des fidèles. Dès la première attaque des protestants, on ne pouvait demander à la première riposte de Silvestre Prierias une teneur absolument scientifique. Il est déjà intéressant de constater qu'il s'est trouvé, au début même de l'apostasie dc Luther, un scolastique dc race pour frapper au point faible par un recours pertinent à l'Écrilure et à la Tradition. D'ailleurs, Prierias n'avait pas voulu composer un traité didactique, mais une rapide réfutation où, pour les besoins de l'exposé et dc la contradiction, l'ordre même des I hèses de Luther n'avait pas à être respecté. Prierias s'en explique dans sa dédicace au pape : tant que Luther n'irait pas plus loin, il se bornerait à énoncer les justes principes opposés aux erreurs nouvelles. Ces principes, énonces par Prierias avec la plus grande clarté et la plus absolue orthodoxie, sont au nombre de quatre : sur la nature de l'Église, surin plénitude des pouvoirs spirituels du pnpe> surΓinfaillibilité de l'Église, sur le concile el le pape. Accessoirement, Prierias donne une excellente théorie des indulgences. Enfin, il se propose de poursuivre 'sa démonstration, si Lui hcr poursuit son erreur.

Luther était trop avancé dans son évolution anticatholique pour entendre humainement raison. La contre-attaque brusquée de Silvestre Prierias le mit au comble «le la fureur, il reçut son écrit des mains du cardinal Cajctan alors à Augsbourg, dans le courant d'août 1518. Le cardinal Cajctan lui remit également une assignation, signée de Girolamo Ghioriicci ct de Prierias lui-même, ordonnant à Martin Luther de se rendre en cour «le Rome, pour répondre aux imputations d'hérésie et de mépris dc l'autorité du Saint-Siège. Soixante jours de délai lui étalent laissés pour comparaître. Luther n'alla pas à Rome el il adressa au *Dialogue* de Prierias une réponse où il le couvrit d'injures personnelles. Le maître du Sacré Palais, vilipendé comme théologien officiel de la papauté et comme juge en matière doctrinale, eut pourtant la longanimité de n'opposer, en celte même année 1518, qu'une réplique d'un ton conciliant el où les attaques personnelles contre lui-même n'étalent pas relevées.

Prierias publia ensuite un *Epitoma,* résumé de son écrit précédent et préface d'un autre écrit plus vaste qui devait paraître en 1520. Avant même que l'ouvrage projeté ne parût, Luther avait riposté parla plus vigoureuse négation de la papauté qui se pût imaginer. « Si ce que dit Prierias sur l'autorité du pape, écrit-il, est conforme à l'opinion du pape ct des

cardinaux, il faut proclamer publiquement que l'antéçhrist siège dans le temple de Dieu, et que la Curie romaine est la synagogue de Satan... Si le pape ct les cardinaux n'étoulTcnl pas celte bouche dc Satan (c'est-à-dire Prierias), moi, Martin Luther, Je romprai d'avec l'Église romaine, le pape cl les cardinaux comme étant l'abominai ion dc la désolation dans le winllicu.-Edit.de Weimar, t. vi, p. 328.

Enfin parut à Home le 17 mais 1520 le grand ouvrage attendu de Prierias, *Errata et argumenta Martini Lulheri,* qui devait être promptement réédité À Florence en 1521, ct à Home en 1527. H est divisé en trois livres dont le troisième n'est qu'une réédition *ûeVEpitoma.* Dès le début, Prierias avait vu que la querelle des indulgences n'avait été qu'un prétexte, ct que le vrai conflit portait sur l'autorité du pape. Aussi, plus que jamais reprenait-il les quatre the es fondamentales dc son premier *Dialogua.* Luther négligea dc répondre à celte œuvre considérable. De son côté Prierias avait dil ce qu'il avait à dire. Il n'y revint plus. On a prétendu que Léon X avait clé mécontent dc l'attitude prise par Prierias dans celte dispute contre Luther, où le pape avait pourtant engagé lui-mème notre théologien. On a tout lieu dc croire au contraire que Léon X s'en montra satisfait. L'ouvrage définitif de Prierias contre Luther comporte une lettre dc félicitations du pape datée du 10 juin 1519. Au service de la papauté attaquée par Luther, Silvestre Prierias avait consacré toutes ses forces ct tout son temps, laissant inachevé, comme il l'explique lui-même, son *Con/tatum a angelico doctore S. Thoma,* la grande œuvre dc toute sa vie. Son mérite était d'autant plus grand qu'il se sentait vieilli et au terme dc sa carrière.

L'examen des ouvrages théologiqucs dc Prierias nous n conduit Λ cette conclusion, que les principes de ce théologien sont toujours strictement conformes areux de saint Thomas cl de son école. Prierias ne cherche pas à subtiliser et à faire des distinctions nouvelles à propos de toutes les difllcullés possibles. Plus synthétique qu'analytique, son esprit saisit plus clairement les ensembles qu'il n'éprouve le besoin d'interpréter les détails. Ce fut sa force et aussi sa faiblesse dans la polémique contre Luther. S'il se fait l'éditeur deCapréoius, c'est en l'abrégeant, et si beaucoup de scs écrits sont considérables par leur longueur, c'est qu'il y traite de sujets extrêmement vastes par eux-mêmes. On doit citer comme plus remarquable son Aureo *Rosa super Euangelia totius anni,* recueil d'homélies émouvantes précédé d'une importante dissertation sur les divers sens de l'Écrilure selon saint Thomas. Son *Conjlati ex angelico doctore S. Thoma primum volumen,* établi sur le plan de la *Somme ThMoyiquc* de saint Thomas, est, en 600 pages très serrées de grand format, un lumineux traité *De'Deo UnoclDeo Trino.* Ce vaste commentaire, s'il avait été poursuivi, eût-il égalé Prierias ù Cajélnn cl à Jean de saint Thomas? Il serait téméraire de l'afllrmcr, el, en tout cas, notre auteur n'a pas dépassé la première partie dc la P pars.

Mikndil, *De Sih»<Alri J'rirrialh ord. pratd. Mag. S. Palatu* (//5C-Î2J) *vita ct scriptb,* Munster, 1892; Quétif-Échard, *Scriptores Ordinis Priedicatorum,* t. n, p. 55*58; Ilurtcr, *Nonu nrlator,* 3· edit., t. il, col. 1314-1317; Mortier, *Uistoir< des maîtres généraux de l'ordre dis trirts prêcheurs,* t. v, Pmh, 1912, p. 221 el p. 316; Pastor, *Histoire drs Papes,* édit. Iranrahe, t. vu, p. 285-288 cl 307-308, utilise Lnuchcrt, f.rs *adversaires italiens dc Lulhtr;* X. Paulut, *Johann Tetzet der Ablassprcdiger,* Mayence, 18$); Catalan!, *Dc Magistro S. Palatii,* Home 1751, p. 109, sq.; Knlkofl, *Porschungcn zu Luthers rbmischrn Prozess,* Rome, 1903.

M -M. Gorce.

MAZZARONI Marc-Antoine (xvr siècle), natif de Monterubbiano (Marche d'Ancône), a laisse un traité *Drpr/rdrsIlnationcel reprobatione,* in-4·, Pérouse, 1579. ct un traité *De tribus coronis romani pontificis et de osculo ejus pedum,* in-I·, Home, 1588.

Dupin, *Tablt des auteurs reel. du XVP siècle,* col. 2116; Hichnrd ct Giraud, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* édit, de 1821. t. xvi, p. 361; Hurler, *Nomenclator,* 3* édit., t. m, col. 157.

É. AMAXX.

MAZZELLA Camille (1833-1900), né à Vilulano, diocèse dc Bénévent, le 10 février 1833. entra dans la Compagnie dc Jésus le 4 septembre 1855. Les troubles de 1860 le forcèrent à quitter l'Italie; il sc relira en France, ou pendant quelques années il professa la théologie à Lyon, puis il passa en Amérique au collège que la Compagnie venait de fonder à Woodstock, près de Baltimore. Il y enseigna la théologie jusqu'en 1878, date â laquelle il fut nommé, sur l'ordre dc Léon XIII, professeur à l'université grégorienne. Sa fidélité aux doctrines thomistes le désigna à l'ailention du pape, qui le nomma cardinal évêque dc ITénestc, le 7 juin 1886. Il mourut à Home le 26 mars 1900. Les quelques ouvrages publiés par lui sont le reflet dc son enseignement professoral : 1· *De Deo creante,* Baltimore, éditions ultérieures, Home, 1880-1896; 2· *De gratia,* Woodstock, 1878; 5« édit., Home, 1905; 3· *Dr religione et Ecclesia,* Home, 1880; 5· édit., 1896; I· *Dc virtutibus injusis,* Home, 1879, 4· édit., 1891. On attribue également au cardinal .Mazzelia un ouvrage anonyme, paru à Home en 1892, *Rosminianarum propositionum trutina, quas S. R C. inquisitio reprobavit, proscripsit, damnavit,* commentaire dc la condamnation portée par le Saint-Oflice en 1887 contre la doctrine dc Hosmim.

Notice biographique sommaire dan* la renie *Sinl unum,* t. 1, p. 86, 87.

É. Aμλvv.

MAZZINELLI Alexandre, théologien Italien, t 1741, ne publia rien, mais un dc scs élèves, Laurent Miglfaccio, sur les exhortations dc Benoît XIV, entreprit dc donner l'œuvre dc son maître : *institutiones theologicic distributee in quaestiones historicas, criticas, dogmaticas;* il n'en est paru que le t. i» In-fol., Païenne, 1714, qui traite des lieux théologiques, de Dieu, dc In Trinité, dc l'incarnation.

Jtmrntd des Savants, 1741, p. 122; Ilichard ct Giraud, *Dictionnaire dei sciences fcclèslastiquts,* édit, de 1821. t. xvi, p. 361 ; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., I. iv, col. 1357, η. 1.

É. A.MAXN.

MAZZOTTA Nicolas, néù Lccce, dans la rouille en 1669, entra dans la Compagnie dc Jésus en 1690, et, après avoir enseigné les lettres cl la philosophie, fut appliqué à l'élude de la théologie morale. Il mourut , à Naples, le 21 janvier 1737. On a imprimé de lui, apris sa mort, une théologie morale complète souvent rééditée : *Theologia moralis in quatuor tomos distributa, atque omnem rem moralem absolutissime complectens,* Naples, 1718; Bologne, 1750; Venise, 1751; Augsbourg el Craeovie, 1756; l'édition de Naples. 1756, en un in-foL, donne celle théologie comme rédigée *ad mentem praecipue R. P. Claudii Lacroix celeberrimi ejusdem societati* theologi;* ainsi fait aussi l'édition de Venise, 1760, en5 vol. In-8·. La disposition des matières varie un peu selon les éditions; mais l'ordre general est le suivant : théologie fondamentale (conscience ct lois); préceptes de Dieu ct de l'Église; contrats et restitution; sacrements en général; pénitence, mariage; censures el irrégularités, Ilurtcr loue le solide probabilisme de l'auteur; au xvin· siècle, plusieurs do ses assertions firent scandale en France; en 1762 l'ouvrage fut condamne par le Ghùlelel et brûlé en place de Grève. C'est un des multiples épisodes de la lutte contre le probabilisme et les jésuites. La théologie

de Busembaum ct celle de Lacroix avaient déjà été condamnées en 1757 ct 1758.

Sommtnogcl. *Bibliothèque de la Compagnû ds Jésus,* L v, col. 831-853; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., t. iv, col. 1025; et comporte l'appréciation fort différente du *Dictionnaire des telenets ecclésiastiques* dc Richard cl Giraud, édit de 1824, t. xvi, p. 359 : Mazzottn est,ainsi que |jïcroi\ son modèle, un probabiliste des plus relâchés. ·

É. KWANN.

MEDA Philippe, vsêque italien (1668-1733). — Né à Milan en 1668. d'une noble famille, il lit scs études ecclésiastiques au séminaire de .Milan, les compléta à Home et fit d'abord carrière à la Bote romaine. Nommé administrateur des diocèses de Crémone, puis dc Spolète, il obtint de Clément XI, en 1702, l'évêché dc Convcrsano dans la Pouillc. Sage administrateur, il laissa aussi un certain nombre d'ouvrages de dogme et dc pastorale : 1. *Dlscorsi tco·logici sopra il giudizio universale,* Naples, 1721: 2. *L'incontinente sensa scusa,* 1728; 3. Sous le titre général : *Segrcti spirituali morali* les publications suivantes : *Corne si posta ageoolmente intendere il gran ponto dell* eterna predrstinazione* J *reprovazionc,* 1729; *Non ester tanti gt' ippocrili, ne probabilmcnte tanti gli nomini da bene,* 1729; *Per conoscere, sc siasi ô no fatla una buona confessione sagramcntale,* 1730; *Per andare al Paradiso in carrozza,* 1730; *Per iscuoprirc sc tal'uno ami iddio sopra ogni cosa cd il prossimo corne se stesso,* 1731; *Per indurée oqn'uno à tndonlicri asservare il precctto della Santa quartsima,* 1732. Philippe Meda mound dans sa ville épiscopale le 18 juillet 1733.

F. I ghclli, *Kalia sacra,* édit, de Venise, 1721, t. vit, col. 718; P. Argolidi, *Bibliotheca scriptorum mcdiolancii·mum,* Milan, 1715, t. n, col. 908.

É. Amann.

MÉDECINS (DIVERSES OBLIGATIONS DES). Les médecins, en premier lieu, comme tous ceux du reste, qui exercent une profession où le bien général ct l'intérêt des particuliers sont sérieusement engagés, ne doivent l'aborder qu'avec une science compétente. Ils ont le devoir, en outre, de s'y consacrer avec l'attention cl le dévouement que la société cl les malades sont en droit d'attendre d'eux. L'ignorance el l'incurie dans la matière seraient d'autant plus répréhensibles que la vie humaine dont le soin leur est confie, l'emporte davantage sur les autres biens temporels. Гη médecin est tenu pour responsable vis-à-vis des malades qu'il traite; si donc, par une véritable faute théologique *grave,* il est manifestement cause dc la mort de quelqu'un d'eux, il est obligé en conscience, bien que la perle de la vie. en soi, ne se répare point, d'indemniser les siens, ses héritiers d'une façon quelconque cl qui est à débattre.

A la suite de cette observation préliminaire nous groupons ici diverses obligations de l'ordre moral qui incombent aux médecins.

1· *lie l'obligation du médecin vis-à-vis des malades qu'il entreprend de traiter.* Il y a pour un médecin une obligation dc charité à ne pas refuser ses soins à un malade pauvre cl dont il ne recevra pas <l'honoraires; l'obligation est grave, si personne autre ne sc trouve là qui s'en charge, ct si lui-même le peut sans un grave inconvénient. Le traitement que le médecin aura entrepris par une inspiration de charité, il est tenu *en justice,* cl par une *sorte de contrat* envers son client, de le poursuivre du mieux qu'il lui est possible; ce malade, il ne lui est point loisible de l'abandonner, même dans un cas de contagion, mais seulement de le tonlier a un confrère qui accepte dc le soigner. Quant nu médecin a qui on remet des honoraires, il s engage rn *pistice,* à se rendre auprès de ses malades a toute réquisition, même la nuit el malgré de sérieux inconvénients pour sa santé, à moins qu'il ne sache très bien que tel ou Ici d'entre eux peut attendre un peu. Dans aucun cas, même en temps d'épidémie, il ne lui est pennis de les abandonner.

2· *Dr l'obligation pour un médecin dc ne prescrire que des remèdes éprouvés cl licites.* — Le médecin doit soigner scs malades du mieux qu'il peut; donc Il n'emploiera que des médicaments qu'il sait être certains. les plus sûrs. S'il n'a pas le choix entre des remèdes éprouvés cl des remèdes douteux, il aura du moins recours à ceux dont l'eflleacilé est plus probable. Lorsque l'étal du malade est fort grave el que le médecin n'a d'espoir que dans l'emploi d'un remède douteux, pourvu d'ailleurs qu'il le juge inoffensif, il peut et il doit l'essayer. Dans un cas désespéré, le médecin pourrait encore recourir ù un remède douteux ct qui ne serait pas sans danger, c'est-à-dire apte ou à rendre la santé, ou à amener la mort plus vite, s'il conserve quelque faible espoir dc sauver un malade par ce moyen fort chanceux. S'agit-il d'expérimenter un remède qui est encore assez mal défini, un médecin ne saurait y recourir si le malade n'est pas perdu sam ressource; il ne le peut, meme avec son consentement, lorsque par lâ il met sa vie en danger. Le fait dc mettre en péril la vie des autres est toujours un mal, ct jamais il n'est permis pour faire l'essai d'un médicament nouveau. même du consentement d'un malade, d'exposer sa santé ou sa vie. Un malade n'en dispose pas en maître. La raison qu'un remède une fois bien connu deviendrait utile au public, qu'il servirait à procurer la santé à beaucoup de gens, ne vaut pas; car il n'est pas permis dc faire un mal pour qu'il arrive un bien. 11 n'est pas défendu cependant d'expérimenter un remède, du consentement d'un malade, si ce malade n'en doit éprouver qu'un mal léger, facilement reparable. Lorsqu'un médecin hésite à sc prononcer sur h nature de la maladie d'un client ou quand il ne sali quelle médication il doit adopter, il est obligé dc recourir aux conseils de confrères, ou même il ne doit pas trouver mauvais que la famille demande une consultation.

Les médecins ont le devoir de s'abstenir absolument de remèdes ou d'opérations que la loi morale interdit comme *illicites,* tels que l'avortement, voir Avortement. I. î, col. 2613-2652, 1'cmbryotomic, voir Emuhyotomie, t. iv, col. 2109-2115, l'hypnotisme, voir I Iypxotismi:, t. vn, col. 357-365.

On doit en dire presque autant dc *Vabus* de la morphine, de l'opium, de la cocaïne ct autres anesthésiants, lorsqu'on y recourt par habitude cl à une dose telle qu'il y a lieu de craindre pour la santé du corps et de l'esprit. Le désir de soulager le malade en lui enlevant la conscience dc son état ou le sentiment de son mal, n'est pas une excuse.

Il faut regarder comme illicites el injustes des opérations entreprises sur des malades sans leur consentement. el qui mettent leur vie en péril, ou même des opérations auxquelles des malades sc prêtent, sans en avoir le droit,parce qu'elles exposent leurs jours. Il n'est, en effet, permis de s'exposer à la mort que dans l'espoir fondé de se guérir d'un mal grave, ou dc faire disparaître une infirmité dangereuse. Vu la facilité étonnante, chez beaucoup de médecins, de recourir ù des opérations chirurgicales, d'user de remèdes nodfs ou douteux, nombre de fautes contre la justice leur sont imputables qui entraînent l'obligation d'indemniser les victimes ou leurs ayants-cause.

3· *Dc l'obligation pour un médecin vis-à-vis des malades qu'il traite, d'user des réserves nécessaires, dc garder le secret professionnel et de ne pas se dèsinlt-rester du salut dr leur âme.* — Un médecin honnête évitera dc regarder ou de toucher sans nécessité ou sans une utilité évidente les parties délicates ou honteuses du corps d'une femme; il ne pourrait sc leper·

mettre sans une faute plus ou moins grave. A n'en pas douter, il pécherait mortellement s'il dormait aux malades <!cs conseils directement contraires au précepte de la chasteté.

Un médecin traitant est tenu au secret professionnel vis-à-vis de ceux <pil le consultent, sur tout ce qu'il apprend ou découvre dc leurs maladies.

Un médecin sérieux, chrétien surtout, n omet Ira pas d'avertir un malade ou son entourage du danger assez proche qu'il court, afin qu'il ne meure pas sans avoir reçu les sacrements cl mis ordre a ses affaires. Il le fera par acquit de conscience, pour obéir au précepte de la charité chrétienne ou tout au moins par un sentiment d'honnêteté naturelle. A défaut d'autres qui n'oseraient faire au mourant la pénible communication, ou par un respect trop grand ou par crainte de ne pouvoir le persuader, le médecin ferait bien de l'avertir en personne. Il n'est dispensé de ce devoir (pic Vil est certain moralement (pie son malade est en règle avec sa conscience et qu'il a rangé ses affaires, ou. malheureusement, qu'il est tout a fait résolu à repousser les secours de la religion.

I· *Dc l'obligation pour le médecin de ne pas exagérer scs prix, ni d'occasionner* <i ses *clients des dépenses exorbitantes.* — Les médecins ont le devoir d'épargner à leurs malades les frais inutiles Ils pécheraient donc si, dans une pensée de lucre cl sans utilité aucune, ils multipliaient leurs visites, s'ils exigeaient pour chacune un honoraire excessif, s'ils faisaient durer outre mesure leur médication, ou encore s'ils prescrivaient des médicaments superflus, d'un prix trop élevé. Il y a un prix communément reçu, déterminé par l'usage cl auquel s'attend le malade qui fait appeler le médecin. L'honoraire est en rapport avec la difficulté, par exemple «l'une opérai ion chirurgicale, l'expérience c t le renom du praticien, sa clientèle nombreuse, son déplacement, ou encore la condition des personnes qui le consultent. Ce sont là autant d'éléments dont un docteur peut légitimement tenir compte. Cependant il ne majorera pas scs prix au point de dépasser considérablement ce que les médecins les plus réputés demandent à des gens qui ont de la fortune et pour des services ordinaires.

On ne pourrait taxer d'injustice un médecin (pii prescrirait à un malade perdu sans ressource, des médicaments inollcnsifs» mais parfaitement inutiles. C'est chose permise, en raison du consentement présumé du malade, si d'ailleurs la famille est dûment avisée el si 1rs frais occasionnés ne sont pas considérables. Dans l'espèce on ne peut dire que les remèdes sont absolument inutiles; ils sont pour cet infortuné un adoucissement au moins moral. Ils l'cmpêchcnl de concevoir un vif chagrin, de sc désespérer comme quelqu'un qui se verrait abandonné el perdu.

Saint Thomas *Summu theologica,* IIMI-'', q. i.xiv, n. 8; q. txv, h. I;q. ı.χ.χı, n. 1. a. 3, ad |um; Lclimkuhl, *Théo* hgia moralis,* Eribourg-cn-Brisgau, 1890» t. 1. p. 993-995; Xnldln, *Summa theologiae moralis,* Inspruck» 1011. n. *Dc ftrjrrcplis,* 713-716; Schasllanl, *Summarium thrologla* moralis,* Turin, 1918, n* 335. Enfin d'une manière générale les coure de *Déontologie médicale,*

A. Thouvenin.

1. MEDINA (Barthélemy do h frère prêcheur espagnol (1528-1580). Ne à Medina del Hio Sicco dans la province de Léon. Medina entra dans l'ordre de saint Dominique à Salamanque». Il occupa d'abord dans l'université la chaire de théologie consacrée en principe à l'enseignement des doctrines de Durand de Saint-Pourçnin» ct qui était une des originalités de Salamanque. Medina occupa ensuite la première chaire dc théologie, depuis 1570 jusqu'à sa mort qui advint le 30 décembre 1580. Dans cette chaire célèbre, lise fil le commentateur à la fois zélé et très personnel de saint Thomas d'Aquin. A cc double titre, il jouit dc son vivant même d'une grande réputation, et cc fut le maître général dc son Ordre qui lui enjoignit dc publier scs commentaires. · Outre l'explication des soixante premières questions dc la III* pars dc la *Somme théotoglque,* /n *IIhm partem,* Salamanque, 1578; Venise, 1582 ct 1602; Salamanque 1581 ct 1596, Cologne, 1618, Medina publia un commentaire dc la I*-I1®, maintes fols imprimé. C'est sans fondement qu'on a assigné à la première édition dc cc dernier commentaire la date flottante de 1571 ou 1572 La première édition, et qui sc donne comme telle, est dc 1577, Salamanque. D'autres suivirent en 1582, Bergamo, en 1586, Côrne, en 1587, Saragossc, en 1588, Salamanque, en 1590 et 1C02, Venise, en 1602, Barcelone, en 1619, Cologne. On a également de Medina une *Brève instruction* en espagnol *sur la manière d'administrer le sacrement de pénitence,* Salamanque, 1580 ct maintes rééditions, traduites en latin, Venise, 1601, ct en italien Venise, 1582. I vrrare, 1 ;

Medina Intéresse surtout l'histoire dc la théologie pour avoir, scion une opinion commune, formulé pour la première fois la théorie du probabilisme qui devait entraîner dans les siècles suivant une si profonde scission entre les moralistes. Afin d'étudier cc point particulier il convient de procéder ainsi : 1. Le probabilisme avant .Medina; 2. La thèse dc Medina; 3. L'interleiprétation largement probabiliste dc la thèse dc Medina cl sa destinée historique; I. L'interprétation stricte dc la thèse dc Médina.

1· *Le probabilisme avant Medina.* — Avant Medina, certains auteurs ecclésiastiques anciens ont bien pu recommander la modération et la prudence en matière de morale. Mais faut-il voir à l'école dominicaine de Salamanque, dont Medina fut d'abord l'élève avant d'être l'un des maîtres, sc dessiner avant notre théologien les premiers linéaments du probabilisme? Non Dans une partie originale d'un article du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique,* t. rv. col.316. le P. dc 1311c mentionne seulement chez un des initiateurs de l'école dc Salamanque. Vittoria (t 1516). une thèse de la liberté en cas de doute : I *ir literatus si reputet duas opiniones probabiles, tunc quamcumque opinionem sequatur non peccat. In* q. xv. a. 5, commentaire manuscrit delà Bibi, valieane, ɳ. *1630.* Melchior Cano (t 1560) admet qu'au confessional on peut coder à une conscience mieux éclairée que la sienne propre, en matière dc probabilité du meilleur Les autres thomistes de Salamanque, tel Dominique Solo (t 1560) admettent, hors le cas *in dubiis libertas,* que le juge, le médecin, le théologien doivent suivre le plus probable dans leurs décisions professionnelles. Ainsi, même a Salamanque» on ne peut vraiment pas dire (pie Medina ail trouvé le probabilisme tout fait ou même en formation.

2· *La thèse de Medina.* — Cc (pie l'on considère comme la charte du probabilisme est une dissertation concise et nette, insérée par Medina dans son commentaire de la 1M1*. comme explication de l'article G de la question xix *: Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona?* Medina réduit préalablement le texte de saint Thomas à trois propositions, selon lesquelles la volonté vaut ce que vaut la raison qui la commande. Si la raison se trompe, on ne doit pas faire le contraire de ce qui parait à tort raisonnable, car s'écarter de l'apparence même de la raison, c'est déjà pécher. Medina amplifie ccs données en expliquant que, pour saint Thomas, la conscience est un acte de la raison particulière en matière particulière. La conscience faussée oblige de par la loi divine qui veut que l'on agisse scion sa conscience, et il \ a toujours péché à agir contre sa conscience. Dès lors, si Ton ne sc sent pas coupable d'avoir

faussé sa conscience, on n'a qu'à agir prudemment selon cc qu'elle prononce. Tant pis si l'on se trompe. Cc môme principe comporte qu'en cas d'hésitation on prenne le parti le plus sûr à son Jugement, /n *dubiis tutior pars eligenda est.* Néanmoins, si le parti le plus héroïque est très préjudiciable à de légitimes intérêts, on a le droit de défendre ccs légitimes intérêts. Si 1 doute est trop difficile à résoudre, on doit sc renseigner et ne jamais prendre la solution la plus commode à la légère. Par exemple, une femme qui douterait si le mari qu'elle a est vraiment le sien, doit obsolument lui rendre les devoirs qu'une femme doit â son mari. On ne doit non plus absolument rien faire, sous aucun prétexte que cc soit, contre la loi de Dieu. Si l'on agit selon une opinion qui laisse le doute, on n'agit pas conformément ù la droite conscience et l'on pèche. Si deux conduites paraissent également bonnes, comme l'explique Soto, on a le choix. Par contre, le confesseur parlant comme ayant autorité morale, il faut obéir quelquefois à scs injonctions plutôt qu'à son sens propre : cela est conforme au bon sens ct à la conscience.

Mais Ici se pose une question très grave. A-t-on le droit de mépriser une opinion plus probable pour suivre une opinion moins probable, mais encore probable? Soto, Sylvestre de Ferrare, Conrad, Cajétan ne le pensent pas, craignant qu'on s'expose par là au péril de pécher. Et puis, l'on peut estimer que celte latitude de suivre l'opinion relativement la moins probable, n'est pas compatible avec |c tutiorisme qui vient d'être recommandé en matière douteuse : que dirait-on d'un juge qui, asanl deux témoins différents en présence, rendrait sa sentence d'après le moins probable?

Cependant Medina demande, apres avoir exposé celle manière de voir en matière de deux opinions inégalement probables, qu'on examine les choses de plus pris, cl qu'on considère ce que c'est en morale qu'une opinion probable, de façon à ce qu'on lui accorde de dire · Il me semble que, si une opinion est probable, il est permis de la suivre, lors même que l'opinion opposée serait plus probable. »

« En effet» en matière de spéculation, on appelle opinion probable celle que nous pouvons suivre sans péril d'erreur cl de déception. Analogiquement, on peut définir l'opinion probable en morale pratique celle que nous pouvons suivre sans péril de péché. En outre une opinion probable, du fait qu'elle csl dite probable, est telle que nous la pouvons suivre sans avoir à en être blâme : il y a donc une contradiction à prétendre qu'une opinion est probable ct que nous ne pouvons pas In suivre licitement. En effet. une opinion n'est pas rendue probable par le fait qu'un apporte simplement en sa faveur des raisons apparentes, qu'il y a des gens qui l'affirment el la défendent : à celle enseigne, toutes les erreurs seraient des opinions probables. Vue opinion est probable lorsqu'elle est certifiée bonne par les hommes sages, cl confirmée par des arguments excellents qu'il n'est pæ» improbable de suivre. Ainsi la definit Aristote. I ne opinion probable est conforme à la droite raison el a l'appréciation des hommes prudents et sages el donc ce n'est pas pécher que de la suivre. Si en effet une opinion est contre la raison, ce n'est pas une opinion probable, mais manifestement une erreur. On dira jH-'Ul-èlre que l'opinion probable a beau être conforme à la raison, du moment qu'il existe une opinion plus probable el plus conforme à la raison, celte opinion plus probable nous oblige parce qu'elle est plus sûre. Gel argument ne vaut pas. Nul n'est obligé a ce qui est meilleur et plus parfait : il est plus parfait d'être vierge que d'être marié, il est meilleur d'être religieux que d'être riche. Mais personne n'est obligé d'accomplir cas actions plus parfaites. N'est-il pas permis d'enseigner dans les écoles une opinion probable et de la proposer, comme les adversaires nous le permettent eux mêmes 7 11 est donc permis de conseiller une telle opinion. Il est en clfet permis de donner â une telle conclusion son adhésion Intime. Il est donc permis de la proclamer publiquement. Le confesseur ne peut pas forcer le pénitent à suivre l'opinion lu plus probable. En effet, il n'y n pas d'obligation à suivre l'opinion la plus probable. Enfin. si l'on n'admettait pus cette présente thèse, on causerait la torture des Ames timorées. En clfet il faudrait toujours rechercher s'il n'y a pas d'opinions plus probables. » Medina termine alors sa dissertation par des généralités sur lu conscience du scrupuleux qui semble surtout pour lui un malade.

3· *L*interprétation largement probabiliste de la thhe de Medina et sa destinée historique.* · Medina définit l'opinion probable comme étant celle qui est suffisanuiu nt fondée, el d'un autre côte il considère une seconde opinion qui est la négation ct la suppression de la première ct qui se trouve plus solidement fondée; de sorte que. dans la complexité de l'action le oui el le non le vrai ct le faux visant le même objet, pourraient simultanément avoir d'excellents fondements, *optima argumenta.* On peut dire (pie la théologie delà vie morale donnée par Medina, sans aller nécessairement Jusqu'au laxisme, semble inclure un complet probabilisme allant jusqu'au relativisme en matière d'obligation morale. La liberté de l'homme, vis-à-vb de sa conformité â la volonté de Dieu, jouirait donc de grandes possibilités. Cette doctrine est bien l'opposé du jansénisme, du tutiorisme ct même de l'augustinisme ct du strict ct authentique thomisme.

La thèse de Medina fut répandue immédiatement, notamment par Battez en 1581 et par les théologiens dominicains non seulement espagnols, mais italiens, français cl Hamands. Aussi, lorsque certains Jésuites prônèrent une morale large et en établirent le fondement sur le probabilisme, expliquèrent-ils, avec l'un des leurs, Etienne Dechamps, *Quirstio facti.* 1G59. que leur doctrine avait pour auteur Barthélemy de Medina lui-même.

1· *L'interprétation stricte de la thèse de Medina.* -- On ne peut s'assimiler la thèse de Medina sans avoir bien compris la dictinclion entré opinion spéculative ct conscience pratique. La définition du probable que donne Medina n'est pas celle du · relativement douteux , du « demi-assuré seulement *; mais celle du certain en matière contingente. Il s'agit de certitude appuyée .sur les meilleures raisons personnelles et sur les raisons des meilleures personnes. Le probable de Medina est celui dont parle saint Thomas en énonçant ce principe de conduite, qui csl celui même de Medina en sa dissertation : *Circa contingentia et variabilia sufficit probabilis certitudo, qua: id in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a ventate drficiat.* IIα-II,u. q. i.xx, a. 2, comme Γι discerné le P. Gardcll dans son etude de « La certitude probable », *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1911, p. 237-266 et 111-185. Ce sont des théologiens modernes qui ont introduit la notion de doute dans le probable moral.

C'est parce que Dominique Soto adopte celle dernière opinion, récente de son temps, que, sur la question de savoir si Γοη n le droit de suivre une opinion moins probable quoique encore probable, il répond par la négative, comme le note Medina lui-même. Au fond si cc dernier avait mis sous le mol probable la même notion minimisle que met Soto, Il aurait enseigné la meme doctrine que Soto. D'ailleurs sous la terminologie de conscience douteuse, c'est bien cette doctrine qu'il a enseignée dans un passage

da début <lc sa fameuse dissertation. Mais, même au iras traditionnel du mot probable que garde .Medina, si certain qu'on soit en matière probable, on n'a pas la démonstration npodictlquc de la certitude qu'on possède, d'où une crainte de sc tromper qui fait qu'une proposition probable, sans être le moins du monde douteuse,ne détermine pas la volonté et laisse le champ libre à l'élection. Dès lors le dernier Jugement pratique, celui qui impère l'action, pourra, sous la vertu de prudence, declarer que *pour* nous, subjectivement, c'cst telle ou telle conduite qui est la meilleure, dans un ensemble de conduites honorables possibles, quelle que soit la hierarchic qu'objertivement ces conduites puissent soutenir entre elles. A l'imprudence nul n'est tenu Au conseil même, ct même évangélique, nul n'est tenu, on n'est tenu qu'au précepte. Il ne s'agit pas chez Medina de conHit entre plusieurs obligations morales contradictoires ct où l'on aurait le droit de choisir la moindre. Bien au contraire, sur cc point-là Medina est formel, presque tutiorlste. Il s'agit seulement chez Medina de conduites honnêtes, libres, en conflit possible : il est bien, comme il le dit, de se marier et il est mieux d'être chaste. Medina permet à tel homme particulier, selon sa prudence, de se marier. On ne peut donc pas dire qu'il tombe dans un tutiorisme oulrancicr. Il reste cependant que sa doctrine est ni plus ni moins celle du bon sens chrétien, auquel tout le monde sc rallie.

La confusion, il faut le dire, était d'autant plus permise pour les moralistes qui suivirent Medina, que celui-ci y prêtait par un vocabulaire impropre. Puisqu'il admet, au sens ancien du mot probable, que le probable est ce qui peut être fermement considéré comme certain en matière d'action contingente, il n'a pas le droit d'opposer des opinions plus ou moins probables les unes (pie les autres, ce qui fait croire qu'il donne au mot probable son sens moderne, selon lequel il est possible de distinguer dans le probable des degrés allant du doute ù la certitude. Aux exemples qu'il donne, on voit que Medina parle de gradation dans la certitude de jugements de valeur, tandis qu'il pense en réalité à la gradation des valeurs jugées, telles que la chasteté ou le mariage. En fait, le chrétien sait avec la même certitude morale que le mariage, de soi, est un bien el que la chasteté, de soi, est un très grand bien.

Par l'incompréhension de certains ensuites, Medina cil devenu historiquement, mais bien malgré lui, le père du probabilisme absolu. Néanmoins, on ne peut mettre sous le prétendu probabilisme de Medina qu'une doctrine trop sage ct Imp générale pour être compromise dans des querelles d'écoles.

Pour une question nus i débattue, il <*t difficile de donner une bibliographie co.nplètc. \old quelques Indications ; Quétlf-Échard, *Scriptores ordinis pnrdica· ⅃rum,* t. n, p. 256-257; Mnndonnct, *ix· décret d'inno· ant XI contre le probabilisme,* p. SI 88; Mortier, *Histoire* do *maître* generaux de l'ordre des frères prêcheurs,* t. vu, p. 178-180; Hurter, A'ornr/irhitor. 3· édit., t. m, col. 144; Concinn. *Delta storia dei probabilistic,* 1743, t. II, p. 18-20.

M -M. (ion. I .

2. MEDINA Jean, né â Mcala de Hénarès vers 1490, enseigna pendant vingt ans la théologie à l'univenltédc celte ville; il mourut, épuisé de travail, en 1546. Fort estime de scs contemporains, il avait acquis unexérilable renommée comme professeur; ses remarquables qualités pédagogiques attirèrent autour de sa chaire un grand nombre d'étudiants. Il n'a rien imprimé lui-même, niais on lit paraître après sa mort deux volumes représentant une partie de son enseignement moral: 1. *De restitutione ct contractibus trac· lattis sire codex, nanpe de rerum dominio atque earum restitutione et de aliquibus contractibus, de usura, de cumbiis, de censibus.* 2. /n *titulum de pirnitentia cjusque partibus commentarius, sc. de poenitentia cordis, de confessione. de satisfactione, de jejunio, de eleemosyna, de oratione,* 2 vol. in-fol.. Salamanque, 1550; réédités à Ingolstadt, 1581; Brl.xcn, 1589, 1606; Cologne. 1607. — P. Ehrlc a attiré l'attention sur deux mss, du Vatican : *VOttob. 1044* qui contient, fol. 162-231, ct fol. 231 v·-261, une rédaction du cours de Medina par un de ses élèves; elle porte sur le *Liber ⁄u· Sent.,* ct sur un partie du */P⁴ Sent.,* ct *VOttob 714,* qui contient aussi quelques fragments de cours. Le texte du Lombard est expliqué selon G. Biel. Medina occupait en effet la *Caledra de los nominales.* Il y aurait intérêt, pour l'histoire de la théologie, à étudier de près les particularités de l'enseignement de Jean Medina, soit d'après les traités imprimés (particulièrement celui de la pénitence), soit d'après les textes inédits.

N. Antonio, *Bibliotheca hitpana nooa,* 2* édit., Madrid, 1783, t. i, p. 710-711; art. do Morgott, dan* Wetzer et Welt, *Kirchentexikon, 2'* édit , t. vm, 1893, col. 1162; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., t. il, col. 1559; F. Ehrle, *Die vaUcanischen Iits. drr SalmantUcnsrr Theobge.n det XVI Jahrhimdcrts,* dan* *Der Kaihohk,* 1885, t. î, p* 512-511.

É. Amann.

3. MEDINA Michel, frère mineur de l'observance, de la province de Castille (1189-1578) originaire de Bclalcazar, au diocèse de Cordoue, appartenait à la famille noble des Medina. Il l'abandonnait à l'âge de vingt ans pour entrer en religion. Après ses vœux, ses supérieurs l'envoyèrent suivre les cours de la célèbre université d'Alcala, où il perfectionna une première éducation très soignée, s'appliquant surtout à l'étude de l'Écriture sainte ct des langues grecque ct hébraïque. En 1550 il était nommé lecteur d'Écriture sainte à cette même université, cl il s'acquit une telle renommée que le roi Philippe II le choisissait pour être un des théologiens qu'il envoyait représenter l'Espagne au Concile de Trente. Le P. Michel était également considéré dans sa famille religieuse; le chapitre général de 1571 le nommait déflniteur général, et il était sur les rangs pour la première dignité de l'ordre. Il devait toutefois achever sa vie dans l'épreuve : un de scs ouvrages attira sur lui les rigueurs de l'inquisition de Tolède; cité à comparaître devant son tribunal, malgré son grand âge. Medina était condamné à la prison cl il n'en sortit qu'au bout de cinq ans ct demi, car ses forces épuisées commandaient ect élargissement tardif. Le 29 avril 1578, on le transportait en litière au couvent de Saint-Jean-des-Rois, dont il avait élé gardien. C'était pour y mourir deux jours après.

Le P. Medina avait publié plusieurs ouvrages dont voici les principaux : *Enarratio trium locorum ex cap. II Deuteronomii, cathedrae sacrarum Scripturarum Academia· Complutensi assignatorum et in publico theatro explanatorum,* in-4% Alcala, 1560; *Christiana paranesis sice de recta in Deum fide libri septem* in-fol., Venise, 1561. Ce volume n'est qu'une partie de l'ouvrage qu'il sc proposait de faire paraître, dans laquelle il traite des principes de la fol, des motifs de crédibilité, du caractère surnaturel de la foi, de sa nécessité, des livres canoniques ct de la nécessité d'un interprete autorisé pour leur explication. Scs contemporains louèrent fort cet ouvrage; ils comparaient l'auteur aux anciens coryphées de la doctrine catholique el l'un d'eux, Eysengrein, *Catalogus testium veritatis,* saluait en lui un nouvel Hercule de la théologie. *Disputatio de indulgentiis adversus nostri temporis hitreticos, ibid.,* 1561, dédié aux Pères du concile de Trente. *Expositio in quartum Symboli apostolici articulum,* qui parut avec le précédent et faisait partie des travaux préparatoires à la rédaction du caléclüsme romain.

Le 16 decembre 1567, Philippe II demandait au pape la permission de faire imprimer Pieuvre de Medina contre les Centuriatenrs de Magdebourg. Il s'agit, pensons-nous, dc l'ouvrage suivant : *De sacrorum hominum continentia libri quinque, in quibus sacri et ecclesiastic caelibatus, origo, progressus ct consummatio ex sacris Scripturis sanctorumque Patrum scriptis proponitur, statuitur et ab h.rrelicortim nostri temporis catum·mis propugnatur et dejcnditur,* fn-fof., Venise. 1568. Il écrit, dans sa préface, avoir composé cet ouvrage par ordre dc François Gusman, commissaire général ultramontain des mineurs observants, ct sur la demande dc plusieurs évêques réunis au synode dc Tolède, en opposition aux instances, qui étaient adressées au Concile de Trente, pour obtenir,dans un but de pacification, qu'il fût permis aux prêtres d'Allemagne, qui auraient été mariés avant leur entrée dans les ordres, de continuer à cohabiter avec leurs femmes, comme les membres du clergé oriental. Bellarmin ct Petau lui ont reproché d'avoir. I. I, e. v, attribué à saint Jérôme cl à d'autres Pères, l'erreur d'Aérius, enseignant qu'il n'y avait dc droit divin, aucune différence entre les évêques ct les simples prêtres. Medina s'était appliqué dans ce livre à s'affranchir de la terminologie scolastique. afin d'écrire dans une langue plus élégante, comme il convient au philosophe ct au théologien, qui tient aux idées plus qu'aux mots. Au besoin il abandonnait le latin pour la langue vulgaire, suivant le public auquel il s'adressait, comme dans le *Tratado de ta Christiana g verdadera humilidad,* cl *VExercicio de la verdadera y Christiana humilidad,* 2 In-8·, Tolède 1570. Wadding lui attribue encore un *Tractatus de purgatorio,* imprimé à Venise; (tuant aux deux autres, *Dc salutari pandentia* et *De restitutione ct contractibus,* qu'il inscrivait sous son nom, ils appartiennent à Jean Medina, voir ci-dessus.

Nous avons omis de parler du premier ouvrage de notre auteur, celui qui sera cause des épreuves dc la lin dc sa vie, pour le faire plus en détail. En 1551 le célèbre Dominique Soto, O. P., publiait à Salamanque des *Annotationes,* dans lesquelles il censurait assez vivement, comme luthériennes, soixante-sept propositions du fameux franciscain, Jean Wild (Ferus), mort celte même année, ct qu'il avait relevées dans ses *Enarrationes in Joannis euangelium et primam ejus epistolam,* Mayence, 1550, Paris, 1552. Le P. Medina prit la défense de son confrère ct écrivit non moins vivement une *Apologia Joannis Feri, in qua EX VU loca Commentariorum in Joannem qum Dominicus Solo lutherana traduxerat, ex sacra Scriptura sanctorumque doctrina restituuntur,* Alcala. 1558. Solo laissa passer cette *Apologie* sans même la lire, assure-t-il, préférant ne pas y répondre, *ne bos longo jam jugo decaluatus cum eleganti vitulo corrixari inderetur, tn /V libr. Sententiarum commentarii,* Salamanque, 1560, a la dernière page. Deux ans après, Alcala, 1562, Médina publiait un nouveau livre, dans lequel il corrigeait les *Enarrationes in Joannis euangelium* de Wild et aussi celles *in Matthœum,* Lyon, 1559, que la Sorbonne avait jugées indignes dc correction. C'est cet ouvrage qui devait quelques années plus lard être condamne par l'inquisition de Tolède cl faire Jeter l'auteur en prison. Inscrite au catalogue de l'index, *[']Apologie* en a été effacée lors de la révision du catalogue sous Léon NUL

Hurtrr,Nofn<neftifc>r,3'édit . t.n.col. 1189, *Kirchentexikon,* t.viiî, 1893; Melchiorri, *Annotes minorant,* t xxt.nd an. 1578, n.66-78; Pastor, *Gesch, der Piipslr,* t. v», p. 30C, ɳ. I ; Wadding-Sbnraglia.S'criptorijonfinisnunoriim.Homc. 1906-1921.

P. Édouard d'Alençon

MÉDISANCE - L Qu'est-ce que médire? IL Façons de médire. IIL Gravite dc la médisance. IV Péché de ceux qui l'écoulent. V. Réparation.

Le prochain a droit à sa renommée; or on la lui dérobe par la détraction C'est un vice malheureusement trop commun. Il v a des gens dont le palais est ainsi fait qu'il ne peut souffrir les douceurs, qu'il se plaît, au contraire, à savourer les amertumes ct les acidités. Bien plus nombreux sont les esprits mal veillants ou légers, pour qui la louange d'autrui, h récit du bien sont chose insipide, insupportable, ct qui, par l'effet d'un goût dépravé, aiment les chronb niques scandaleuses, les propos médisants, font leurs délices des conversations qui entament la réputation du prochain. Entretcnez-les de sujets pourtant dignes d'intérêt, mais que vous n'aurez point relevés par quelque censure des défauts d'autrui, ils deviennent muets, ils .s'endorment; donnez à vos paroles un lon dénigrant, quelque saveur médisante, aussitôt ils s'éveillent, ils s'animent, ils sont subitement éloquents.

I. Qu'est-ce que médire? — La *detraction* sc produit sous deux formes, la calomnie el la médisance. La calomnie a la spécialité des imputations fausses cl mensongères. La médisance consiste à découvrir sans nécessité les fautes ct les défauts du prochain.

1* Par fautes ou défauts, on entend surtout ici des fautes et des défauts d'ordre moral, de nature par conséquent à ruiner clans les autres l'estime à laquelle il a droit, une réputation justement acquise, ou qu'il n'a point mérité de perdre. Des défectuosités dr nature, soit physiques, soit intellectuelles, où le libre arbitre n'entre pour rien, ne sont pas proprement matière à médisance car elles n'enlèvent rien à la bonne renommée de quelqu'un. Toutefois il convient de n'en parler, de ne les faire connaître qu'avec une extrême prudence. Manifestées, publiées sans discernement, elles ne font peut-être rien perdre à autrui dc sa valeur morale, mais elles ne laissent pas. rn général, de lui causer dc la peine, ou même quelque nuire préjudice. Ce sont la des distinctions délicates cl sages dont une conscience droite, sérieuse ct timorée, sait tenir pratiquement compte. A part donc cette réserve qu'il importe dc ne point perdre de vue. une manifestation des fautes ou des défauts du prochain, telle qu'il en résulte pour lui une réelle diminution d'estime, ou une atteinte à sa bonne renommée, voilà ce qui donne vraiment à la médisance son fond de malice.

La réputation est un dc ces biens impalpables, immatériels qui n'ont de réalité que dans la pensée drs hommes; c'est de notre imagination ou de notre esprit seuls qu'ils tirent ce qu'ils ont d'effectif. Quoi qu'il en soit de leur consistance ou de leur solidité, on les évalue souvent un grand prix; et pour ne parler que dc la réputation, d'aucuns la préfèrent aux richesses ù la vie même Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée j, dit un proverbe d'une vulgaire, mais profonde sagesse. Quoi d'ctonnanI? La réputation est une extension, un prolongement dans l'esprit des autres dc notre personnalité; par elle nous vivons en autrui d'une vie d'honneur cl d'estime. Cette sorte dc vie civile cl sociale qu'on appelle la renommée, chacun trouve un plaisir naturel a la posséder, à la faire naître ct grandir. Il y a plus, c'est presque toujours un instrument dc prospérité materielle, une condition d'influence, un élément nécessaire dc succès, que tout le monde a intérêt de garder, que d'aucuns même onl le désir dc conserver intacts. A quelle funeste erreur donc se laissent entraîner ceux qui médisent d'un cœur léger! Leurs paroles frappent l'air un instant, s'envolent et passent; c'est 5 quoi ils font seulement attention; mais une chose à laquelle ils négligent trop dc ré fléchir, c'est que leurs paroles tiennent du vol cl dc 1 homicide. Elles vont dévaster chez les autres l'estime duc au prochain el avec elle

v détruire tous les biens dont clic est le nécessaire fondement, elles vont y tuer le souvenir respecte, honoré par lequel ce prochain y vivait d'une seconde \ic.

2' La renommée d'autrui est chose sacrée cl digne de respect: il est necessaire pourtant d'ajouter : tant que des raisons supérieures n'autorisent point à la sacrifier. I'ne clause restrictive entre dans la de finition reçue : la médisance consiste à découvririons néces- «tlé. 11 y a. par conséquent, des riconstanccs où il est permis ou c'est même un devoir dc parler, l/aiendc- mtnl d'un coupable, que l'on n'espère guérir qu'en le dénonçant A ceux qui en ont la charge, un conseil â demander à une personne prudente, ou mémo par- fois, quoique plus rarement, le motif seul de consola- tion, un dommage à éviter ou pour soi nu pour d'autres, la raison du bien général, tels sont quel- ques-uns des cas qui méritent d'être pris en consi- dération ct peuvent l'emporter sur la réputation d'autrui. Ce sont là de légitimes exceptions que In justice ct la charité ne condamnent point, dont une conscience timorée sait apprécier la valeur, qu'elle ne confond point avec une coupable démangeaison dc parler.

II. Façons de mi.ihiu . Voilà définie la médisance toussa forme la plus simple. Ne lui croire qu'un seul visage, ce serait mal la connaître. Il y a tant dc ma- nières détournées, tant de façons ingénieuses dc mé- dire; c'est un art que d'aucunes gens pratiquent avec une certaine coquetterie. La médisance formelle, à visage découvert, parce qu'elle est trop grossière ou trop odieuse ne saurait manquer d'inspirer de l'éloi- gnement ct du mépris. Que fait-on? On la cache sous de belles apparences de modération, de sincérité, de compassion ou de zèle; c'est le moyen le plus sûr de ménager les oreilles et de capter l'attention des gens timorés. Il n'est pas nécessaire pour médire de parler beaucoup ni même d'ouvrir la bouche. A défaut dc la voix, un geste, un signe, un coup d'œil, un sourire suffisent, en disent, en font deviner sou- vent beaucoup plus long qu'un discours. La conver- sation amène à parler de quelqu'un, on vient à pro- noncer seulement son nom. au grand étonnement dc vos interlocuteurs qui ne savent rien, vous haussez les épaules, vous secouez, la tête, vous marquez un air de mépris, ou «le pitié, c'est déjà médire.

Le médisant ne s'attache pas toujours à raconter le mal, il déprécie également le bien ou le diminue. Quelque voix s'élève-t-elle par hasard pour louer autrui, il témoignera par des signes non équivoques, voire mémo un silence désapprobateur, qu'il désavoue l'éloge; ou bien il s'y associera, mais avec un accent si peu sincère qu'un blâme serait moins cruel que relie louange Ironique et forcée.

Un autre procédé, mauvais autant qu'habile, el dont Its simples sont la dupe, consiste à couvrir d'abord de fleurs ceux qu'on a dessein dc noircir. On les loue, on les élève, on les encense, peut-être au fond sans ajouter foi à l'honneur qu'on leur rend, a coup sûr afin de mieux réussir à les éclabousser. Que de conver- ulionscommencées sur le lon de la louange aboutis- sent A ce petit mol, *nuits,* où les gens honnêtes n'ont pas de peine à reconnaître le signal d'une délFac- tion. Les éloges accréditent la médisance cl la font passer comme une marchandise dc contrebande.

Aussi cruelle est la pitié, aussi coupable est la dérision dc ceux qui commencent à témoigner une hypocrite compassion envers ceux qu'ils onl résolu de mordre. Ils ont l'air de ne parler qu'à regret el comme forcés par une impérieuse nécessité; on dirait qu'entre leur conscience qui leur commande dc parler et l'amour qu'ils font mine d'avoir pour le prochain, il y a une lutte véritable engagée; à dire vrai, ces paroles d'intérêt cl de zèle qu'ils ont d ins la boucle n'ont souvent pour but, en dissimulant le poison, que dc le faire avaler plus sûrement. La plaie n'en est que plus profonde, plus envenimée, plus difficile à guérir.

D'autres fois un sc borne à des interrogations habile- ment posées, à des doutes semés négligemment, avec une indifférence voulue, a des paroles, irréprochables en elles-mêmes, mais perfides, en ce qu'elles insi- nuent. Interrogations, doutes, insinuations qui tien- nent en éveil l'esprit dc ceux qui écoutent, aiguisent leur curiosité, font travailler leur imagination cl souvent leur font concevoir plus dc choses qu'un long discours.

Enfin il y a certaines formules générales, pleines dc réserve, dc réticence, dc mystère, mais aussi dc perfidie coupable que la médisance affectionne : « On ne peut pas tout dire; ne parlons pas de cela; que de choses je sais là-dessus; je ne veux pas faire le médi- sant; si on savait ! · Les expressions ct d'autres sem- blables. qu'elles aient pour but de faire travailler les imaginations ou même qu'elles soient simplement le fait de l'imprudence, sont pernicieuses, elles ont pour effet quelquefois plus sûrement que la vérité pleinement connue, de ruiner la réputation du pro- chain. Il est d'ailleurs trop facile par là dc glisser de la médisance dans la calomnie. Car souvent que savent ut retiennent ces mystérieux détracteurs? Bien. Le vague dc leurs paroles peut très bien ne cacher autre chose que la méchanceté de leur cœur.

On ne saurait non plus avoir trop de mépris pour cette formule de la médisance anonyme : On *dit.* Qui, on? Peut-être personne, peut-être aussi la foule des sols; certainement un lâche qui ne veut point assumer la responsabilité de ses paroles. C'est qu'en effet un des caractères les plus saillants dc la médi- sance, est la lâcheté. On ne médit que des absents; or n'est-ce pas le propre d'un lâche de s'y attacher, dc les déchirer parce qu'il les sait dans l impossibilité de sc défendre. 11 y aurait sinon plus dc charité ou de justice, du moins plus de courage cl de dignité à leur jeter une injure à la face Saint Augustin, dans un distique fameux, avait interdit sa table à ceux qui sont assez lâches pour mal parler des absents.

Cependant la médisance, si elle nuit à ceux contre qui on la dirige, sc retourne également pour leur faire encore plus dc mal, contre ceux qui l'ont mise nu jour,

III. (iiiAviTÊ di: la médisance. – La médbance peut-elle constituer une faute grave? Oui. répondons- nous. Quelles conditions suffisent donc à la rendre mortellement coupable? Voici là-dessus quelques éclaircissements utiles.

Il n'est pas rare de rencontrer des gens qui s'accu- sant d'avoir médit, ajoutent aussitôt que ce fut sans intention, sans malice. On devine leur erreur. Les propos médisants pour eux n'ont de réelle portée (pic s'ils prennent leur source dans quelque mauvais sentiment. La haine, la vengeance, la jalousie ou même le simple besoin dc parler, telles sont les sources auxquelles d'ordinaire la médisance s'alimente; pour ceux dont nous parlons, seuls les motifs qui tiennent de l'animosité, rendent les paroles coupables; la légèreté qui ne sait rien taire, excuse à peu près tout. Que dire cependant d'un enfant qui, tirant dc l'are, s'amuserait à viser des personnes amies, au risque de les blesser grièvement, quoique sans inten- tion meurtrière? On n'aurait pas de paroles assez sévères pour son cruel jeu. I'ne flèche, parce qu'elle part d'une main amie, est-elle moins funeste? D'où qu'elle vienne, le résultat est le même.

Le résultat, c'est à quoi doil surtout prendre garde celui qui médit. Celui-là commet une faute grave dont les paroles, yuels *que soient (railleurs la pensée*

ou *sentiment qui les inspirent,* sont de nature à entamer *notablement* la réputation d'autrui, qui le prévoit *au moins confusément,* et sans de sérieuses raisons, malgré tout, se les permet. Qu'une intention mauvaise, une rancune, une jalousie attentive à recueillir et à propager ce qu'elle sait de répréhensible dans le prochain, communiquent aux propos médisants un excédent, une nouvelle espèce de malice, c'est incontestable; mais il n'est pas nécessaire pour que la faute soit mortelle, que ce soit la passion, la méchanceté, la vengeance ou tout autre motif inavouable, qui ait dicté les paroles. Il suffit qu'elles aient pour lu réputation du prochain quelque conséquence grave, qu'elles lui causent quelque notable préjudice, qu'on l'ait prévu, et que malgré tout ou n'ait pas craint d'en assumer la responsabilité.

Un autre sujet d'excuse est celui-ci : « Ce n'est point moi qui ni dit telle chose le premier. » Mauvaise raison qui ne diminue pas la faute et qui ne viendrait même pas à la pensée, si l'on avait pratiqué davantage ce conseil de l'Écriture : *Audisti verbum adversus proximum tuum, commoriatur in te,* vous avez entendu quelque parole contre votre frère : hiltvs-la mourir en vous.» Soyez un de ces puits perdus où tous les bruits expirent, et les paroles entendues n'auront jamais d'écho, elles n'iront pas se répercuter indéfiniment, portées par tous les souilles de l'air. Ce n'est point vous qui avez dit telle chose le premier? Vous êtes le premier, assurément, par rapport à tous ceux qui la tiennent de vous et vont la répétant à votre suite.

«J'ai dit peu de chose, mais les autres sont partis de là pour déchirer le prochain. » C'est encore une excuse que parfois on allègue. Que de réunions où chacun n'attend qu'un signal pour ouvrir la bouche et tailler à belles dents, dans la réputation d'autrui! On sent qu'il y a de l'électricité en l'air et qu'une étincelle suffirait pour déchaîner l'orage, on s'aperçoit que les langues, prisonnières du silence, démangent furieusement et que, semblables à des eaux a peine contenues entre leurs digues, elles menacent de tout envahir, de tout dévaster. Quelque esprit léger, imprudent, donne le signal attendu, il est responsable de l'incendie qu'il allume et d'où le prochain sort dépouillé, abimé. Il n'a dit qu'un mol peut-être, mais celte parole dont il a prévu le funeste résultat, a produit un débordement de propos nu'disants où la reputation du prochain a sombré : la faute est grave.

Le caractère de gravite de la médisance, y a-t-il en pratique quelque moyen de le reconnaître? Oui; mais sur ce point les juges les plus avisés hésitent parfois, tant il y a de circonstances dont il faut tenir compte. Nature et importance des fautes ou des défauts révélés; honorabilité et credit de ceux qui parlent; valeur morale· crédulité, malveillance et nombre dr ceux qui écoutent; condition, autorité, dignité et charge de ceux dont on médit ; profondeur de l'impression qu'ont produite les paroles diffamatoires : retentissement qu'elles peuvent avoir; chagrin présumé qu'en éprouveront ceux qui en sont l'objet ; dommages matériels el pécuniaires qui en sont la suite; occasions avantageuses, facilité d'accomplir le bien qu'elles font perdre : autant de choses qui méritent d'entrer en ligne de compte, qui peuvent singulièrement modifier, augmenter la gravité des propos midisants.

Qui pourrait calculer au juste la somme de malice qui entre dans une détraction? On ne saurait en concevoir trop d'effroi, après les paroles el les comparaisons dont l'Écriture se sert pour les flétrir. 4 Les médisants ne posséderont pas le ciel », assure l'apôtre saint Paul; les détracteurs sont odieux et dignes de la mort·, dit-il ailleurs; < le médisant est en abomination aux hommes », Usons-nous nu livre des Proverbes. Langues taillées en rasoirs et en rasoirs aigus, glaives affilés, flèches trempées dans une liqueur amère, morsures de serpents, ce sont quelques-unes îles virulentes expressions par lesquelles, afin d'en inspirer plus de haine, l'Ecriture caractérise et flagelle le vice de la médisance.

IV. PÉCHÉ DE CEUX QUI ÉCOUTENT OU N'EMPÊCHENT PAS EA MÉDISANCE. ---- Ce SOIIt les Oreilles complaisantes qui font le succès de la detraction. Il y a donc péché à écouter la médisance avec plaisir, avec une complaisance Idle qu'on parait approuver celui qui médit, qu'on l'encourage même à dire tout ce qu'il sait : - continuez, vous m'intéressez.» Approuvant extérieurement le détracteur, on se rend complice de sa faute; comme lui on pèche contre la justice et la charité, et l'on contracte solidairement avec lui l'obligation de réparer le tort fait au prochain.

Il en serait autrement si, tout en écoutant avec intérêt la médisance, on ne disait ni on ne faisait rien qui pût être pris pour une approbation positive. On pécherait assurément contre la charité, mortellement, en matière grave, vénicllcmcnt, en matière légère, mais non contre la justice, ni sans qu'il résulte non plus le devoir de réparer.

Différent encore est le cas de celui qui prête l'oreille à la médisance comme à une chose nouvelle ou curieuse, sans se réjouir cependant du dommage qu'en éprouvent les personnes en cause. Sa faute n'est que vénielle. S'il avait quelque motif raisonnable d'écouter, afin d'apprendre à mieux connaître les gens dont on parle, il serait exempt de tout péché même léger.

Y a-t-il pour quelqu'un une obligation d'empêcher la médisance? Les supérieurs, en charité el en justice, peuvent être tenus d'office, par leur état ou une sorte d'engagement tacite, de protéger et de défendre la réputation de leurs subordonnés contre les calomniateurs. En ce qui regarde la médisance. ils sont également obligés de l'arrêter, quand ils le peuvent facilement et sans inconvénient. Le supérieur ou de celui qui médit ou de celui duquel il entend médire, pèche assurément contre la charité, s'il tolère les propos médisants qu'on se permet en sa présence, pouvant commodément les empêcher; et s'il s'agit d'un supérieur de l'ordre temporel, il pèche contre la Justice.

Rarement les particuliers sont tenus *sub gravi* d'empêcher la médisance même grave. Saint Thomas estime que la crainte, la fausse honte, ou même la négligence, excusent d'ordinaire du péché mortel ceux qui ne l'arrêtent pas, pourvu qu'ils n'aient aucun plaisir a l'entendre, *Summa theoL,* II·-II*, q. Lxxiii, a. 4. C'est une opinion très commune, au rapport de saint Alphonse de Llguori, que le devoir de la correction n'oblige pas sous peine de péché mortel vis-a-vis de celui qui lient des propos médisants, *Theologia moralis,* l. III, η· 981. Sait-on jamais quel sera l'effet d'un avertissement même charitable? Peut-être celui qu'on reprend devant d'autres s'offensera-t-il? N'est-il pas à craindre que le détracteur, au lieu de retirer ce qu'il a dit, ne le répète, au contraire, avec plus de force? C'est pourquoi, d'ordinaire, il suffit, pour éviter toute faute même vénielle, de témoigner que la médisance déplaît ou en se retirant, ou en gardant le silence, ou en changeant la conversation, ou en prenant un air sérieux.

V. Réparation. — La médisance tient du vol; car elle dérobe au prochain sa réputation. Comme

le vol donc, dont elle portage l'injustice, elle crée un devoir, celui de restituer.

L'obligation est stricte, rigoureuse; elle découle de ce principe d'équité naturelle qui défend de nuire au prochain ct qui ordonne, après quelque dommage à lui causé, de le rétablir dans son premier état, *qui ddrohtl alicui rei, ipse se in luturum obligat* Le médisant, dit l'Écriture. s'oblige pour l'avenir. Et à quoi s'obligc-t-ll? A rendre l'honneur qu'il n enlevé, i refaire les réputations que sa langue n déchirées, ravagées, â réparer même tous les dommages matériels ou autres qu'il a causés par sa faute. Le voleur parfois peut sc trouver dans l'impossibilité de rendre; s'il n'a plus rien. Dieu content de son repentir, lui lient compte de sa bonne volonté. Différente est la situation du médisant; tant qu'il a une langue dans la bouche, si difficile que soil l'accomplissement de ce devoir, il est en son pouvoir de restituer sinon totalement, du moins en partie cc qu'il a fait perdre.

L'obligation est stricte, rigoureuse. Il faut ajouter : elle est trop rarement accomplie, quelquefois malheureusement impossible... Pourquoi rarement accomplie? Et d'abord parce que la volonté manque. Quels sont ceux d'ordinaire qui cultivent la médisance? Ne faut-il pas les chercher surtout parmi les orgueilleux, les haineux, les jaloux, les vindicatifs, lien coûte trop à ceux-là de sacrifier leur passion ct de remetire en honneur un prochain dont ils ont médit pour mieux le fouler aux pieds. La réparation d'un vol a lieu souvent, par intermédiaire, la reparation d'une médisance est affaire personnelle, die n'est meme possible qu'aux dépens de l'honneur de celui qui l'assume. Iront-ils ces détracteurs, plus jaloux de leur propre réputation que respectueux de celle des autres, s'avouer coupables, se décerner un brevet authentique d'injustice ct de méchanceté, de légèreté imprudente, se donner un certi lient de mauvaise langue?—Pourquoi encore rarement accomplie? Parce qu'on n'a pas de repentir sincère des propos médisants, parce qu'on n'en fait pas sérieusement pénitence. On les prononce légèrement; ils sont encore plus vite, plus facilement oubliés que dib. Les voleurs, dit-on, les grands voleurs surtout ne sc confessent pas. Les médisants se confessent-ils? Ou, s'ils sc confessent, le font-ils autrement que par des accusations vagues, générales, enveloppées, qui retiennent la vérité prisonnière. — Pourquoi enfin, parfois malheureusement impossible? Eh! parce qu'il s'agit d'imposer silence à la renommée, parce qu'il s'agit d'arracher de l'esprit ct de la tête des autres h mauvaise opinion qu'ils ont conçue du prochain. Est-il au pouvoir de quelqu'un de replacer dans la pensée d'autnii ce souvenir honoré, respecté du prochain qu'on en a d'abord chassé? Mitant vaudrait essayer de rendre à une étoffe brillante el délitait l'éclat ct la fraîcheur qu'une tache lui avait fait perdre. Quelle que soit la réparation, chacun gardera des paroles entendues quelque fâcheuse impression ou tout au moins quelque soupçon, quelque doute. Voir Diffamation, t iv, col. 1300-

Si difficile à remplir que soit le devoir de la réparation, malgré l'impossibidlé parfois d'y satisfaire pleinement, les médisants n'en sauraient être totalement dispensés. C'est à raison de cette obligation que l'Esprit-Snlnl nous avertit de bien veiller sur notre langue et de ne pas la laisser parler à tort à travers, afin de ne pas rendre notre salut impossible et désespéré. Ils ont méchamment dévoilé, imprudemment mis à nu les défauts el les fautes du prochain. qu'ils cherchent, mais sans une nouvelle injustice, sans sc servir du mensonge, à les couvrir à nouveau d'un manteau protecteur, d'un voile discret; ils ont dit, parlant d'autnii, le mal; qu'ils sc fassent les fervents apologistes du bien. Qu'instruits par l'expérience, ils apprennent enfin à parler des autres avec réflexion, jugement et charité.

Saint Thomas *Summa theologica,* Π*-IP*, q. Lxxm-Lxxiv, a. 1.2; q. i.xxv, a. 1; Thoma* Goutlet, *Théologie morale,* l*ari«, 1815, I. I, p. 515-554; Clément Marc, *InstUu-lionei morales Alphonsiarur,* Home, 1885, t, r, n. 1195-1209; Soldin, *Summa theotogitr moralis,* Fntpnick, 1911. *Dt prirceptls,* n* 644-654; Sebastian!, *Summarium Ihrologhr moratis,* Turin, 1918. n· 344-347; Sertillanges *Im philosophie morale dr saint Thomas d'Aquin,* l*ari«. 1916, p. 261-263; et, d'une manière générale, 1rs vnnonnaircs

A. Thouvenin.

MÉGANCK Françolt-Dominique (1684 1775), naquit à Mcnln le 27 mal 1691, fit ses humanités dans sa ville natale ct sa philosophie à Louvain en 1710; puis suivit les cours de théologie d'Opstraet et reçut les ordres a Tournai. Il partit en Hollande le 15 février 1713, cl devint un des plus zélés partisans de Quesnel. L'archevêque Barckman le nomma chanoine d'Utrecht ct il fut doyen du chapitre. 6 octobre 1751. C'est en cette qualité qu'il essaya de gagner aux théories des jansénistes hollandais un soos-dlacrc de Bouen, Pierre Leclerc; mais l'obstination de celui-ci força la communauté d'Utrccht à réunir un concile le 13 septembre 1763. Méganck fut nommé rapporteur du concile ct il attaqua très vivement les thèses de Leclerc sur les propositions de Jansénius, sur la primauté du pape, le témoignage des Pères ct l'autorité de l'Églisc dispersée, la supériorité des évêques, les excommunications ct les indulgences. Le concile janséniste suivit, en cette occasion, la conduite des congrégations romaines que les jansénistes critiquaient si vivement, pour l'examen des ouvrages estimés dangereux. Méganck mourut à Utrecht le 12 octobre 1775, cl son corps fut dépose à Eginont où avaient été placées les cendres du P. Quesnel.

Tous les écrits de Méganck sont favorables au jansénisme. On peut citer : *Propositionum in Constitutione Clementis Papie XI, ab exordio dicta.* Unigenitus. *damnatarum collatio cum quibusdam sacra Scriptura locis, ac sanctorum Patrum testimoniis,* In-8', Lilio. 1716. Son ouvrage le plus connu est la *Réfutation abrégée du livre qui a pour litre :* Traité du schisme, *oil Ton justifie, par le seul fait de la dispute de saint Cyprien arec saint Étienne, lis éoéques ct les théologiens qui refusent d'accepter la Constitution* Unigenitus *de Clément XI, du crime de schisme que leur impute Tautcur de ce Traité,* in-12. s L, 1718; d'après Méganck. les évêques ont encore plus raison epic saint Cyprien de s'opposer à Borne, car il s'agit présentement de plusieurs points importants soit pour la foi. soit pour la morale, soit pour la discipline; d'ailleurs il est absolument faux que la majorité des évêques ait accepté la Bulle. Le *Traité du schisme,* ainsi attaqué par Méganck, avait été publié en 1718, par le P. Longues ai. sous les auspices du cardinal d'Alsace. Méganck prit ensuite part aux discussions du jour dans les trois écrits suivants : *Dé/ense des contrats de vente, rachctables des-deux côtés, communément usités en Hollande, ou Ré/lcxions sur la lettre de M***, docteur de Sorbonne du 25 mars 1730 à M, Van Erkcl.* in-P, Amsterdam. 1730; *Suite de la dé/ense des contrats de rente ruchetables,* in I·, Amsterdam. 1731. enfin *Remarques sur la lettre de Mgr l'évéque de Montpellier à M, Van Erkcl au sujet d'un écrit qu'il avait envoyé à cc prélat, intitulé Suite de la dé/ense des contrats,* in- P. Amsterdam, 1731. Par ces traites, Méganck. d'accord avec la plupart des jansénistes, s'élève contre les contrats de vente rachctables, ct identifie le prêt à intérêt avec l'usure.

La lettre sur lu primauté de \aint Pierre et de scs sueeesseurs, in-12. Utrecht, 1761 ct 1772, est dirigée contre Pierre Leclerc, janséniste appelant. Mcganck veut montrer que la primauté du pape est une primauté d'autorité, de juridiction ct qu'elle est d'origine divine. *Nouvelles ecclésiastiques,* du 21 mai 1761. p. 81-81. Ce traité, qui donne un formel démenti a la conduite de Méganck. fut attaqué par le P. Pinel. t.\ oratoricn. dans l'écrit intitulé : /le *la primauté du pape,* in P. La Have. 1769. et Londres. 1772, l'écrit de Pinel fut critiqué par les *Nouvelles ecclésiastiques* du 21 mars 1770, p. 15-16, cl traduit cn latin cn 1782. dans une édition dédiée .t l'empereur .Joseph H, in-8·. Vienne, 1782.

Michnud, *Biographie universelle,* t. xxvn, p. 500; Ho fer, *Nouvelle biographie générale,* t. xxxiv, col. 718; Quérnrd, *Iλι l'ranct littéraire,* t. si, p. 14; Goetlinls, *lectures relatives a ihisloirt des lettres, des sciences (t des arts en Belgique et dans tes pays limitrophes,* t. 1, Bruxelles, 1810. p. 370-387; Delvenne, *Biographie du royaume des Pays·Bas ancien et moderne, 2* vol. in-8*, Liège, 1829, t. n, p. 139; Vnndcpnlte, *Biographie des honunts remarquables de la Flandre occidentale,* 4 vol, In-8·, Bruges, 1813-18-19, t. iv, p. 98-105; *Suite du nécrologe des plus célébrés défenseurs ct amis de la vérité du XVIIP siècle, depuis 1757 jusqu'à 1778,* t. vu, p. 182-185; *Nouvelles ecclésiatiques* du 9 octobre 1776. p. 161-162; *Biographie nationale dc Belgique,* t. xiv, Bruxelles, 1897, p. 286-290.

.J. CaRREYRE.

MEINDARTS Pierre Joan (1684-1767), né à Groninguc (Pays-Bas), le 7 novembre 1681. entra a (Oratoire de Malines, puis *h* Louvain; il fut ordonné cn Irlande cn 1716. Vicaire à Rotterdam, il fut élu archevêque (schismatique) d'Utrechl, le 2 juillet 1739, ct sacré le 9 juin 1740 par Varie!. Ce fut lui qui créa les évêchés su(Ira gants de Harlem cn 1712 ct de Deventer cn 1757. Il fut en relations avec les jansénistes français, cn particulier, avec l'évêque d'Auxerre, dc Caylus. Il convoqua ct présida le concile d'Utrechl en septembre 1763. 11 mourut le 31 octobre 1767. Voir Utrecht.

Mcindârts a toujours eu une grande influence dans l'Église janséniste d'Utrechl. mais il a relativement peu écrit. On peut citer : *Lettres sur les aflaires de l'Église,* l novembre 1755; *Lettre à Benotl XIV,* 13 février 1758, pour justifier sa conduite; *Mandement du 2i nui 1758,* sur la mort dc Benoît XIV; *Bccueil de témoignages en laveur de Γ Église catholique des Provinces-Unies,* in-4% 1763, ct 2 vol. in-12, 1763; *Actes dit concile d'Utrecht,* de 1763; ils furent traduits cn français ct condamnés par Rome le 30 avril 1765; *Lettre au pape au sujet du concile d'Utrechl,* 10 octobre 1766, dans laquelle Mcindârts réclame contre les jugements de Rome. t f. Picol. *Mémoires pour servir ù l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII· siècle,* t. iv, P 231-232.

Michnud, *Biographie universelle, t,* xxvn, p. 528; Ibtdcr, *Nouvelle biographie générale,* t. xxxiv, col. 771 ; *Nouvelles ecclésiastiques* de* 16-23 mai 1768, p. 77-81; Delvenne·, *Biographie du rogaiinu des Pays-Bas ancien et moderne,* 2 vol m S . IJ.-gc. 1829, t. il. p. 139.

J. Carreyre.

MÉKHITAR religieux et savant arménien catholique, fondateur dc la Congrégation des Mékhlaristcs (1676-1719). H naquit a Sivas (Anatolie), l'ancienne Stbaste, le 7 février 1676, de deux pieux Arméniens dissidents de celle ville, Pierre ct Charlstan, dont il fut Tunique enfant. H reçut nu baptême le nom de Manouk auquel il ajouta plus tard celui de *Mékhitar* (consolateur), quand il embrassa la vie religieuse. Son goût pour l'étude sc manifesta de 1res bonne heure. Quand Il cul appris les* premiers éléments â l'école de deux religieuses, il alla perfectionner .son instruction au monastère de Cornur *Vanq* (Couvent-Rouge). situé Λ 16 kilomètres nord ouest dc sa ville natale. 11 y prit l'habit monastique et. par une exception assez fréquente dans certaines Églises orientales dissidentes. il fut ordonné diacre dès l'âge dc quinze ans (1691). Peu de temps après, poussé par le désir d'augmenter scs connaissances, il se rendit .ɲ Etchmladzln, centre religieux le plus important de l'Arménie el siège du *catholicos* (patriarche), parce qu'on lui avait représenté ce monastère comme la source la plus riche dc la science ecclésiastique. Cependant, la rencontre qu'il fit à Erzéroum d'un missionnaire catholique, puis celle d'un gentilhomme arménien qui avait voyagé cn Europe, lui inspirèrent un vif désir de connaître la science occidentale dont il n'avait que des données très vagues. A son retour, il se fixa au monastère de Passen, où l'évêque supérieur lui confia la surveillance de l'Église et l'éducation des enfants. Il en repartit bientôt pour dc nouveaux voyages, particulièrement en Syrie. A Alcp il se lia avec un jésuite, le P. Antoine Beauvoiler, qui le fit entrer dons l'Église catholique et lui conseilla de se rendre à Rome Le jeune Mékhitar, qui n'avait encore qu'une idée très imparfaite de la science occidentale, vit dans ce projet de voyage un moyen sûr de la connaître ct de l'approfondir. Muni d'une lettre du missionnaire, U sc mit cn route, mais une grave maladie dont il fut atteint ù Chypre l'obligea â renoncer à son dessein (1695). Il revint ù Sivas ct fut ordonné prêtre à l'ûge de vingt ans (1696), au monastère de *Sourp-Ntchan* (Sainte-Croix), situé à 4 kilomètres â l'ouest dc la ville. Il lut les traductions arméniennes des saintes Écritures ct des Pères grecs ct syriens, parcourut la région environnante pour prêcher, et reçut cn 1699 la crosse et le titre de *vardapel* (docteur).

Une de ses grandes préoccupations était l'union de son Église avec Rome. En 1700 il se rendit à Constantinople dans l'intention d'y fonder un collège pour ses compatriotes, mais il n'eut pas le temps de réaliser ce projet. Il s'établit dans le quartier commerçant de Galata cl fit dc l'église Saint-Georges le centre de son apostolat. Les succès croissants dc scs prédications lui amenèrent des disciples, mais son ardeur pour le catholicisme lui suscita des ennemis. La situation était alors difficile pour les Arméniens unis à Rome, à cause des persécutions dont ils étaient l'objet delà part du patriarche Éphrem et de son successeur Avédik. Mékhitar jugea prudent dc disperser scs disciples ct se retira lui-même au couvent des capucins, sous la protection de la France. L'acharnement de scs ennemis devint tel qu'il n'y fut bientôt plus en sécurité. Apres s'être mis sous la protection dc la sainte Vierge avec ses disciples, il leur donna rendez-vous en Moréc, alors territoire vénitien, où Ils devaient le rejoindre par petits groupes. 11 se rendit d'abord à Smyrnc. au couvent des jésuites, puis â .Modon, cn Marée, où il (ut fort bien accueilli par les autorités vénitiennes. C'est là qu'il sc fixa el qu'il groupa de nouveau scs disciples qui avaient réussi à fuir de Constantinople par des chemins divers. Il attribua le salut de tous à Marie et se mil une seconde fols sous son patronage, le 8 septembre 1702. Les Vénitiens lui ayant donne quelques propriétés, Mékhitar songea à transformer sa pieuse société cn congrégation régulière. Le pape (dément XI la confirma en 1712, mais en substituant la règle de saint Benoit a celle dc saint Antoine que l'on avait suivie jusqu'alors. En même temps, U donnait à Mékhitar le litre d'abbé. Trois ans plus tard, les Turcs envahissaient la Morce et cn chassaient les Vénitiens. Au mois d'avril 1715, Mékhitar ct scs religieux, recueillis par la flotte du gouverneur dc h Moréc, Angelo Emo, débarquaient à Venise. Sur les instances de Clément XI, la Serénlssmc République leur céda ù bail l'ile de Saint-Lazare, ancien lazaret

<c lu ville (8 Septembre 1717). Ils n'y trouvèrent que d<s ruines ct sc mirent immédiatement à bâtir un couvent cl une église, tout cn sc préparant à réaliser le hit de leur fondateur (pii était le relèvement intellectuel cl moral du peuple arménien. Mékhitar ne sc hissait pas absorber par les soucis matériels, et donnait à tous l'exemple du travail en consacrant ses loisirs à l'étude. Il fonda même une imprimerie dont le* productions devaient porter cn Turquie les lumières de la foi chrétienne, il termina le monastère en 1710. Trois ans plus tard, il sentit les premières atteintes d'une grave maladie qui finit par l'emporter le 27 avril 1719. à l'âge de soixante-treize ans. En 1811. le cardinal Moonnico fit le procès de l'Ordmaire pour introduire sa cause de béatification a Borne, mais les troubles politiques qui ne tardèrent pas a éclater dans la péninsule arrêtèrent les démarches. Elles ont été reprises en 1901, sous les auspices du cardinal Sarlo, patriarche de Venise, le futur Pie X.

Mékhitar a laissé des œuvres assez nombreuses, panni lesquelles il faut citer un *Commentaire sur l'évangile de saint Matthieu* (1737}, un *Commentaire sar I'Ecclésiastique, une Grammaire* cl un *Dictionnaire arméniens* (1711), un *Catéchisme* en arménien vulgaire, un *Poème à la sainte Vierge,* cl une *Bible arménienne* /1733), considérée comine fort précieuse.

I'ita *dtll'abbalc Meehttar,* Venise, 1810; *La oie du serviteur dc Dieu MMiitar, fondateur de l'ordre des moines arméniens MMdtaristes de Venise, ainsi que la vie des abbés généraux cl des moines les plus célèbres de la cnnqrégatian,* Venise, 1901; P. Minns Nuriklon, *// servo di Dio Abbate Meehilar, fondalore drj PP. Mrchilaristi (Padri Arment Denedictint) di Venezia, di Viena, Sua vita et suai tempt,* Rome, 1911; *Notice sur le couvent arménien dt Saint-Lazare de Venise,* Venise, 1921.

B. Janin.

MÉKHITARISTES, bénédictins arméniens, fondés par Mékhitar. — Il est difllcile de déterminer la date exacte à laquelle fut constituée celte nouvelle congrégation, bien que Ton accepte habituellement celle du 8 septembre 1701. La Société se composa tout d'abord des disciples que Mékhitar avail groupés autour dc lui â Constantinople ct dont plusieurs étaient prêtre·. Avant de fuir devant la persécution, il s'était rnis avec eux sous la protection de la sainte Vierge cl leur avait donné le double litre d' « Enfants de Marie » cl de · Docteurs de la Pénitence ». Ils se retrouvèrent tous à Modon, en Moréc, où ils bâtirent bientôt une église ct un monastère dédiés à saint Antoine, ermite. Le but de la société était et demeure encore la diffusion de la foi chrétienne parmi les Arméniens et leur formation à la fois religieuse, littéraire ct scientifique. On n'y admet que des Arméniens. Au début, la règle était celle dc saint \nloinc. assez commune parmi les moines orientaux, encore qu'il ne faille pas donner â cc terme dc règle le sens rigoureux qu'il a pris cn Occident. Les mékhilarisles ont conservé dans leurs armes des traces de ces origines. Elles représentent cn effet une croix contournée eux quatre cantons des emblèmes de saint Antoine : la flamme, la cloche, l'évangile ct le bâton.

En 1711, Mékhitar envoya à Borne deux de ses religieux, les PP. Éllc Mardyros et Jean Simon, pour offrir à Clément XI l'humble hommage du monastère de Saint-Antoine de Modon el dc ses habitants. Ils devaient également solliciter l'approbation de la nouvelle société ct de ses constitutions. Le pape accueillit favorablement cette demande et approuva lapelite congrégation, mais en modifiant la règle. Jugeant que In coutumes du monachisme oriental, qui visent plus a In sanctification personnelle des religieux qu'à leur action sur les âmes, convenaient assez mal au but dc l'institut» Il demanda aux mékhilarisles de renoncer à la règle de saint Antoine et de choisir entre celles dc saint Augustin, dc saint Basile ct dc saint Benoît. En même temps, il nommait Mékhitar premier abbé du monastère (1712). Ce fui la règle dc saint BenMt que l'on adopta. Mékhitar ct scs religieux émirent dc nouveaux vœux selon celte règle (1715). Le 1 décembre 1762, Clément XIII approuvait encore les constitniions.

En 1717, les mékhilarisles prenaient possession de 1'11«· de Suint Lazare a Venise et s'v construisaient un monastère et une église sur lc> ruines d un lazaret. Tout était organisé en 1710. Les mékhitaristes n'avaient pas attendu cc moment pour travailler efficacement au relèvement dc leur nation. L'imprimerie que Mékhitar avait installée dans le couvent envoyait en Turquie les ouvrages de science ct dc religion qu'ils composaient dans leur solitude, ct des missionnaires allaient porter les lumières dc la vraie foi en Asie Mineure. A la mort dc Mékhitar (1719), la congrégation comptait 11 prêtres ct 13 frères convcrs. Vingt-quatre ans plus tard, ils sc séparèrent pour former deux branches différentes, qui existent encore aujourd'hui.

I. Mékhitaristes de Venise. — Mékhitar eut pour successeur Étienne Melkom ou Mclkior, originaire dc Constantinople. Le nouvel abbé voulut modifier les constitutions, cc qui amena de profondes dissensions. Le chapitre général dc 1772 fut très agité et les opposants, sous la conduite du P. Babighian, se séparèrent pour former une congrégation distincte. Nous en reparlerons plus loin *(Mékhitaristes de Vienne).*

Melkom mourut en 1800 ct laissa le gouvernement de la congrégation â Aconcc Kôver, ne en Transylvanie, où se trouve encore aujourd'hui une forte colonie arménienne. Aconcc prenait le pouvoir cn des temps difficiles, à cause de la conquête de la Vénétie par les armées françaises. Pour éviter la dispersion des religieux el la vente des biens du monastère, il imagina de faire reconnaître Saint-Lazare comme une académie. La nationalité des mékhitaristes, les travaux littéraires et scientifiques auxquels ils se livraient depuis plus d'un demi-siècle, aplanirent les difficulté·» cl Bonaparte leur accorda la reconnaissance désirée. Ils purent ainsi continuer cn paix leurs travaux apostoliques. Aconcc obtint de Borne le litre d'archcvèque, attache depuis celle époque a celui d'abbé de Saint-Lazare (18 mai 180-1)· Sukias de Sonia! lui succéda cn 1821 en celle double qualité. Cc fut lui qui donna la plus vive impulsion aux travaux littéraires el scientifiques des religieux. Il prêchait d'ailleurs d'exemple, car il fui un écrivain distingué ct publia de nombreux ouvrages. Il fonda les deux collèges nationaux de Venise el dc Padoue. - A sa mort (1S46), il fut remplacé par Georges Ilunnuz, auteur dc traductions arméniennes fort nombreuses de classiques anciens et modernes. — La congrégation de Venise fut gouvernée pendant près d'un demi-siècle (1876-1921) par Mgr Ignace Ghiurckian. qui lui donna un plus grand développement. 11 réorganisa l'imprimerie, qu'il dota dc machines perfectionnées» restaura cl agrandit l'église du monastère el fonda plusieurs missions en Turquie, missions qu'il eut la douleur de voir À fieu près toutes disparaître nu cours de la guerre mondiale.

La congrégation de \ enise reçut sous son gouvernement de nouvelles constitutions que Borne approuva pour six ans, le 6 août 1909. Elle est gouvernée par l'abbé-archevêquc. assiste d'un Conseil de dix membres nommés par le chapitre général. Elle sc recrute exclusivement parmi les Arméniens. En général, on préfère prendre de jeunes enfants dc manière à faire toute leur éducation dans le monastère. Quand ils ont termine leurs études classiques, c'est-à-dire vers la dix-septième année, ils entrent au noviciat cl conti-

nurnt à étudier la rhétorique, le latin ct les sciences. Puis ils consacrent plusieurs années à la philosophie et Λ la théologie, après quoi ils sont ordonnés prêtres et appliqués à divers emplois avant d'être envoyés en mission. Quand ils quittent le monastère ils reçoivent le titre de *oartapet* (docteur). Les religieux portent une double tunique à manches larges ct le manteau à capuchon, le tout de couleur noire. Ils gardent la barbe longue, comme tous les moines orientaux Leur nombre a bien diminue dans les quinze dernières années. En 1910. ils étaient 65 prêtres ct 30 moines; en 1925, ils ne comptaient plus que 39 prêtres, 6 clercs ct 7 convcrs. Quatre des leurs ont clé massacres par les Turcs de 1915 à 1918. Depuis la dispersion des Arméniens à travers le monde, causée par la guerre mondiale, leur recrutement devient de plus en plus difficile.

Leurs œuvres ont également diminué d'importance cl de nombre. Le monastère de Saint-Lazare à Venise reste le centre de la congrégation, la résidence de i'abbé-archevêque. Il possède une vaste imprimerie, une bibliothèque de plus de 30 000 volumes, une collection de 2,000 manuscrits arméniens dont le P. Basile Sarguissian a entrepris le catalogue raisonné (le premier volume a paru en 1914 ct renferme les manuscrits de l'Ancicn et du Nouveau Testament, in-4·, xx pages cl 838 colonnes). Outre les multiples ouvrages qu'ils publient ct dont nous parlerons plus loin (on en compte déjà plus de 800 en arménien ct 200 en diverses langues européennes), les Mékhitaristes de Venise font paraître, depuis 1813, une revue mensuelle d'histoire cl de littérature très appréciée des connaisseurs, le *Pazmavêp* (le *Polyhistor).* Ils exercent aussi un ministère actif, desservent à Venise même la petite église de la Sainte-Croix, construite aux frais des Arméniens, et dirigent deux collèges en Italie, celui de Venise, collège Baphaélian, fondé en 183G grâce aux libéralités d'un riche Arménien de Madras, et un autre à Milan. Un troisième, le collège Mouradian, fondé à Padoue en 1831, installé à Paris de 1846 à 1878. fut uni plus lard à celui de Venise. En Turquie, il y avait en 1911. en dehors de Constantinople. plusieurs missions à Ismidt (Nicomédie), Bagtchédjik, Trcbizondc, Mouch. Van. Bitlis. 11 ne leur reste plus que le collège Saint-Grégoire-rillumi-natcur à Constantinople; encore a-t-il beaucoup perdu de son importance depuis le triomphe des nationalistes turcs (1922). Les Mékhitarislcs ont dû également abandonner leurs missions de Theodosia cl de Simféropol en Crimée et de Salmas en Perse. A Borne, le pape Grégoire XV I leur donna l'église de Saint-Biaise, cl l'hôpital pour les Arméniens qui lui est annexé.

Le but poursuivi par Mékhitar en fondant sa congrégation a été en grande partie réalisé, car elle a restauré la littérature arménienne et conservé à sa nation les trésors de connaissances accumulés par les ancêtres, elle a initié les jeunes générations aux littératures cl aux sciences de l'Occidcnt. Nous avons indiqué plus haut, col. 197, les principaux ouvrages de Mékhitar. Scs disciples ont brillamment continué l'œuvre commencée ct acquis chez les Arméniens, catholiques cl dissidents, et dans le monde entier, une réputation méritée de culture littéraire ct scientifique. Nous ne prétendons pas donner ici la liste complète des livres composés par ceux de Venise ct qui dépassent le millier; nous nous contenterons d'indiquer les principaux auteurs ct les meilleurs de leurs ouvrages. Remarquons d'ailleurs que ccs derniers sont surtout ‹ onsacrés à l'histoire, à la lillcrarure et aux sciences. Les écrits proprement ecclésiastiques des mékhitarislcs, quoique assez nombreux, ne sont le plus souvent que des traductions ou des adaptations d'ouvrages orient aux ou occidentaux, anciens ct modernes. On y trouve cependant d'excellentes éditions arménicnnes de l'Ancicn cl du Nouveau Testament, et de multiples manuels de pieté en turc ou en arménien.

Pour la théologie proprement dite, signalons Avédikian, *Sopra la processione dello Spirito santo dat Patre c dal Filio,* Venise, 1821, ouvrage très estimé. Les mékhitarislcs ont surtout étudié la patrologie. Ils ont donné des éditions pratiques des anciens auteurs arméniens, comme Moïse de Khorène, Zénobc de Glak, Elisée, Lazare de Pharbe, Fauste de Byzance, etc. Ils ont publié les œuvres du catholicos Jean Otznéti ou le Philosophe, du vin· siècle, Dom. *Johannis philosophi Ozniensis Armeniorum cutholici opera per R. P. J.-R. Aucher,* Venise, 1831, les œuvres poétiques du catholicos Ncrsès de Claj (xvn· siècle), Venise, 1830, les œuvres en prose du même, édition Cappcletti, Venise, 1833, etc. Ils ont donné de nombreuses traductions des Pères grecs, comme l'Ilexaméron de saint Basile, les Lettres de saint Ignace d'Antioche, des traductions d'ouvrages grecs et syriaques dont l'original avait disparu, et qui ne se conservaient plus que dans les versions arméniennes. Ils ont édité des livres liturgiques, comme la *Liturgia Armena, transportata in ilaliano,* du P. Avédikian, Venise, 1832, *The Armenian Ritual, du* P. Issaverdentz, 4 voL, Venise, 1863-1876.

L'ouvrage d'histoire le plus important est celui du P. Michel Tchamtchenian, *Histoire de ΓArménie,* 3 vol., Venise, 1781-1786. Le P. Allchian a public *Haïabadoum,* histoire de l'Arménie, en deux parties, Venise, 1901-1902, où la critique est malheureusement en défaut. Le même auteur publia aussi divers travaux de géographie, comme la *Topographie du district de Chlrag,* 1891, *VAlrarad,* 1890, le *Sissagan,* 1893, le *Sissouan,* 1895, etc. Longtemps avant lui, le P. Indjidjian avait donné la *Description de Γancienne Arménie,* 3 vol., Venise, 1835, ct les *Recherches archéologiques sur TArménie,* 3 vol., Venise, 1835. Le P. Sarguissian avait publié la *Topographie de la Grande et de lu Petite Arménie,* Venise, 1864. Citons encore Aivazovski, Selh, ct tant d'autres, qui ne s'occupèrent pas .seulement d'histoire ct de géographie arméniennes, mais publièrent des ouvrages d'intérêt plus général et qui sont particulièrement appréciés.

Les mékhitarislcs de Venise se sont préoccupés de fournir à la jeunesse arménienne des livres classiques, non .seulement de littérature, mais encore d'histoire, de géographie, de sciences mathématiques ct naturelles. Outre les auteurs nationaux dont ils ont donné mainte édition, ils ont traduit en arménien de nombreux ouvrages grecs et latins, cl de multiples œuvres modernes en diverses langues européennes. Les questions de linguistique les ont également passionnés. Aussi ont-ils fourni un nombre considérable de dictionnaires, de grammaires ct d'études variées sur la langue arménienne. Plusieurs d'entre eux se sont révélés des poètes remarquables, comme les frères Hurmuz, dont l'un, Mgr E. Ilurmuz. traduisit l'Enéide ct les Églogucs de Virgile, et donna un poème, le *Jardin,* en quatre chants. Le P. Alichan a publié plusieurs volumes de poésies anciennes et modernes ct en a composé lui-même un grand nombre, *(Eurrts poétiques,* 5 vol., 1857-1858, *Souvenirs de la patrie arménienne,* 1869-1870, etc. Le même auteur a publié des éludes critiques de divers auteurs arméniens anciens. Mgr Sukias de Somal, dans son *Quadro delta letteratura armena,* Venise, 1829, donne, siècle par siècle, une idée Juste et raisonnée des produits de la littérature arménienne.

Celte rapide esquisse suffit à montrer l'activité littéraire et scientifique des mékhitarislcs de Venise depuis deux siècles qu'ils existent. On en aura une Idée plus complète en parcourant l'ouvrage du P. Ar-

lènc Gazikian, *Nouuelle bibliographie arménienne,* Venise. 1909.

11. Mîkiiit aiust i.s de Vii-.nni . Ils forment une branche séparée de la congrégation de Venise.

Mdkom, successeur de Mékhitar. ayant voulu faire des changements dans les constitutions, un certain nombre de religieux s'y opposèrent. Le chapitre général de 1772 ne parvint pas â rétablir raccord entre les deux camps. Les opposants furent expulsés ct allèrent fonder à Trieste une maison qui compta bientôt 19 prêtres. L'impératrice Maric-'I hérèse les prit sous sa protection, ct c'est ainsi que se forma, en 1773, la nouvelle congrégation. Pie VU lui donna un abbé général en 1803 dans la personne du P. Babighian. Les biens de ccs religieux ayant été vendus sous la domination napoléonienne, ils cherchèrent un refuge à Vienne, où ils étaient invités a s'occuper de la colonie arménienne de celte ville (1809). Le bienheureux Clément Hofbauer, rédemptoriste, prit en main leur cause et les aida puissamment, -Après le premier abbé-archevêque, Babighian (1773-1827), ils furent gouvernés par le P. .Ariste Azarian qui releva In congrégation ct la fit prospérer. Leurs constitutions lurent approuvées provisoirement par Pie IX en 1852 cl définitivement, avec quelques modi lient ions, Γ Uon Mil, le 23 janvier 1885.

Les mékhitarislcs de Vienne se consacrèrent, comme leurs confrères de Venise, au relèvement intellectuel cl moral des Arméniens. Ils s'intéressèrent tout d'abord à ceux qui étaient fixés en Autriche-Hongrie, particulièrement en Transylvanie, ct fondèrent des maisons à Trieste, à Xcussatz. à Petcrwardeln, puis ils songèrent à ceux de Turquie et s'établirent à Conss tantlnoplc, A Smyrne. à Aïdin, etc. Pour les mission-dOricnl. ils firent un clTort considérable dans la première moitié du xix siècle. I.'Associai ion pour la propagande des bons livres, fondée par eux, répandit, de 1830 à 1850, 115 989 volumes; malheureusement elle fut obligée de se dissoudre, au bout de vingt ans, faute de ressources suffisantes. Les mékhitarislcs de Vienne ont publié plus de 500 ouvrages en arménien ou en turc

Leur maison généralice se trouve toujours à Vienne, ou réside l'abbé-patriarchc. Il y a un collège, des cours de théologie, un splendide musée d'histoire naturelle, une collection numismatique de 15 900 pièces, une bibliothèque de 35 000 volumes et une grande imprimerie qui édile des livres en plus de cinquante langues difTérentcs. En 1891, les mékhitarislcs de Vienne oui commencé la publication, non encore achevée, du catalogue (le leurs manuscrits arméniens Ils font paraître également une revue arménienne fort appréciée, le *Handh Amsorya.* En 191 I. ils possédaient en Turquie : A Constantinople, un lycée, â Smyrne, une école mpérieure ct une paroisse, A Aïdin· une paroisse. Ih n'ont pu conserver qu'une résidence A Constantinople. Les missionnaires qui évangélisaient l'intérieur du pays, à Erzéroum, à Trébizonde, etc., ont dû se retirer. En 1925. trois Pères se sont établis au Plrce pour s'occuper des Arméniens immigrés en Grèce. Quelques mékhitarislcs de Vienne habitent la Gailele; Ils ont un couvent A Lemberg et s'occupent des Arméniens de celte province. La congrégation a diminué depuis quelques années, car le recrutement devient déplus en plus difficile. Au fieu de 35 prêtres et de 15 frères qu'elle avait en 191(1, elle ne compte plus en 1025 que 28 prêtres. I clercs. I convcrs et un novice.

Les mékhitarislcs de Vienne ont fourni un efiort littéraire et scientifique presque aussi grand que leurs confrères de Venise. On trouve chez eux quelques ouvrages de théologie, comme le *De fidei symbolo, quo Arment utuntur,* du P. (’alcrginn. Vienne, 1892, d'autres de liturgie, comme *I.a liturgie des Arméniens* du même. L'étude des sources de l'histoire nationale cl la publication des textes p.Hrislfques ct autres ont occupé des hommes remarquables, comme les PP. Dachian, Daghbachian, Dcr-Poghossian, Kalcmkiarian, Tchakédjlan, etc. Le P. Dachian s'est également fait un nom dans la paléographie arménienne, J.a littérature ct les sciences n'ont pas été non plus négligées. Les PP. Ménécbian, Vardanian, Akinian, Kalcmkiarian ont brillé ou brillent encore dans ce domaine, il est sorti de l'imprimerie de Vienne de nombreux livres classiques arméniens rt des manuels scolaires divers. On peut donc affirmer que, si leurs œuvres sont moins connues que celles de leurs confrères de Venise, les mékhitaristes de Vienne n'ont pas moins contribué, pour une large part, au relèvement de leurs compatriotes et permis à la science occidentale de faire des progrès nouveaux dans la connaissance de l'Orienl ancien ct moderne.

Tchamtchcntan, *Histoire de Γ Armenie* (en arménien) 3 fn-4·, 1781-1784)·, *Compendiose nohzie sulla congrcgazione det monachi Arment Afechitaristi,* Venise, 1818; Neumann, *Versuch clner Gescbichte der armenlschcn Literatur, nach tien Werken d/r Mechttaristen fret bearbritet,* m-16, Leipzig, 1836; P. Minas Nuriklan, *Il servo di Dio Abbate Atechttar, Fondatorr del PP. Mcchlturisti (Padri Arment Btmdictini) di Venezia, dI Vfcna, sua vita et suai tempi.* Home, 1914; *Notice sur le couvent arménien de Saint-Lazare de Venise,* 1921; P. Arsène Gazikian, *Nouvelle bibliographie arménienne* (en arménien), Venise. 1909; Kalemkiarian. I ne *esquisse de Γactivité litlérairt-typoijraphiqitf dt la congrégation méchitarisle à Vienne* (en arménien».

B. Jamx.

MÉLANCHTHON Philippe (1197-1560), ami et associé de Luther dans l'œuvre <lc la Bétonne Comme pour Luther, mais beaucoup plus succinctement, on verra d'abord, I. la vie de Mclanchthon, puis. IL sa philosophie cl sa théologie (col. 505).

L Vie. — Philippe Mélanchlhon naquit à Bretten, petite ville du Bas-Palatinal, maintenant dans le duché de Bade, le 16 février 1497. Le nom de la famille était *Schuwzerd, Terre noire.* Vers 1597, Jean Bcuchlin, le célèbre humaniste, qui était son grand-oncle maternel, grécisa son nom : Μέζαινα χΟὼν : *Tern noire.* A partir de 1531. Mélanchlhon employajta forme adoucie Mélantbon. *Corpus Jlefor·matorum,* t. i, p. cxxxi.

Les parents de Mélanchlhon étaient àl'aise;ils lui firent donner une forte instruction. Bcuchlin s'y employa aussi. Le 16 octobre 1507, l'enfant perdit son père. Les deux années suivantes (1507-1509), il fréquenta l'école de Pforzheim, très renommée à l'époque; dès 1509, le 11 octobre, il fut immatriculé à Luniversilé de Heidelberg, cl. selon l'usage, à la faculté des arts. LA, ct bientôt à Tubingue, Il s'initia A toutes les connaissances de l'époque, il acquit une science particulièrement profonde de la langue grecque. En 1511, il passa son baccalauréat. En 1512. il voulut passer le doctorat; à cause de son ûge on s'y opposa. Il partit pour Tubingue, où. le 17 septembre, il se fil immatriculer. Le 25 janvier 1511. il passait son doctoral; sur onze candidats, il était reçu premier. Dès lors il commença A enseigner. La fameuse querelle autour de Bcuchlin n'elait pas encore éteinte; Mclanchthon y prit parti pour son grand onde, co ù quoi scs propres goûtS l'inclinaient aussi.

En 1518, sur la recommandation de Bcuchlin, on l'appela A Wittenberg, pour y enseigner le grec. Il y arriva le 25 août. Au dire de Spalalin, il eut vile jusqu'à 500 auditeurs, cl plus tard jusqu'à 1500. Rapidement, il se lia avec Luther. Sous son influence, il s'adonna A l'élude de la Bible, et notamment de saint Paul. En 1519, i) assista A la *dispute* de Leipzig entre Jean Eckct Luther; les mois suivants. 11 écrivit contre Jean Eck : *Defensio contra lohannem Ekium, C. H.,*

I. î. col. 108 sq Sous l'impulsion de Luther, il s'adonnait dis lon» de plus en plus à la théologie. Il goûta peu la théologie du w siècle, avec ses subtilités et scs arguties; scs goûts le portèrent plutôt vers l'étude de la Bible ct des Pères. Le 19 septembre 1519. il avait acquis le grade de bachelier en théologie; dès lors il appartint â la faculté de théologie. Mais il ne voulut jamais conquérir le grade de docteur en cette matière. C. /<, t. iv, col. 811. Le 25 novembre 1520, sur le conseil de Luther, il se maria avec Catherine Krapp, tille du maire de Wittenberg. Ainsi Luther rattachait pour toujours à celte ville. Catherine devait mourir en 1557; le ménage eut quatre enfants. Au mois de décembre 1521, Mélanchlhon lit paraître son fameux manuel de théologie, les *Loci communes rerum theologicarum, scu Hypotyposes theologica'.* Ce manuel eut un très grand succès. Pour le contenu, voir ci-après, col. 508 sq.

En 1525, les paysans du Palatinat prirent Mélanchlhon comme arbitre entre leur prince-électeur cl eux. Toul en conseillant au prince la douceur ct la clémence, il fut très dur pour les paysans : · Leur demande d'être affranchis du servage n'a aucune raison valable. Au contraire, brutaux ct indisciplinés comme ils le sont, les Allemands ont déjà trop rtc liberté. Avec leur violence et leur soif de sang, il faudrait les mener beaucoup plus durement encore. » *Wider die Arlikel der Baucrschaft, C.* JL, t. xx,col. 655. G57

En 1528, Mélanchlhon publia *VInstruction pour la idsdedes Églises.* En 1529, il parut à la diète de Spire, et se joignit à ceux qui *protestèrent* contre le recès de cette diète. En 1530, sc tint la fameuse diète d'Augsbourg. Toujours sous le coup de la condamnaii<m portée contre lui à la diète de Worms (1521), Luther ne put y paraître; il s'en tint le plus près qu'il put, dans la forteresse de Cobourg, qui appartenait a l'électeur de Saxe, Ce fut donc Mélanchlhon qui rédigea la fameuse *Confession* d'Augsbourg; le 25 juin, il la lut devant les États. La théorie de la justification par la foi en était l'âme; aussi, sur le fond do cette *Confession,* Luther donna son assentiment. Mais · sur le purgatoire. sur le culte des saints, ct surtout sur l'Antéchrist de pape >, il la trouvait trop peu catégorique Enders, *Lulhers Ürtc/ufcchsel,* t. tx, p. 133; 21 juillet 1530;

Dans la suite des négociations, Mélanchlhon fléchit davantage encore, et tout particulièrement dans une lettre au légat Campcggio (6 juillet 1530). C. /L, I. if, col. 168 sq. (.elle lettre est pleine de formules de soumission; pour les désaccords doctrinaux, ils n'existaient qu'en apparence : *Dogma nullum habemus diversum ab Ecclesia Romana* (!) coi. 170. Les semaines suivantes, il engagea son parti à n'insister que sur deux points : la communion sous les deux espèces.ct le mariage des prêtres. Puis il sc ressaisit ct écrivit 1 *\pologie de la Confession d'Ausgbourg* (1530-1531); il y est plus catégorique que dans la *Confession* elle-même. Il est vrai que, quand il la retoucha ct y milia dernière main, c'était déjà plusieurs mois après la diète.

Tous ceux qui avaient vécu les négociations d'\ugsbourg emportaient de Mélanchlhon la même impression scs hésitations doctrinales étaient peu dignes de l'auteur d'une profession de fol, ct scs habiletés étalent inconciliables avec la loyauté, Dans la *Confession* et *V Apologie de la Confession,* lorsqu'il parle de la justilientiion par la foi, il sc recommande hautement de saint Augustin. C'était un mensonge formel; dès cette époque, Il savait fort bien que saint Augustin n'était pas pour celle théorie (ci-dessus, article Luther, t. tx, col. 1256).

Après la diète d'Augsbourg, il put s'adonner à loisir à scs fondions de professeur. En 1532, il publia son *Commentaire, sur I Ej tire aux Romains;* il y distinguait nettement la justification. sentence extérieure de Dieu sur nous, et la sanctification ou changement intérieur. A celte époque, il reçut des offres réitérées de venir en Pologne, en France cl en Angleterre. Il aurait sans doute accepté de se rendre dans l'un ou l'autre de ces deux derniers pays; mais son électeur s'y opposa.

En 1529, à Marbourg, puis en 1531 à Cassel, il sc rencontra avec les sacramcntaircs Zwingle ct Buccr; il finit par pencher de plus en plus du côté des sacramentaires (ci-après *Relations avec Luther).*

Les années suivantes, en dehors de ses relations avec Luther (ci-après), il y a peu de points saillants à noter dans sa vic. Il songea à la réunion d'un concile avec les catholiques, projet auquel il fut tantôt favorable ct tantôt opposé, ù la tenue de synodes entre protestants, auxquels il était plus favorable que Luther.

Après la mort de Luther (nuit du 17 au 18 février 1516), Mélancht hon resta comme le chef du luthéranisme, mais chef souvent contesté et harcelé. Plusieurs de scs coreligionnaires ne cessèrent de s'élever contre ce qu'ils quali fiaient d'apostasies : concessions aux catholiques ou plutôt au bon sens dans la théorie de la justification; concessions sur des points de culte, etc.

De plus on plus, Mélanchlhon avait incliné vers l'utilité religieuse des œuvres. Dans *VIntérim* d'Augsbourg (1518), révisé par lui à Leipzig, on les déclarait nécessaires au salut. De là, les protestations de Nicolas d'Amsdorf, de Mathias Flaclus Illyricus, de Nicolaus Gallus, Schnepf. Stolz, Aurifabcr et autres.

Dans 1'*Intérim.* Mélanchlhon avait aussi concédé beaucoup de points du culte catholique : l'usage des vases ct des ornements sacrés, des cierges, du latin, le bréviaire cl les jeûnes, les sacrements de la confirmation et de l'cxlrêmp-onclion, celui de la pénitence, quoique non dans le sens câtholique.la messe, mais sans la croyance à la transsubstantiation, le culte des saints el des images. H regardait ces points comme *indifférents : adiaphora.* « La vraie doctrine évangélique , sc disait-il, suffirait à renseigner le peuple sur ce (pie ces rites avaient de fâcheux. Hachis, Gallus cl autres protestèrent vivement contre cette prétendue indiiTerence. En 1552, Mélanchlhon abandonnait *VInterim.* Toutefois, la lutte ne finit vraiment qu'avec la Formule de concorde de 1577 : *Solida declaratio,* art. 10 : chaque Église recevait le droit de se servir de ces rites ct objets selon sa convenance.

En même temps se poursuivait la lutte sacramcntaire. Finalement, là »-ncore, Mélanchlhon essaya de garder une position intermédiaire entre Calvin cl les luthériens, et naturellement ne parvint à contenter personne. Sous des formes diverses, cette lutte, comme les précédentes, sc continua jusqu'à sa mort. Aux disciples de Mélanchthon on donna le nom de *Philippistes.* A l'origine, ce nom leur vint de Flaclus cl autres adversaires, et comportait un sens satirique. Il devint quelque peu synonyme de cryptocalvinistc.

En 1551, il pensa aller au concile de Trente. A celle fin, il écrivit la *Confession saxonne, sotie* de reproduction adoucie de la *Confession d'Augsbcurg.* Il se rendit jusqu à Nuremberg; mais au mois de mars 1552, il était de retour à Wittenberg.

De plus en plus, les infirmités étaient devenues crucifiantes. La mort de sa femme (1557) ct de plusieurs amis avait accru ses tristesses. Souvent, dans ses dernières années, il soupirail après l'union dans son Eglise; il répétait le mot du Sauveur dans saint Jean : Qu'ils soient un comme noüs sommes un. » C'était vouloir la quadrature du cercle. Enfin, le

19 avril 1560, il rendit le dernier soupir. Il fut enseveli a côte de Luther, dans la chapelle du château de Wittenberg.

Trois grands peintres nous ont laissé le portrait de Mélanchlhon : Jean Holbein, dans un petit médaillon maintenant au musée dc Hanovre; Albert 1Mirer, dans une gravure sur bois, de 1526; ct Lucas Cranach, ou plutôt les artistes de son atelier, en plusieurs répliques. Sa physionomie fait quelque peu penser à celle de Benoit Labre. Ce n'est qu'à force d'énergie, de régularité cl de sobriété qu'il put sc maintenir dans s., vie de travail. Il était désintéressé ct fidèle a scs amis. Dans scs écrits ct ses propos, il y a moins de laisser aller que chez Luther.

D'ailleurs, d'autres cotés de son caractère sont beaucoup moins à son éloge. Avant tout, chez cet auteur d'une *Profession de foi* fameuse, l on a à regretter l'instabilitic de la croyance sur des points importants de la doctrine chrétienne, et plus encore le manque de sincérité. A Augsbourg, on sc demandait s'il voulait tromper les catholiques ou abandonner les protestants. De plus en plus, il pencha vers les sacramentaires, mais il s'en cacha avec dissimulation. Pourtant, il supportait fort mal la contradiction, ctfut loin d'etre toujours d'une douceur parfaite: en 1510, par exemple, il poursuivit de sa haine et de ses injures le pauvre et doux visionnaire Gaspard Schwcnkfcld.

En résumé, Mélanchlhon a été un grand humaniste, neurasthénique, jeté malencontreusement sous l'influence de Luther ct dans les luttes de la Réforme.

IL Philosophie et théologie. - - Mélanchlhon a embrassé tout le savoir de son temps. Ge savoir, il semble le posséder sans peine; il le communique d'une manière facile et naturelle.

Mais ce savoir n'a ni grandes envolées, ni vastes horizons : Mélanchlhon ne fait pas penser au delà de ce qu'il sait; c'est un bon vulgarisateur, L'uni *viderem res magnas et necessarias divinitus patefactas esse in nostris Ecclesiis per viros pios ct doctos, duxi materias illas in variis scriptis sparsas colligendas esse ct quodam ordine explicandas, ut facilius percipi a juvenibus possent. Hanc operam ct hoc vehit pensum debere me in hoc scholastico munere, quod gero, Ecclesiic fulicabum. C. R.,* I. XXI, coi. 311 (1535). Vulgarisateur, Mélanchlhon a partagé les illusions de son temps. Il a cru fortement à l'astrologie. En 1558, il répugnait fort à accompagner son électeur en Danemark : dans ks étoiles, il avait lu qu'il ferait naufrage. Filialement le voyage n'eut pas lieu. Comme Luther, il croyait fermement à la fin très prochaine du monde.

Mélanchlhon a été « le Précepteur de l'Allemagne, *Practplor Gernianiæ* ». Précepteur par les nombreuses universités qu'il a réformées on fondées ; Wittenberg, Tubinguc, Leipzig. Bostock, Heidelberg, Francfort-sur-l'Odcr, Marbourg, Kœnigsberg, léna Précepteur parses manuels el ses methodes, par les Idées qu'il a vulgarisées; dans les humanités, en philosophie ct en théologie, son influence domine toute la période de l'orthodoxie. Dans les humanités: en Saxe, par exemple, sa *Grammaire latine* a été en usage jusqu'en 1731. En philosophie: dans le monde luthérien allemand, ses manuels de philosophie ont prévalu jusqu'à Leibniz et à Wolf. En théologie: il a codifié et assagi la doctrine de Lut hcr; cette codification a duré jusqu'au piétisme el au delà (1550 à 1700). Dans ce multiple enseignement, ce n'est pas à la spéculation qu'il vise, c'est à la pratique; c'est là la caracléristisque, caractéristique assez terne, que lui reconnaissent tous scs biographes.

Contrairement à Luther, Mélanchthon écrit mieux tn latin, cl mcinc en grec, qu'en allemand, t ne difficulté dc parole, une santé fragile lui interdisaient les grands éclats d'une élocpience dc tribun.

Dans ce dictionnaire de théologie, nous nous arrêterons aux cinq points suivants : L La philosophie de Mélanchlhon ; 2. Ses idées sur la justification; 3. Scs idées sur l'ftglise cl le pouvoir temporel; L Ses relations avec Luther; 5. Scs relations avec les catholiques.

1· *Philosophie.* - L'initiation de Mélanchlhon à la philosophie sc fit d'après les deux courants de la philosophie scolastique; à Heidelberg, d'après la *via antiqua,* autrement dit le réalisme thomiste; Λ Tubinguc, d'après la *via moderna,* autrement dit le nominalisme. Un moment, à Wittenberg, il suit Luther, il plaisante sur Aristote ct la philosophie en général. (1518-1522). *Didyrni Faventim oratio,* février 1521, *G. R.,* 1.1, col. 301 sq.; *Advenus theologorum Parisinorum decretum pro Luthero apologia,* juin 1521, C. *R.,* t. I, col. 100 sq. Mais bientôt il se reprend; le 20 décembre 1524, il écrivait à Spalatin : *Sed heus tu homo theologus philosophari coepisti! nescis hoc tempore quantum cum philosophia theologis bellum sit? Ego summo labore curaque eam tueor; non aliter atque aras nostras ac focos solemus. C. R.,* t. r, coi. 695.

Aux environs de 1530, il commença à écrire ses manuels de philosophie; en 1528, les *Dialectices libri IV,* qui eurent rapidement huit éditions, etc. Dans ces ouvrages, il est aristotélicien. D'Aristote il a gardé le goût de l'obsenation, de la constatation des faits; volontiers, il étudie la nature physique. Du reste, d'une manière générale, il goûtait les vuel modérées ct la logique d Aristote. C. *R.,* t xi, col. 282 (153G); col. 123 (1538). D'Aristote, néanmoins, il élimine toute la métaphysique; il a vu Aristote au travers de Cicéron ct de scs traités pratiques de religion ct de morale, le *De Fato,* le *De natura Deorum,* le *Dc officiis.*

Comme la doctrine catholique, Mélanchlhon est pour Punite du savoir humain. Aujourd'hui, il y a une tendance à disjoindre et même à opposer trois ordres dc vérité : la vérité philosophique, fondée sur la raison, la vérité religieuse, que l'on nomme plutôt vérité théologique, el que l'on fonde sur la tradition, en lin la vérité mystique, fondée sur l'expérience intime. Celte disjonction remonte aux nominalistes; à la lin du xm* siècle. Duns Scot en pose les prémisses. ct. dans la première moitié du xiv*. Guillaume d Occam, l'a fait explicitement enseigner. Luther, son disciple, l'a encore accentuée; d'une manière fougueuse. il a oppose la raison à la foi. De celle théorie, les protestants modernes ont tiré des conséquences extremes; ils ont particulièrement excelle à dissocier la doctrine contenue dans la Bible, el les données dc l'expérience religieuse personnelle. Aristotélicien, Mélancht hon ne tombe pas dans cette dissociation. Dans la recherche de la vérité, toutes les sciences devaient s'unir, ct finalement contribuer à former < l'honnéle homme » et le chrétien

2· *La justification.* - Penchant vers Aristote, Mélanchthon était plus que Luther porté à s'intéresser à l'intelligence. C'est ce qui se manifeste dans son concept dc la foi.

Là aussi sans doute, il marche à la suite dc Luther; il conçoit la foi comme une confiance : *fiducia miseri·cardia* divinir. Loci communes,* cd. dc 1521, c. *Dc justificatione et fide; —* A> *quis suspicetur tantum notitiam esse addemus amplius ; est velle el accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum ct justificationis. Apo toyia Confessionis Augustiuur,* K. 69. Toutefois, c'est avant tout l'élément intellectuel que Melanchlhcn voit dans la foi ; *Fides est assentiri universo verbo Dei, nobis trudito, atque ita ct promissioni grui1er; el est fiducia acquiescens in Deo propter mediatorem. C. R.,* t. xxiii, coi. 155 ; *Explicatio Symboli Niccni,* edit, dc 1561. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres,

il fixa la théologie de l'orthodoxie luthérienne (1550-17ПМ).

Humaniste, Mélanchthon devait être porté à croire à la bonté native de l'homme. De fait, il prise beaucoup la morale d'Aristote, celle des stoïciens et plus encore celle de Cicéron. Entre ces morales antiques el la momie chrétienne il nc devait pas percevoir de différence appréciable. La grande supériorité de la morale chrétienne, le précepte de tendre vers Dieu par l'amour, n'avait sans doute pas fixé son attention; pour lui, l'avantage du christianisme, c'était la rémission des pêches *Apologia,* B. 62. Aussi, entre l'homme déchu cl le chrétien, il nc sera pas porté comme Luther à voir un abîme. *Epitome philosophia' moralis,* P* édit., 1538, C. JL. t. xvï, col. 21 sq.; 2· édit., 1550, sous le titre *Ethlcxe doctrinæ elementa, C. H.,* l. xvi.col. 165 sq.

A la suite de Luther, il enseigna d'abord une sombre prédestination ct la négation absolue de la liberté humaine; c'est la doctrine de la première édition des *Lieux communs de théologie : Quando quidem omnia, qu,r eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem coemunt, nulla est voluntatis nostra libertas.* Cap. *De hominis viribus adeoque de libero arbitrio.* Peu à peu. il adoucit celle théorie sauvage. En 1527, dans son *Instruction pour la visite des Églises,* Dieu n'est déjà plus l'auteur du péché, ct l'homme reçoit une certaine liberté, pour ce qui touche à ' la justice civile ·. *C il.,* t. xxvi, col. 27; éd. de 1528, en allemand, l'édition définitive, C. /L,t. xxvi,col.78. Dans lu seconde édition des *Lieux communs,* en 1535, la liberté humaine est encore plus affirmée. Sans doute, deux ans après, il signe les *Articles de Schmalkaldc* comme « pieux ct chrétiens »; or, dans ces articles, Luther niait la liberté Mais, dans scs écrits personnels, il sc ressaisissait; en 1S18. dans une nouvelle édition de ses *Lieux communs,* il en venait à accepter pour la liberté une définition peut-être semi-pélagienne : *lacullas applicandi se ad gratiam.* C. iv, *De humanis viribus seu de libero arbitrio;* ci-dessus, article LvTiii.n, col. 1290. Sur ce point capital, ce sera la dernière expression de su pensée.

Libre, l'homme devait avoir une part à sa justification. De fait, dans la seconde édition des *Lieux communs* (1535), Mélanchthon énonce trois causes de la justification : *Verbum, Spiritus sanctus et voluntas, non sane otiosa, sed repugnans infirmitati sua·,* cap. *De humanis viribus...* Dès lors, il nc séparera jamais les bonnes œuvres de notre justification; en 1536, par exemple, dans un *Commentaire sur l'évangile selon suint Jean,* il dit qu'elles sont une condition nécessaire de celle justification. De là le nom de *Synergisme* que l'on donnera à sa théorie de la justification. Ce point d'arrivée est aux antipodes de celui de Luther.

Dans ses Locf *communes* de 1535, son discours *De Philosophia,* de 1536, son *Epitome philosophia moralis,* de 1537. il étudie les rapports de la philosophie et de la théologie. La philosophie est l'interprète de la Lui, la théologie, l'interprète de l'Evangile. Luther se plaisait à opposer la Loi et l'Évangilc; pour Mélanchthon, au contraire, la Loi prépare la vole à ГEvangile. C. JL, t. xxm. vol. 8 sq. (1552). La loi, *lumen nutum,* nous conduit jusqu'à la connaissance de Dieu. Pour ce qui est de la religion el de la morale, le péché a troublé et affaibli les forces naturelles. C'est pourquoi la révélation a dû de nouveau rotmulgutr la Loi, nul animent par le Décalogue. La révélation n'est pas seulement une nouvelle promulgation de la Loi, elle en est le complément et le couronnement. C. JL, t. xm, col. 651 (1517), etc. Aussi la philosophie est-elle inférieure â la théologie cl doit-elle lui être soumise. Comme on le voit, c'est a peu près la doctrine traditionnelle catholique.

A l'opposé de Luther, Mélanchthon a condensé scs idées théologiques dans un manuel didactique. *C. IL,* l. xxi; Phll-Kolde, *Loci communes,* 3· édit., 1900. Ce manuel a eu trois éditions principales : en 1521, en 1535 cl en 1512. En 1521, il Гintitula ; *Loci communes rerum theologicarum, seu hypolyposes theologica'.* En 1535, il l'appela simplement·: *Loci communes theologici;* c'est le litre que l'ouvrage garda jusqu'à la fin. Pour l'ordonnace des matières, Mélanchthon suit à peu près les *Sentences* de Pierre Lombard. Mais les diverses éditions subirent des remaniements importants; comme on vient de le voir, elles nous donnent notamment un résumé de l'évolution des idées de l'auteur sur le libre arbitre et futilité des œuvres. En 1521, sur ces deux points, comme du reste sur tous les autres, il enseigne intégralement la doctrine de Luther. *Invictus libellas,* écrira Luther en 1525, *non solum immortuiitate, sed et canone ecclesiastico dignus. De servo arbitrio,* éd. de Weimar, t. xviu, 1908, p. 601. En 1535, il adoucit sa négation de la liberté, ct commence a enseigner ce que plus lard on nommera le *Synergisme.* En 1518, dans une addition de l'édition de 1512, il en vient à declarer acceptable une définition inspirée d'Érasme ct qui tend au semi-pélagianisme (col. 507).

3· *L*Église, en face de la Iliblc, des inspirations privées ct du pouvoir temporel.* —A l'origine, Mélanchthon, lui aussi, fut pour l'Église invisible. C'est encore ce concept qu'en 1535 il donne dans la seconde édition des *Loci communes : Ecclesia proprie et principallkr signi/lcat congregationem justorum, gui vere credunt Christp et sancti/icantur spiritu Christi,* cap. *De Ecclesia.* 11 ne rejeta jamais complètement celte doctrine. Mais peu à peu, ct beaucoup plus encore que Luther, il pencha vers une Église visible : *Ecclesia visibilis est artus amplectendum Evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in guo Deus per ministerium Evangetii est efficax et multos ad vitam ivlernam regenerat. C. K.,* t. xxi, coi. 826 (1515). On sent du reste aussitôt la faiblesse de celte définition; qu'est-cc que le vrai « Évangile ; el quel est le bon usage des sacrements·? Cet Évangile cl cet usage varieront avec chaque protestant; autant dire que chaque protestant constituera son Église.

Dans l'Église de Mélanchthon, comme dans celle de Luther, tous les vrais chrétiens sont prêtres. C. JL, t. xm, col. 1158 (1553-1555). Dans celte communauté, il est vrai, il faut une organisation; l'on gardera donc les formes de l'administration catholique, el jusqu'à l épiscopat, *C. IL,* l. iv. col. 627 (9 nov. 1511); t. ix, col. 937 (!·' oct. 1559). Mais celte hiérarchie nc vient pas de l'institution de Jésus-Christ ; elle sort uniquement des besoins de la communauté, et c'est de la communauté qu'elle reçoit scs pouvoirs religieux.

En effet, Mélanchthon, comme Luther, s'en tint toujours au rejet d'une autorité doctrinale dans l'Église. Pour nous transmettre ct nous expliquer la révélation. Dieu ct Jésus-Christ ont pris trois canaux : la Bible, la Tradition avec l'Église, les illuminations privées. Avec Luther, Mélanchthon accepte la Biblect les illuminations privées, il rejette la Tradition cl l'Égiise. C'est ce que déjà il disait dans ses thèses pour le baccalauréat en théologie : *Quod catholicum, pnrter articulos, guos Scriptura probat. non sit necesse alios credere. Deinde, conciliorum uuctorit dem Scripturae aut tantale rmci. (.. H.,* t. i, coi. 138; Plilt-Kolde, *Lcci,* 3- édit., 1900, p. 251 (19 sepi. 1519). C'est ce qu'il ne cessa de dire dans la suile, par exemple, dans les *Loci communes,* 2· et 3· édit., cap. *De Ecclesia, De Libertate Christiana,* etc., cl dans le *De Ecclesia et auctoritate verbi Dei, (L H.,* t. xxm, col. 595 sq. (1539)

En conséquence,Mélanchthon attachait une importance singulière à la connaissance de la Bible. Il aida

Luther dans sa traduction, ct il sc réjouissait grande· mrnt de ce travail. C. /L, I. xi, col. 710. 720 (15-16)· On comprend aussi qu'il ait été le père de la théologie historique cl de l'histoire «les dogmes; il aimait à considérer les dogmes moins dans leur côh révélé que duu les dllïércnles manières dont l'intelligence humaine les avait saisis.

Comme l'Église de Luther, celle de Mclanchthon est sous la dépendance de l'Etat; le prince est *custos non idiun secundo- tabula? sed eliam prima:. C. IL.* t. xxi, col. 553 (1535); de menu·. I xvi, col. 91 (153$). *Princeps est custos utriusque tabula: legis* : cette formule demeurera célèbre dans le luthéranisme; le prince peut cl doit s'occuper, non seulement des sept derniers commandements, qui regardent nos relations ivccnossemblables, mais aussi des trois premiers, qui regardent nos relations avec Dieu. En 1539 apparaîtront les consistoires ; à côté d'ecclesiastiques, ils compteront des laïques. Les *meilleurs* des laïques auront même à décider de la doctrine. C. /L, t. iv, col. 518, *Ik abusibus Ecclesiarum emendandis* (1511). Dès lors, que peut signifier l'article 28 de la Confession d'Angsbourg : Non *commiscenda: sunt potestates ecclesiastica d chilis,* It. 38, Müllcj-Koldc, *Dir symbolhchen Btehee.* 11* édit., 1912. p. 63. En pratique, ce sera une belle formule livresque.

4· *Mâànchth* m *et Luther.* - I >éjà, dans les pages qui précèdent, il a souvent été question de Luther; il est impossible d'écrire une page sur Mélanchthon sans (pie le souvenir de Luther apparaisse. Toutefois, il est utile de presenter un resumé de leurs relations.

Chez Mélanchthon, ces relations allèrent de l'enthousiasme à une sombre résignation. Le 17 avril 1520. il écrivait : » J'aimerais mieux mourir que de me séparer d'un tel homme. » C. /?., 1.1, col. 160. El vers la lin de la même aimée : · Martin est plus admirable que je nc le saurais dire. » C. /L, t. 1. col. 261. De son coté, Luther estimait Mclanehlon « un homme admirable, ou plutôt un être à peine retenu dans les liens de l'humanité ·. IL L. Enders. *Luther's Hrie/ioechsel.* I.îfp. 322(1l déc. 1518). Dans les premières années de son séjour a Wittenberg, Mélanchthon se tint donc étroitement aux côtés (le Luther et dans sa dépendance. Ainsi, c'étaient deux jeunes gens qui dirigeaient la Réforme allemande; en 1520, Luther avait trente-sept ans, el Mélanchthon, vingt-trois.

.Mais peu à peu les divergences apparurent. D'abord, une différence de nature. Pendant le séjour de Luther à la Warlbourg (mai 1321-mars 1522), Mélanchthon commença à montrer sa tendance à l'indécision ct à l'anxiété. Puis, vers 1523 1521, des divergences de pensées ct d'inclination.

En 1525, Mélanchthon regrette vivement le mariage de Luther. « C'est un homme très léger, écrit-il alors a Camerarius; avec une grande habileté, les religieuses [qu'il a fuit sortir de leur couvent] l'ont entoure de lçurs filets, ct elles l'y ont fait tomber. (16 juin 1525). Dans Déni Ile-Paquier, *Luther et le Luthéranisme,* 191 L I n, p. 119. La même année, dans la lutte entre Érasme et Luther sur le libre arbitre» Mélanchthon resta plutôt spectateur, il était déjà moins porte vers le serf arbitre, dont Lut lier avait surtout trouve la preuve dans scs violentes impulsions intimes.

De plus en plus, comme on l'a vu, Mélanchthon pencha vers le *Synergisme,* c'est-à-dire vers la collaboration de l'homme avec Dieu dans Pieuvre du salut (col. 507). A coté du libre arbitre ct do l'utilité des (tuvres pour le salut, un autre point devait peut-être veparer davantage encore Luther cl Mélanchthon : ('H la question de la présence réelle de Jésus-Christ tie Sacrement .autrement dit dans l'eucharistie. Avec des restrictions, Luther était pour la présence réelle; Zwingle la niait, el son opinion rappelait à Luther le nom abhorré de Carlstadt, qui avait soutenu la mime négation. En 1529, luthériens ct sacramentaires, Luther, Mélanchthon, Zwingle, (Ecoîampade, Bucer sc rencontrèrent â Marbourg (1-1 octobre). I)ans ce premier colloque, Mclancht hon se tint complètement du côté de Luther. Mats, peu après la diète d'Augsbourg, des raisons politiques ct doctrinales le lirent changer d'avis, et sc ranger plutôt du côté des sacramentaires. C'est en ce sens qu'il inclina a Cassel, en 1531, dans son colloque avec Bucer; en 1536, dans les discussions qui précédèrent la Concorde de Wittenberg. C. /?., t. m, col. 75 sq. En 1537, de nombreuses lettres à Cam rarius, à Veit Diet ich et autres sont remplies de plaintes cl de tristes pressentiments. A ce moment, c'était à la fois sur les œuvres et sur la Cène que portail le désaccord. En 15(1, â propos de la Cène el de son contenu, Luther en vint à exprimer hautement son mécontentement, et Mélanchthon à sc demander s'il n'allait pas être obligé de quilter Wittenberg : *Hic quamdiu esse possum ignoro. C. IL,* I. v, col. 178 (8 sept. 1511).

Dam le même sens en lin, nous avons la terrible lettre à Carlowftz, du 28 avril 1518. Wittenberg el son université élaicnl tombées sous la domination de Maurice de Saxe, alors allié de l'empereur. Dans cette situation si nouvelle, comment Mélanchthon pourrait-il continuer d'enseigner? Oh! répond mélancoliquement le professeur, je saurai garder le silence; ce ne rnc sera pas diflicile : *Tuli etiam antea servitutem pane deformem, cum sarpe Lutherus magis sua natunc. in qua* φιλονειχία *erat non exigua. quam vel persomr siur vel utilitati communi serviret. C. IL,* I. v,coL880. fl y axait plus de deux ans que Luther étail mort; dans le cœur de Mélanchthon quel souvenir alïrcuxî El que l'on se souvienne que nous avons devant nous un lettré discret, pour qui un mol à l'emporte-pièce est un coup d'Etat :

En apparence, toutefois, l'accord avait subsisté, s'uninnaul dans des circonstances importantes cl dans les écrits publics. En 1539. Mélanchthon s'unit à Luther pour permettre à Philippe, landgrave de Hesse, d'avoir deux femmes légitimes À la fois; à Holhcnbourg, le I mars 1510, il assista même à la cérémonie du second mariage. Quelques mois après, l'afTairv s'ébruita. Alors, mais fait digne de remarque, alois seulement Mélanchthon tomba malade; à lui aussi, comme à Luther (Li t u l h, I. ix. col. 1178). l'autorisation elle-même avait donc laissé la conscience fort tranquille.

En 1515. Luther écrivait une préface pour la collection de scs œuvres latines; il y célèbre encore les *Lieux communs* de Mélanchthon, quelques changements qu'ils eussent subis. *Opéra talinawii argumenti.* 1853.1.1, p. 15. De son côté, le 19 février, le Icndcmaii' de la mort de Luther, Mélanchthon disait à scs élèves *Obiit auriga et currus Israel, qui rexit Ecclesiam in hac ultima senecta mundi. C.* /L, I. vi. coi. 59. Quelques jours apres (22 février), il prononçait son oraison funèbre. C. *IL,* I. xi. col. 726-73 L O discours, il est vrai, est sans grande chaleur; mais en Un les confidences privées avaient beau être am?res; de part ct d'autre les éloges publics avaient persisté. En outre, quelques mois après la mort de Luther, en tête du t. n «le ses œuvro latines, Mélanchthon publiait la biographie du Réformateur.

D'ailleurs, le désaccord avait-il été total et prt· fond? Il avait peul-itrc attaqué les nerfs ct la sensibilité plus «pie l'intelligence el le coeur. Si Mélanchthon riait resté à Wittenberg, à côte de Luther, était-ce uniquement à cause dis liens de famille, d'une certaine accoutumance, cl de la crainte de l'inconnu? Au contraire, les panégyristes ajoutent ; < Mélanchthon était dominé, fasciné par Luther. Sous dus dissent!·

menh de surface demeurait une attache profonde au grand Réformateur. › Il sc peut ; dans cette impossibility de s'échapper, il y avait peut-être je ne sais quel ascendant exercé par le tribun sur l'intellectuel sans flamine, je ne sais quelle fascination physique s'imposant a la fatigue du neurasthénique. lit sans dente aussi Luther eut-il toujours un reste d'attache pour l'ami des jours de lutte; jamais en public il ne s'échappa contre Mélanchthon à des attaques violentes comme il en dirigea contre Carlstadt, Münzer, Érasme, ct tant d'autres.

Pour Luther. Mélanchthon avait été l'ami des premiers jours; plus lard, il n'avait jamais brisé avec lui; cc sont scs lettres qui contiennent scs plaintes, et dans l'ensemble sa correspondance resta ignorée des contemporains. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'après le mort de Luther, il ait été considéré comme le successeur du Réformateur ct comme le chef de la Réforme allemande.

On comprend que Luthcr ct Mélanchthon ne se soient pas séparés : ils se complet aient merveilleusement l'un l'autre. Les *Lieux communs* el *lu Confession (CAugsbourg* sont le complément de *VAppel ù la Noblesse allemande* ct du rejet de la bulle *Exurge.* En 1529, Luther exprimait heureusement la tâche de Mélanchthon ù côté de la sienne : Je suis né pour lutter cl tenir la campagne contre les bandes ct les démons; c'est pourquoi mes ouvrages souillent la tempête ct la guerre. Je dois déraciner les arbres avec leurs troncs, tailler les haies avec leurs épines, et combler les marcs stagnantes. Je suis le rude bûcheron qui doit frayer cl tracer la roule en pleine forêt. Alors maître Philippe s'avance discrètement cl sans bruit; il se livre au plaisir de bâtir cl de planter, de semer et d'arroser; Il fait valoir ainsi les dons heureux que Dieu lui a départis. Éd. de Weimar, t. xxx /», p. 68-69. Luther est le torrent descendant des montagnes. Mélanchthon. le ruisseau serpentant dans la plaine

5· *Mélanchthon et l'Église catholique.* — Souvent les catholiques ont cherché â ramener Mélanchthon à l'Églisc.

En 1521. Mélanchthon était à Bretten, chez sa mère; le légat Campcggio, qui était alors a Stuttgart, lui envoya son secrétaire, Frédéric Nausea. Cette tentative n'eut aucun succès. En 1528, Jean Faber, prédicateur du roi des Romains Ferdinand, lui offrait une place a la cour impériale, s'il voulait abandonner la Béfonne. En 1530, à la diète d'Augsbourg, Mclanchlhon lit lui même a Campcggio des avances étranges, qui mettent sa bonne foi en fâcheuse posture (ci-dessus. col. 503). De 1530 ù 1537, André Éridus, humaniste, ami d'Érasme ct évêque en Pologne, l'invita plusieurs fols a venir auprès de lui.cl à abandonner Luther. En sain Jean Cochlæus, le seul catholique que Mélanchthon ne put tromper, m ttalt-il Éricius en garde contre le caractère fuyant de son correspondant. Mélanchthon ne Ül jamais de réponse nettement négative. La correspondance ne sc termina qu'avec la mort d'Éricius. Ces mêmes années-là (1531-1539), Campcggio, Méandre, Vergcrio, Bracclto multiplièrent des démarches du même genre. Avec tous, Mélanchthon avait des mots polis et onctueux. pour berner un dignitaire ecclésiastique, il n'en faut souvent pas davantage.

En France, depuis sa mort, on a assez fréquemment opposé sa modération aux violences de Luther. Bossuet avait tracé la voie dans son *Histoire des variations,* l. V.

Sous cette modération ct ces tractations avec les catholiques, que se cachait-il ? Sans doute, le regret de la scission, peut-être du remords. En mourant, le père de Mélanchthon avait conjuré les siens de ne jamais sc séparer de l'Églisc ·. Neuf Jours avant sa mort. Mélanchthon rappelait celle parole à son entourage. *Protest. Rcalenci/clopadic,* 3· édit., 1903, art. .WA *lanchthon,* p. 531.

On connaît aussi le langage qu'il aurait tenu a sa mère. Sur ce point il y a deux versions. L'une est de Floriinond de Hæniond, *//histoire de la naissance, progrès et décadence de. Γhérésie de cc siècle,* l. 11, c. IX, Bouen. 1629, p. 186. 187. Mélanchthon était sur son lit de mort; sa mère lui avait demandé quelle était la meilleure religion, celle des ancêtres ou la nouvelle. Mélanchthon avait répondu : *Une plausibilior, Illa securior;* · la nouvelle doctrine est la plus plausible, mais l'autre est la plus sûre. » Celle version est évidemment à rejeter. La mère de Mélanchthon mourut longtemps avant son lils, en 1529; ct Floriinond de Bæinond est un historien sans critique. L'autre version est plus plausible; elle se rapporterait a l'un des deux voyages de Mélanchthon à Bretton, en 1521 ou mieux en 1529. Au printemps de 1529, Mélanchthon alla de Spire, où se tenait la dicte, â Bretten, sa ville natale, où vivait sa mère. Sa mère lui aurait témoigné son trouble : au milieu de toutes ces discussions, à quoi s'en tenir? Mélanchthon lui aurait répondu « de continuer â croire cl â prier, comme elle avait fait jusque-là, sans se laisser troubler par toutes ces discussions ct ccs conflits. » Melchior Adam, *Vita theologorum,* 1620, p. 333, dans Grisar. *Luther,* l. ni, p. 228.

Mais chez Mélanchthon la modération venait d'une nature faible et timide, d'une santé épuisée qui devait s'interdire les grands éclats; à quoi s'ajoutaient souvent des préoccupations d'habileté politique. Pour scs réminiscences catholiques, elles n'allaient pas au delà d'émotions littéraires. Dans le fond, il réprouva toujours le coté superstitieux › du culte catholique, ct le coté ‹ tyrannique › de sa hiérarchie.

Aussi a-t-on pu dire avec beaucoup de raison qu'avec ses faux-fuyants ct sa douceur apparente, Mélanchthon était plus dangereux que Luther. Grisar, *Luther,* !. n, p. 268.

Vraisemblablement, la tendance de Mélanchljion aux positions intermédiaires cachait une certaine indifférence à l'égard du dogme : à quoi bon tant de luttes sur des rites, ou même sur des points de doctrine! Plus loin, plus profondément, il y a l'union intime de l'âme avec Dieu : c'est le seul point essentiel: *Avide exspecto illam lucem, in qua Deus erit omnia in omnibus, et procul aberunt sophistica cl sycoplianlica, C. R.,* t. IX, col. 898 (A Buchholzcr, 10 août 1559).

(.'est là, semble-t-il, la tendance qui permet le mieux de comprendre la raison des sinuosités de Mélanchthon; dans ln théologie, cct humaniste fut toujours quelque peu dépaysé. C'est aussi celte tendance (pii fait le mieux saisir la raison de son opposition profonde à l'Églisc catholique. L'Eglise catholique ne goûte pas celle altitude dégagée à l'endroit des dogmes; c'est pourquoi, malgré des apparences contraires, Mclaneht lion a toujours été aussi éloigné que Luther d'un retour au catholicisme.

Pourtant Mélanchthon voulait l'unité de la doctrine, cl pour maintenir celle unité, il entendait établir des moyens pratiques : profession de fol et surveillance doctrinale. Gomment ccs institutions s'allient-elles avec l'indilTércnce doctrinale qui serait sa tendance profonde? La Rochefoucauld répondra : ▮ L'imagina lion ne saurait inventer tant de diverses contrariétés qu'il y en a naturellement dans le cœur de chaque personne Par la demande profonde du sentinant religieux, par son éducation catholique. Mélanchthon sent la nécessité d'une doctrine; par le besoin de garder un lien d'union entre les protestants, H en arrive a l'inditïércnce à l'endroit des dogmes, à la religion du sentiment. El. elles aussi, ses tendance I propres le conduisaient dans la même direction; clics

l'amenalenl Λ comprendre la religion sous la forme d'une vague union myst que avec le divin.

î. Œvvfu.s ni. Mi l anchthon. — Édition* Incomplètes : Bik. 1MI; Wittenberg, 1502-1651; K. Brrlschneider et BmdttiJ, dans le Corpus *Reformatorum* (C. /t], t. ı·χχvnı , Leipzig. 1831-1800, publication incomplète ct défectueuse; soir d-apris *Supplementa...* 1910...; IL Bindsdl, PΛ. Afe· *lmchlhonls fpislotw, judicia, consilia,* etc.. Halle, 1871; K. et W. Krafft, *Bricfc und Dokumente uns der /.cit drr Htformation,* Elberfeld, 1875; K. Hartfelder, *Melanchthoninna yicdagogica,* Leipzig. 1892. Dans le volume Juj <fer *Schult Mélanchthon,* 1897, .L Hniislriter a parlé des *Dis*· pale de Mélanchthon, de 1516 Λ 1560. G. Plitt et Th. Kolde, *Dit Lnct communes Ph. Mt lanchthons, in Hirer Vrgestall,* 3* édit., Leipzig, 1900; J. Muller ct 'I li. Kolde, *Die symbo*· *hsrhen Bûcherder evangeUsch-luthcrischen Kirchc,* 1 Dédit., Gütcnlob, 1912. Nombreuses autres pièces, publiées çà ct 11, notamment dans les deux revues *Thcologische Studien und Knttken,* et *Zeitschrift fur Kirchengeschichte.* Il Inut signaler notamment P. A. Kirsch, *Melandithon's Brief un Camera*· *rius üh<r Luther's Heirath. nom 16 Iuni 1S25,* Mayence, 1000. Iris bonne blbllogiaphlc dans K. Hortfcldcr, *Phil. Mélanchthon als Prmccplor Germanltr,* 1899, p. 567 sq.

En 1897, A l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Mélanchthon. on n décidé la publication do *Suppléments* A l'édition du *Corpus Ref.* (CL *Thtologischc Stu*· *ditn und Kritiken,* 1897, p. 816.) En 1910 n commencé la publication de ces suppléments : *Supplementa Melanch*· *lhontana,* Leipzig; il en n paru 4 volumes; le dernier est intitulé: *Bricftrechsel, 1110-1.52s,* 1926. Ces supplémenta menacent d'être très volumineux; ils comprendront vraisemblablement six sections.

Depuis 1910, en dchois de ccs *Suppléments,* quelques autres documents ont été publiés : Wrampclmever, L'n· *gedruckte Schriflen Philipp Mclanchthons (Billage zur Jahrtsberlchl des kôniglicl.cn Gymnasiums zu Klausthaï,* 1910,1911 ; (morceaux littéraires de peu d'importance).

IL Travaux. — Les travaux catholiques sont précédés d'un astérisque. — Jo. Camerarius, *De Philippi Melon*· *chthonis ortu, totius uitn* curriculo cl morte,* Leipzig, 1566; autre édition avec *Index,* Iλı Haye, 1655 (première biographie).—·!. Dœllinger, *Die Reformation,* t.i, Kntisbonnc, 1816, p. 349-108; trad. Perrot, I. i. Paris. ISIS. p. 310-391. —G. Ellingcr, *Philipp Mélanchthon,* Berlin, 1902. — K. Hartlelder, *Ph. Mélanchthon als Prceccptor Germanite,* Berlin, 1889 (t. vit des *Monumenta Germanite pivdagogica).* —IL Rœmcr, *Die EnMcklung des Glaubcnsbegrif/s bei Mélanchthon,* Dissertation. Bonn, 1901. — G. Kawrrau, *Die Vcrsuche Mrlanchthon zur kathnlischen Kirche zurûck*· *zujührtn,* Halle. 1902. — C. F. Fischer. *Mclanchthons Mrt von drr Bckehrung,* Tublngue, 1905. — Fr. Loots, *Ixilfaden zur Dogmengeschlchtc,* 4· éd., Halle, 1906. — B. SoelHTg, *Lehrbuch der Dagmcngcschiihtc,* t. iv, Ir· et 2 parties, Leipzig, 1917-1920, surtout 2* partie, p. 420 sq. —•11. Grisar, *Luther,* I,r-2 éd.» Friboiirg-cn-Brisgnu. 1911-1912, 3· éd., 1921-1925; les suppléments seuls dînèrent: t. i ct n. supplément de 18 p., t. m, suppléa ont de 15 p. Sur Mélanchthon, surtout t. n, p. 265-315; t tn, p. 211-230, — G. Woll, *Quellenkunde der dcutschen Rtjormationsgeschichte,* 3 vol., 1915-192.3 (très soigné). — 1*. Peters, *Geschichte der arlstotcllschcn Philosophie in pro*· *tfstantischtni Deutschland,* 1921. p. 19-108.

.1. Paquieh.

MELCHIADE, pape, voir Mil t iade.

MELCHISÉDÉCIENS. secte d'hérét iques dealte par saint Êpiphane, *Hures.,* i.v, qui leur attribue toutes sortes d'opinions étranges sur la personne de Mekhisédcch.

L Les mi l ciusi déciens d'apiiî.s saint Êpiphane – C'est A saint Êpiphane que nous devons le premier emploi du nom de mclchisédéclcns, attribué à une secte déterminée, et l'héréslologue prétend que les hérétiques en question sc désignent eux-mêmes dr la sorte, *Hures.,* i.v, 1.5. édit. I loll. t. IL p. 324, Leipzig. 1919. Il leur consacre une notice assez. longue ct assez, embrouillée.

Dès le début, il nous met en présence d'hérétiques qui sc rattachent à Théodotc le Corroycur, et qu! regardent Mekhisédcch comme une grande puissance; ils le font vivre en des lieux ineffables, ct déclarent, d'après le ps. αχ. qu'il est supérieur au Christ. Ils ajoutent, scion l'Êpltrc aux Hébreux, qu'il est sans père, ni mère, ni généalogie. *Htrres., t.v, 1.* Êpiphane ajoute qu'il connaît certains érudits qui savent les noms des parents de Mekhisédcch : son père, disent-ils, s'appelait I léraclas et sa mère Astarth ou Astorianc, *ibid.,* 2, p. 325. Ccs érudits doivent avoir emprunté leurs renseignements A des traditions juives. L'hérésiologue ne nous dit pas s'ils faisaient partie de la secte.

Après une assez longue digression sur Salem, la ville de Mekhisédcch, la notice continue en rappelant une série d'opinions plus ou moins étranges au sujet du personnage : Hiéracas enseigne que Mekhisédcch est l'Esprit-Saint, *ibid.,* 5, p. 330; les Samaritains prétendent qu'il n'est autre que Scm, ills de Noé, *ibid.,* 6, p. 331 ; des juifs soutiennent qu'il était un homme Juste ct bon, dont les Livres saints ne donnent pas la généalogie, parce qu'il était k ills d'une prostituée, *ibid., 7,* p. 333; certains, dans l'Églisc catholique, pensent que Mekhisédcch était en nature le Fils de Dieu, qui apparut A Abraham sous forme d'homme, *ibid.,* 7, 3, p. 333-334 ; d'autres, à cc qu'a entendu dire Êpiphane, croient qu'il n'est autre que k Père de Notre-Selgncur Jésus-Christ, *ibid.,* 9, 11, p. 336. Quant à l'hérésie susdite, ajoute l'écrivain, *ibid.,* 8,1-2, p. 334, elle présente les offrandes au nom de Mekhisédcch, et dit qu'il est l'introducteur, εἰσχγωγέα, auprès de Dieu, parce qu'il est prince de la justice cl établi pour cela mime par Dieu dans le ciel, étant spirituel et constitué pour 1c sacerdoce de Dieu, ττνευματιχό τι ὠν καὶ εἰ Ιερωσύνην Θεού τεταγμένο (texte à lire ainsi avec Holl; les anciennes éditions portent xal uiὰ θεού, ce qui semble une erreur). C'est pourquoi, continuent les sectaires, nous devons lui présenter nos offrandes, afin qu'il les présente à son tour pour nous, ct que par lui nous obtenions la vie.

Naturellement les écrivains postérieurs à Êpiphane reproduisent un certain nombre de ses renseignements; ils lui empruntent en particulier le nom de melchisédéciens : ainsi font saint Jean Chrysostome, *Horn, de Melchis.,* 3, *P. G.,* t. i.vi, col. 260; Théodoret» *Htrrcl. fab. comp.,* n. G, *P. G.,* t. Lxxxin, col. 392 D; saint Augustin, *De hams.,* 34, *P. L.,* t. xlu, col. 31; le *Pradestiruitus, httres.,* i, 31. *P. L.,* t. un, col. 598; saint Isidore de Séville. *De hares.,* 17, *P. L·.,* t. Lxxxn, col. 299; Honorius d'Autun, *Hams.,* 32, *P. G.,* t. clxxh, col. 237. etc.

IL CIUTIQUK DU TÉMOIGNAGE D'ÉpIFIIANK. ~ Comme on a pu le voir d'après l'analyse qui précède, la notice d'Épiphane est très confuse, ct rapproche, en une unité factice, des éléments extrêmement divers. L'hércsiologue a été frappé de la multitude des opinions émises, par des hérétiques aussi bien que par des catholiques, au sujet de Mekhisédcch. ct pour rapporter ensemble toutes ccs opinions, il a constitué, un cadre qui ne répond A aucune réalité historique assignable. A defaut de mekhisédéciens proprement dits, nous connaissons du moins l'existence d'hérétiques qui ont longuement spéculé sur le personnage de Mclchlsédech.

1· Le premier, semble-t-il. qui ait fait ainsi, est 'I héodotc le Banquier, qui vivait au début du m· siècle et fut disciple de Théodote le Corroyeur. La plus ancienne notice (pie nous ayons sur lui est celle de saint Hippolyte, *Philos ψH.,* vu, 36, édit. Wendland, Leipzig, 1916, p. 222 : « Difiércntcs recherches étant faites parmi eux. quelqu'un qui s'appelait aussi Théodolc ct était banquier de son état, en vint A dire que Mekhisédcch était une très grande puissance, ct qu'il était plus grand que le Christ. Ils disent que k Christ est à son image; ct eux aussi, comme les tbéodotiens sus-mentionnés, prétendent que Jésus est un

homme, ct. de la même manière, que le Christ est descendu eu lui. Avant d'avoir rédigé les *Philosophoumena,* Hippolyte avait déjà parlé de Théodotc dans le *Syntagma,* d'où proviennent les notices de pseudo-Tertullicn» .b/n. *omn. turns.,* 8, *P.* /.., t. n. col. 72-74. de Filastrius» *Hæres.,* I u. édit. Marx. Vienne et Leipzig. 1898. p. 27. ct le début de celle de saint Epiphane. Le pscudo-TertullIcn nous fait connaître les arguments scripturaires de Théodotc» que reproduit également saint Epiphane, à savoir Ps.» αχ. I et Hcbr., vu. 1-6. Nous apprenons ainsi que Melchisêdcch. était, d'après le banquier. la grande puissance de Dieu ct qu'il intercédait pour les anges cl les vertus célestes, tout comme le Christ intercédait pour les hommes. Il ne semble pas que l'école Ihéodotlenne ait longuement survécu à ses fondateurs. Le traité *Contre Artémon,* cité par Eusèbc, *II. E„* v, 28, édit. Schwartz, Leipzig, 1903. p. 500 sq.» signale les divisions de la secte ct la conversion <lc son évêque Natalis, mais déjà Novation, dans le *De Trinitate,* ne fait plus aucune allusion à Théodotc ct à scs rêveries touchant Mclchisédcch.

2· Au début du iv» siècle, d'autres hérétiques, sans aucun lien avec les théodotiens de Home, prétendent que Mclchisédcch est le Saint-Esprit. Tel est le cas de Hiéracas, que nous a déjà fait connaître la notice de saint Epiphane, *livres.,* I v, 5, et sur lequel l'évêque de Salamine revient longuement, *livres.,* I xvu. Pour, soutenir son opinion, Hiéracas s'appuyait principalement sur Hcbr., vn. 3 : du moment où Mclchisédcch est assimilé au Fils de Dieu, il ne peut être confondu avec lui; il faut donc croire qu'il est ΓEsprit-Saint, *livres.,* I xvu, 3, *P. G.,* t. xl u, col. 76. Il faisait aussi appel â *VAscension d'Isalc* et à d'autres apocryphes. Nous ne connaissons aucun disciple de Hiéracas, et il ne semble pas que scs opinions étranges aient donné naissance à une secte. Saint Epiphane lui-même lorsqu'il signale Hiéracas parmi les melchisédécicns ne va pas jusqu'à le prétendre.

HL Spéculations postéhieuhes a Epiphane. — S'il n'est pas possible de trouver une socle de inclchlsédéclcns, du moins cst-Il assuré que pendant longtemps on chercha à savoir quelle place il fallait donner au mystérieux roi de Salem ct que beaucoup l'identifièrent à une personne divine.

1· Aux environs de 375, quelques exégètes romains essayaient de prouver que Mclchisédcch n'était autre que le Saint-Esprit. Telle est la thèse longuement démontrée par le pscudo-Augustin, dans la 109· des *Quvstiones Veteris et Xooi Testamenti,* édit. Soûler, Vienne ct Leipzig. 1908. p. 257-26«. Cette thèse, lorsqu'elle fut connue par saint Jérôme, quelques années plus lard, fut de sa part l'objet d'une réfutation vigoureuse. *Epis!.,* I xxih, *Ad Evanyetum,* édit. Hilberg, t. n, p. 11-22. Elle fut également réfutée par l'auteur inconnu d'un sermon conservé sous le nom d'Origènc, et qui peut provenir d'un monastère palestinien de la fin du iv· siècle, édit. B.vhrcns, *l'eberlie· Itrung und Textgeschichte der lateinisch crhaltenen Homilien des Origines,* Leipzig, 1916. p. 213-252.

2· Vers la même époque cl au début du v· siècle, un certain nombre de chrétiens d'Egypte exprimaient des opinions étranges sur Mclchisédcch. Plusieurs l'identifiaient au Saint-Esprit, cf. Cyrille d'Alexandrie. *Glaphyra in Genes.,* n. P. *G.,* I. I xix, col. 81 sq.; d'autres, parmi les moines, disaient qu'il était le Fils de Dieu. *Apophtegm. Pair., De abbate Daniele,* 8, P. *G.,* t. I xv, col. 160. Saint Cyrille les combattit les uns et les autres.

3* Un peu plus tard, semble-t-il, aux environs de 120, Marc l'ErmItc connaissait en Galatic, et spécialement dans la région d'Ancyre, des sectaires qui voyaient en Mclchisédcch le Fils de Dieu, et il écrivit un important ouvrage pour les réfuter, *De Melchlu dech, P. G.,* I. I xv, roi. 1117-11 10. Pour la première fois, semble-t-il, nous nous trouvons en face d'un groupe d'hérétiques déclarés, excommunies par les évêques, ct qui font de Mclchisédcch le centre de leurs spéculations. 11 n'est pas impossible que ces hérétiques se rattachent par quelque lien aux raisonneurs dont parle saint Epiphnne, *livres.,* I v, 7, édit. Iloll., t. n. p. 333; cf. J. Kunze, *Marcus Eremita, Ein neutr Z.euge /(Ir das altkirrldiche Tau/bekenntnis,* Leipzig, 1895, p. 82, 83, et ci-dessus, t. ix, col. 1966.

I· Dans la seconde moitié du vi· siècle, existait, parait-il. en Phrygie, une hérésie qui se réclamait de Mclchisédcch. Elle nous est connue par une notice de Timothée de Constantinople, *De recept. turret., P. G.,* t. I xxxvi *a,* col. 33 : Il y a «les melchisédécicns, ceux qu'on appelle maintenant AthInganes. Ils se glorifient de Mclchisédcch. de qui ils ont tiré leur nom. Ils habitent la Phrygie; ils ne sont ni Hébreux ni patens; car ils semblent garder le sabbat, mais ne pas circoncire leur chair, ils ne permettent à aucun homme de lc> loucher... ▮ Quelques renseignements complémentaires sur ces hérétiques sont fournis par un texte anonyme, *De Melchisedeciani* et Theodotianis et AUhingqnis,* contenu dans les mss. *Paris, grive. 361,* fol. 13, et *Coislin. 39,* fol. 270, de la Bibliothèque nationale de Paris. D'après ce texte, œuvre d'un érudit qui connaît les anciens hérésiologucs, les hérétiques en question prétendent que Mclchisédcch est une grande puissance supérieure au Christ; quelques-uns d'entre eux l'identifient même à Dieu le Père. Tous observent le sabbat, pratiquent la divination et la magie et invoquent les démons. Nous n'avons malheureusement aucune donnée historique qui nous permette de suivre les vicissitudes de la secte.

La notice sur les Athinganes est le dernier texte qui parle d'hérétiques melchisédécicns. Nous avons essayé de montrer ici combien ce nom servait à recouvrir de spéculations varices, cl sans lien entre elles Les spéculations sur Mclchisédcch sont d'ailleurs anterieures à Théodotc, viles sc sont longuement poursuivies après le vu· siècle. Nous n'avions pas ici à faire leur histoire, mais seulement à nous demander leur influence sur la constitution de systèmes hérétiques.

L. Dorgcshis, *Historia critica Melehiscdccti,* Bcm?. 1706; Dom (Lalrnct, *Dissertation sur Melctiisèdech,* dans le *(<>ɳl· mentaire littoral de tous les livres de TA. et du X. T.,* Parts, 1726, t. vm, p. 636-612; M. Frledlflnder, *La seele dr Mrl· chis dcch ctCÉpttre aux Hébreux,* dans *Ht vue des Etude* luioes,* 1882, I. v, p. 1-26, 183-198, 1883, t. vi, p. 187-199; A. Harnack, *Lehrbueh der Dognicngcschlchte,* t. I, F édit., Leipzig, 1909, p. 713, 715; J. 'I ixeront, *La théologie anltnl· céennr,* 9· édit.» p. 331-352; (». Hardy, *Mclchisédich dans h tradition patrislique,* dans *Hernie biblique,* 1926, p. 196-509; 1927, p. 25-15.

G. Baiidy.

MELCHITE (Église) Les chrétiens I Syrie qui restèrent fidèles à la doctrine de Chalcédoine reçurent par dérision, de leurs compatriotes monophysites, le surnom de *malkânijia* ou impérialistes (du syriaque *malka,* roi, empereur), parce qu'ils acceptaient les définitions dogmatiques en honneur à la cour de Constantinople. Plus tard, les auteurs arabes musulmans employèrent aussi la forme *nudkdnyhi,* mais les chrétiens adoptèrent celle, plus arabe, de *melki,* pluriel *melkiin,* d'où l'on a tiré *Melchde* A part une faible minorité d'origine grecque (marchands, colons,soldats ou fonctionnaires) les mclchilcs étalent de race syrienne, comme les monophysites ct les maronites. Les orthodoxes, c'est-à-dire ceux d'entre eux qui n'ont pas fait leur union :»vcc Home, s'intitulent aujourd'hui *Roûm* ou Humains, au sens byzantin du mot grec 'Pωμαίο'.. Les catholiques ont conservé le nom de inclchitcs, qui leur est souvent donné à titre

exclusif, bien qu'il convienne également aux orthodoxes. CL C. Charon, *L'origine ethnographique des mdkifa,* donnes les *Échos d'Orient,* 1908, t. xi, p. 82-91. Nous nous conformerons a la tradition commune en ne parlant que de l'Église melchite *unie à Rome.*

P *Les origines.* L'hérésie monophysite était devenue au vi* siècle la doctrine religieuse de presque toute la Syrie, surtout apres l'organisation de l'Église dissidente appelée Jacobite, du nom de son fondateur Jacques Baraddai Les catholiques ne comprenaient qu'une minorité grecque ou fortement hellénisée qui continuait a demander ses directives h Constantinople Tant (pie dura la domination des empereurs byzantins, leur situation demeura satisfaisante, malgré l'hostilité des hérétiques. Les invasions perses de 510, 576, 606, G13-615, avaient cependant causé bien des dévastations. L'arrivée des Arabes musulmans, en 635, rendit précaire la position des melchites, soupçonnés par leurs nouveaux maîtres de se faire les agents des Byzantins, tandis (pie les Jacobites accueillaient les envahisseurs avec plus ou moins de sympathie pour se débarrasser de la domination détestée de Constantinople. Il s'ensuivit une émigration grecque considérable qui diminua fortement le nombre des fidèles. C. Karalexvskij, art. *Antioche,* dans le *Dictionnaire d'histoire d de géographie ecclésiastiques,* I. m, col. 589-90. Les premiers temps de l'occupation arabe ne virent cependant point de persécutions proprement dites. Si le Coran fut enseigné aux Syriens et si les chrétiens furent assujettis ù un impôt spécial, les califes permirent aux diverses confessions de s'organiser librement eu communautés autonomes, système que les Turcs imitèrent plus tard. La persécution ne commença que vers la lin du vn· siècle. 11 y eut de ce fait plusieurs vacances du siège patriarcal d'Antioche ct quelques-unes furent de longue durée, comme celle de 702 à 742. Les Byzantins réussirent ù occuper Antioche pendant plus d'un siècle (969-1085) ct rétablirent l'autorité du patriarche dans la Syrie du Nord.

2· *Le schisme.* — Les melchites avaient toujours suivi, même sous la domination arabe, les diverses phases de la politique religieuse de l'empire byzantin. C'est dire (pie leur union à Home dépendait de la cour de Constantinople, puisque c'était par elle qu'ils conservaient quelques relations avec l'Occident. Beaucoup de leurs patriarches et de leurs évêques étaient d'ailleurs grecs ou de formation byzantine. Le schisme de Michel Cérulairc (1051) lit sentir ses funestes effets jusqu'en Syrie. Si le patriarche Pierre 111 hésita A suivre son collègue de Constantinople, il n'en fut pas de même de son successeur. Théodose 111 Chrysobergès, partisan avéré de Cérulairv, nommé au trône d'Antioche probablement en 1057. L. Bréhier. *Le schisme oriental du XI* siècle,* Paris, 1899, p. 231-236. Les relations avec Home devenaient d'ailleurs difficiles. Les patriarches de cette époque furent pris exclusivement parmi le clergé byzantin, dont ils avaient naturellement les préventions antilatines mises en honneur par Photius et Michel Cérulairc. Le bas clergé, entièrement indigène et souvent ignorant, subissait l'influence de ses chefs. Le régime instauré par les croisés augmenta encore l'hostilité des melchitcs contre Home. Depuis rétablissement d'un patriarche latin Antioche, les titulaires grecs résidaient le plus souvent à Constantinople, d'où ils dirigeaient le mouvement antiromain. L'un d'eux, Théodore IV ViUchnrclouin, de la famille de ce nom et passé ù l'orthodoxie grccqftc, souscrivit cependant à l'union proclamée au concile de Lyon en 127 L Rentrés en Syrie après le départ des croisés, les patriarches grecs d'Anl loche résidèrent en divers lieux, surtout après la ruine de la ville. C'est probablement Pacôine 1° qui transporta le siège À Damas, dans la seconde moitié du xiv· siècle.

3· *Tentatives d'union.* — Dorothée P* (1434-35-1151) sc ht représenter au concile de Florence par Isidore, métropolite de Kiev, acquis h l'union. Il semble que les décisions du concile furent bien accueillies en Syrie. Malheureusement le voyage que le métropolite de Césarée de Cappadoce, Arsène, fit a Jérusalem en 1143 détruisit en grande partie cette bonne Impression ct l'union fut éphémère. Allât tus, *Dr Eedcsia orientalis ct occidentalis perpetua consensione,* Cologne, 1648. 1. 1JL c. v, col. 938-942. Le pape Calixte III, tout h l'idée de reprendre Constantinople aux Turcs, chercha à se ménager des alliances en Syrie ct y envoya en mission Moïse Giblel d'origine française ct probablement de rite byzantin. Moïse fit des ouvertures d'union au patriarche Michel I! ct gagna à la cause de Home Joachim, évêque d'Épiphanie (Hama), en 1156. Il écrivit de Chypre à Marc 111, frère cl successeur de Michel 111, une longue lettre sur le même sujet cl lui envoya un discours de Grégoire Mammas, patriarche catholique de Constantinople. En février 1457, il vint trouver Marc III ct linit par le décider à faire l'union. t'n synode local rétablit le nom du pape dans les diptyques. Marc ΠI sc mil en relations avec Calixte III. Son successeur, Joachim II d'Épiphanie, était déjà catholique. A peine élu, il sc rendit en Palestine, on 11 eut une longue conférence avec les patriarches Marc d'Alexandrie ct Joachim de Jérusalem, qui sc prononcèrent tous deux pour la reconnaissance du pape. Moïse Glblet, devenu le mandataire des trois prélats, se rendit à Rome pour remettre à Pie II leur acte d'union (1459). Cette démarche collective n'eut malheureusement pas de résultat durable, sans doute à cause du manque de relations suivies entre l'Oricnt cl l'Occident.

La conquête de la Syrie par les Ottomans, en 1516, ne changea pas la situation des Églises chrétiennes, sauf que le patriarche œcuménique de Constantinople, devenu par la volonté des sultans le chef spirituel ct temporel des orthodoxes de l'empire, fit tous ses efforts pour établir en Syrie une hiérarchie purement grecque. S'il réussit assez souvent pour le siège patriarcal, il ne put jamais en faire autant pour les sièges épiscopaux, qui restèrent toujours en nombre plus ou moins grand entre les mains des indigènes.

De nouvelles relations sc créèrent entre Rome ct la Syrie dans la seconde moitié du xvi» siècle. Grégoire XI H avait envoyé en Orient un prêtre maltais, Léonard Abel, pour travailler à l'union des Jacobites qui venaient de lui faire des ouvertures cl faire accepter la réforme récente du calendrier (1583). Léonard, créé évêque titulaire de Sidon, se mit en relations avec le patriarche d'Antioche. Joachim V, qui éluda sa réponse sous prétexte de s'entendre avec scs collègues d'Alexandrie et de Constantinople, puis avec Michel \ 11, qui souscrivit la profession de foi qu'on lui présenta, voir *Abri (Léonard),* dans le *Dictionnaire d'histoire et dr géographie ecclésiastiques,* 1.1. col. 69. 70. Le vieux prélat mourut avant d'avoir pu travailler sérieusement pour la cause de l'union.

Les tentatives de rapprochement ne reprirent qu'avec le xvu· siècle. Melècc Ixarmi. devenu archevêque d'Alcp en 1612. se préoccupait de réviser les traductions arabes qui supplantaient de plus en plus les syriaques. Pour atteindre ce résultat. Il entra en relations avec Rome, afin d'obtenir des livres grecs cl de bons traducteurs. La Propagande, nouvellement fondée, répondit avec bienveillance, mais ne crut pas devoir encore accorder ce qui lui était demandé. Les jésuites ct les capucins s'établirent A Alcp en 1625, les cannes en 1626 ct travaillèrent également au rap-

prochcmcnt des esprits. Le P. Queyrot, jésuite, eut bientôt la confiance de l'archevêque, dont l'archidiacre, Michel Baja. enseignait l'arabe aux missionnaires latins. L'idée de l'union fit par ccs moyens de rapides progrès, â tel point qu'en 1631 le patriarche Ignace III Atyyé, qui sc reconnaissait coupable de la mort de son compétiteur Cyrille IV Dabbûs, pria les capucins d'inicrvcnir Λ Rome pour obtenir l'absolution de son crime ct aussi des secours pécuniaires pour son Église. Le 5 juillet 1631, la Propagande répondit qu'il fallait d'abord accepter l'union. Mélèce Kanni devint patriarche en 1631 sous le nom d'Euthyme IL 11 emmena avec lui à Damas le P. Queyrot ct lui laissa liberté complète de prêcher dans les églises. Il envoya ensuite à Rome le prêtre Paeôme pour demander l'union. Paeôme revint avec une profession de foi que lui avait remise la Propagande, mais Euthyme II, ne pouvant payer une forte somme que lui réclamait le pacha de Damas, avait dû sc retirer à Alcp ct donner sa démission. 11 mourut d'ailleurs au début de 1635. Paeôme, chargé par la Propagande de négocier avec Euthyme III le Chiole, n'obtint probablement aucun resultat. Les cflorts du P. Queyrot (f 1653) avaient gagné à la cause de l'union plusieurs milliers de inelchites. Le patriarche Macaire III (1617-1672) s'intéressa ù cc mouvement ct envoya sa profession de foi à Rome en 1661, mais sans oser la rendre publique. Il avait de trop bonnes relations avec les chefs de l'orthodoxie et avec la cour de Moscou pour s'exposer à les perdre. Sa succession amena des troubles par la compétition de plusieurs prélats. Athanase III, élu en 1685, crut fortifier sa position en faisant profession de foi catholique. Il y réussit et, le 16 juin 1687, la Propagande confirma son élection. Cet acte ne mit pas fin à ses démêlés avec Cyrille V. En octobre 1691, il sc retira devant son compétiteur ct obtint en retour le siège d'Alcp. Innocent XII annula la convention passée entre les deux prélats ct demanda à Athanase de reprendre le trône patriarcal. Par ailleurs, l'archevêque d'Alcp, qu'il aurait fallu déposer pour donner son siège à Athanase, envoya sa profession de foi à Rome, en même temps que Macalrc de Tripoli, converti par les capucins de celte ville (1698).

La cause de l'union faisait de rapides progrès, particulièrement à Damas et â Alcp, qui étaient les deux centres principaux d'apostolat. En 1701, elle gagna Baalbek ct Beyrouth, dont les évêques, Parthénios ct Sylvestre, faisaient leur profession de foi. Le neveu d'Euthyme II Kanni, Euthyme Saïii, (pii avait été l'élève du P. Queyrot, s'était rallié à Rome en 1681, un an après être devenu archevêque de Tyr. La plupart des adhésions épiscopales restaient secrètes ct aucune rupture n'existait entre le patriarche ct scs suflraganls unionistes. C'était reflet de la méthode adoptée par les jésuites d'obtenir le plus grand nombre possible d'adhésions secrètes pour créer un mouvement sérieux au moment opportun. Cependant Cyrille V voyait d'un mauvais œil les tentatives d'union et frappait de suspense les prêtres qui faisaient profession de foi romaine. Cc n'est qu'au début du xvm· siècle que des tentatives furent faites pour donner aux catholiques une organisation particulière. Le 6 décembre 1701, l'archevêque de Tyr, Euthyme Salli, obtint de la Propagande un reserit qui le nommait administrateur de tous les melchltes unis de Syrie qui étaient gouvernés par des prélats orthodoxes. Il sc préoccupa immédiatement de trouver des prêtres capables d accroitrc le mouvement qui portail les populations vers Rome. En 1697, neuf religieux du monastère de Balamand, près de Tripoli, avaient fondé au village de Chouéir, dans le Liban, la Congrégation basilicnnc chouérite. Euthyme Saïil jeta, en 1708, les fondements du monastère de Saint-Sauveur» près de Sidon, berceau de la Congrégation de ce nom De son coté, Rome travaillait Λ préparer des prêtre» instruits dans son collège grec de la Propagande. Le plus célèbre de ceux qui y étudièrent à cette époque fut Séraphin Tûnûs, neveu d'Euthyme Saïfl, moine de Saint-Sauveur, qui sc Ht l'apôtre de l'union dans le diocèse d'Acrc. Euthyme Saïfl développait le mouvement dans toutes les réglons du patriarcat. Le consul de France λ Sidon, Pouilard. profita des bonnes relations qu'il avait avec Cyrille V pour l'amener â l'union. 11 y réussit en 1716. La voie avait du reste élé préparée par l'influence du P. Lorenzo Cozza, custode de Terre sainte. P. Livarrio Ollger, 0. E. M., *Vila e diarii del card. Lorenzo Cozza,* Quaracchi, 1925, p. 56-57. Une difficulté sérieuse faillit compromettre cette soumission. La Propagande avait confirmé, en 1687, l'élection d'Athanasc III cl celui-ci était toujours en vie. Bien que son catholicisme fût très douteux, il semblait difficile de le déposséder de son titre. En 1717, la Propagande lui demanda d'y renoncer, mais il sc garda bien de le faire. Elle se décida, le 9 mai 1718, ù reconnaître Cyrille V, qui mourut le 16 janvier 1720. — La suite de l'histoire de l'Église melchite a dé donné ù l'art. Antioche, t. I, col, 1117. Pour plus de détails voir l'art, cité ci-dessous de C. Karalevskij.

A. d'Avril, *Les Grecs Melkltes,* dans la *Revue de l'Oritnl chrétien,* t. m, 1890, p. 1-10; C. Choron, *L'Lglhe grreque melkite catholique,* dans les Échos *d'Onenl,* t, iv, 1900-1901, p. 268-275, 325-333; *L'origine ethnographique des melkltn, ibidem,* t. xi, 1908, p. 82-91; A. Fortescue, *The untaîe eastern Churches,* Londres, 192.3, p. 183-191; C. Karalevsklj, article *Antioche,* dans le *Dictionnaire d'histoire <1 de géographie ecclesiastiques,* t. m, col. 585-6-16.

R. Jams.

1. MÉLÈCE D'ANTIOCHE, ainsi nommédt la ville dont il fut évêque de 3G1 à 381 (les anciens texto donnent les deux graphies Μελέτιο ct Μελΐτιο ; celte dernière semble avoir pour elle les témoignages les plus sûrs).— Le nom de Mélèce rappelle surtout à l'historien la situation troublée qui sc perpétua durant toute la seconde moitié du iv· siècle dans la capitale de l'Orienl, et qu'on est convenu d'appeler, très improprement d'ailleurs, le *schisme mélétien d'Antioche,* l'n bref résumé de cet épisode a été donné à l'art. Antioche, 1.1, col. 1103. Mais le schisme mélétien eut de telles répercussions dans le domaine théologique, il a été exploité en des sens si divers, qu'il convient de l'étudier ici avec un peu plus de details. 1. La situation à Antioche en 360. IL L'élection de Mélèce cl celle de Paulin. III. Les cflorts pour réduire le schisme. IV. Flavicn el l'extinction définitive du schisme anliochien.

L La situation a Antiochi: en 360. — L'Égibe d'Antioche avait été la première troublée parla réaction antinicécnnc, menée par Eusèbe de Nicomédleet les amis d'Arius. Voir Aiuanisme, t. i, col. 1802 sq. Dès 330, l'évêque saint Eustnthe, vigoureux adversaire de l'arianisme, avait été déposé, sous divers prétextes, et exilé en Thrace, où il ne tarda pas à mourir (probablement avant 337). A sa place la coterie cusébienne installait successivement des prélats qu'elle pouvait croire dévoués à scs idées, sans que toutefois leur hétérodoxie fût sensiblement plus accentuée que celle de nombreux évêques de la région.

Les fidèles d'Antioche s'étaient de très bonne heure divisés sur la question de l'attitude ù prendre par rapport aux évêques (pilleur furent ainsi imposés. Ne parlons pas des neutres ou dès tièdes, prêts ù toutes lt» compromissions. Mais les orthodoxes mêmes n'étaient pas unanimes. La plus grande partie, s'appuyant Ace qu'il parait, sur une consigne donnée par Eustatbe, accepta, tout suspects qu'ils fussent, les pasteurscusc-

biens, quitte à maintenir vigoureusement contre eux l'orthodoxie nlcéenne Par ailleurs un petit groupe de fidèles sc sépara, avec quelque fracas, de l'ensemble de la communauté. Fidèles au souvenir d'Eustnthe, ils furent désignes sous le nom *d'eustalhien** ct formèrent dès lors une petite Eglise, Eglise encore incomplète, il est vrai, puisqu'elle était dirigée par un simple prêtre, nommé Paulin. L'intransigeance la plus absolue y fut bientôt à l'ordre du jour; on affect ail d'y englober sous le meme anathème tous ceux, quels que fussent leurs sentiments intimes, qui sc rangeaient sous la houlette des pasteurs suspects.

Pourtant les catholiques unis (nous appelons ainsi avec F. Cavallera, ceux qui reconnaissaient la hiérarchie établie) ne laissaient pas de s'inquiéter de la pénétration à Antioche des idées antlnicéenncs. L'évêque Léonce (344-358) surtout marquait à l'égard de l'arianisme à peine larvé de son disciple Aétius, voir, 1.1, col. 516, une complaisance qui devenait complicité. Nous ignorons si le parti catholique comptait un certain nombre de dignitaires ecclésiastiques. En tout cas la direction eiTeclivc lui était donnée par deux laïques, faisant depuis longtemps déjà profession d'ascétisme, appelés l'un et l'autre à de hautes destinées : Diodore, qui sera un Jour évêque de Tarse et Flavicn qui montera sur le siège même d'Antioche. Pour le moment, en ccs dernières années du règne de Constance, où il semblait que la foi de Nlcée, en Orient, eut partout le dessous; ils maintenaient, autant que faire sc pouvait, dans le troupeau catholique les principes mêmes de l'orthodoxie, et leurs efforts contribuèrent, à coup sûr, à préserver Antioche d'une submersion totale par la vague antinicéennc.

Telle était donc la situation à Antioche vers 360. Sous des prélats hostiles à la foi de Nlcée se rangeaient aussi bien des fidèles qui partageaient leur défiance a l'endroit du *consubstantiel* que des orthodoxes demeurés fidèles au concile de 325. A leur gauche, des ariens exaltés, qui n'allaient pas larder à connaître ou avaient déjà connu les rigueurs impériales. A leur droite, des nicécns intransigeants, serrés autour de Paulin, opposés à toute collusion avec qui n'était pas de leur bord. Il faut ajouter que cette chapelle dissidente pouvait se vanter d'un semblant de reconnaissance officielle par l'Église. Quand.cn 316, saint Alliananase rappelé de son second exil était passé à Antioche, c'était chez les custathicns qu'il avait célébré la synaxe liturgique, pour eux, qu'il avait, sans succès d'ailleurs, demandé à l'empereur la concession d'un lieu de culte. Hulin, *IL E.*. l. xix. /' /... t. xxi.cq! 192. résumé par Théodore!, 11.ixct complété par Sozomène, 111, xx P. G., t. Ixxxii.coL 1021 ; t. i xvn.col. 1001.

II. L'élection de Mélèce et celle di Paulin. Les années 360 à 363 allaient compliquer encore cette situation. Trois Églises se constitueraient a Antioche, ayant chacune à leur tète un évêque.

1· *Élection de Mélèce.* — Antioche, comme nombre d'autres sièges, avait subi le contre-coup des multiples revirements qui avaient successivement donné la faveur impériale aux anoméens, aux homéousiens, finalement aux homéens. Cf. Arianisme, t. î, col. 1821 sq. L'évêque Eudoxe, un homéen qui. en 358, avait réussi a sc faire transférer de Germanide sur le siège d'Antioche, avait été victime de la réaction homéousienne déclenchée par Basile d'Ancyrc. Exilé en Arménie, déposé à Sélcucie en 359. il avait été remplacé par Annianos. Mais, peu de temps après, l'homéisme triomphait à Sélcucie. où Annianos, à peine élu, était déposé, pulsù Constantinople, en360. Tandis que les homéousiens étaient décimés, les homéens s'installaient au pouvoir. Le 27 janvier 360, Eudoxe remplaçait sur le siège de Constantinople Macédonius exilé. De ce chef Antioche demeurait sans évêque.

Elle n'était pas seule dans ce cas, ct le parti homéen fut obligé de pourvoir aux nombreux sièges vacants. S'il fallait prendre au mot l'historien anoméen Philostorge, *IL E.,* V, j, édit. Lidez. p. 66, il aurait procédé de telle sorte que, presque partout, aux homéousiens exilés auraient succédé des prélats défenseurs du consubstantiel. Exagération d'homme de parti ! Cc qu'il faudrait dire plutôt, c'est que bien des choix de cette année 360 furent influencés moins par des questions de doctrine que par des considérations de personne; et il se trouva finalement, résultat «assez inattendu, que plusieurs des évêques promus par les homéens étaient plus rapprochés de l'orthodoxie nicécnnc que les gens auxquels ils succédaient. Ce fut le cas à Antioche. Acace de Césarée, le grand chef du tiers parti fit élire un certain Mélèce.

On n'est pas très au clair sur les antécédents du personnage. Originaire de Melitène, dans la Petite Arménie, il n'apparaît guère dans l'histoire avant 358. Saint Épiphanc le considère comme un homéen, à la remorque d'Acacc de Césarée, *Herres.,* Ixxiii, 23, P. G., t. xi.ir, col. 445 A. opposé à des homéousiens comme Basile d'Ancyre, Georges de Laodicée, Eustathe de Sébastc. Cc dernier ayant élé déposé, peut-être à Mélitène en 358, Mélèce fut élu comme son successeur. Ixs difficultés qu'il rencontra à Sébastc l'amenèrent à sc retirer à Béréc (Alcp). Théodoret, *IL E.*9 II, xxvn, *P. G.*91. Lxxxn, col. 1080 D. Figura-t-il au concile de Sélcucie, et signa-t-il le formulaire homéen? Épiphane insinue qu'il l'a fait, *Herres.,* Ixxiii. 23, comparer col. 4 15 A cl col. 4 18 B; Socrates ct Philostorge l'indiquent expressément. *IL E.,* IL xuv, *P.* G., t. Ixvii, col. 356; *IL E.*9 V, i, édit. Bidez, p.67. Mais les témoignages de ces deux derniers sont viciés par de graves erreurs chronologiques; cl quant à l'auteur du *Panarion,* il est bien curieux qu'il ne donne pas le nom de Mélèce dans sa liste des signataires de Sélcucie; *ibid.*9 n. 26, col. 152-453. La question reste donc au moins douteuse; il peut sc faire que, pour une raison ou pour l'autre. Mélèce n'oit pas élé convoqué au concile. S'il ne faisait plus fonction d'évêque en 360. on comprend aussi qu'il n'ait pas eu l'occasion de signer la formule élaborée à Niké, ct promulguée à Constantinople. De la sorte on s'explique qu'il ait été considéré par Acace comme étant de son parti, sans pourtant qu'il ait donné des gages précis à la coterie homéenne. Sur celle question très difficile, voir les appréciations divergentes de F. Loofs, art. *Meletius,* dans *Protest. Healenc..* t. xn.p. 553, ct de F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche.* note I), Antécédents de Mélèce, p. 91-97.

Il nous semble, pour notre compte, que l'élévation de Mélèce au siège d'Antioche doit être attribuée au grand désir de paix religieuse que l'on avait un peu partout, après les révolutions successives des années précédentes. On voulait voir à l'œuvre des hommes nouveaux, moins compromis, moins nettement embrigadés dans les partis anciens. Mélèce devait être dans le cits. Alep, où il s'était retiré, n'est pas éloignée d'Antioche. ct dans la capitale de l'Orient l'ancien évêque de Sébastc était connu comme un homme pacifique, modéré. Il fut reçu avec enthousiasme par la majorité de lu population chrétienne; seuls les custathicns lui firent grise mine cl continuèrent leurs réunions séparées.

2· *Premier exil de Mélèce et formation du groupe mélétien.* — Mais il était inévitable que des mécontentements n'éclatassent un jour ou l'autre dans le troupeau quelque peu bigarré qui sc rangeait sous la boulet le du nouvel évêque. Certaines mesures administratives, se rapportant de près ou de loin à la question religieuse, indisposèrent la partie arianisanle de la communauté; surtout un célèbre discours où Je

nouvel évêque exposa, en faisant l'exégèse du texte de Prov , xm, 22. sa doctrine sur la génération du Verbe, montra clairement que, si condescendant qu'eût été jadh Mélèce Λ l'endroit des hautes personnalités homéennes, il ne laissait pas de professer une foi où les nlcéens pouvaient se reconnaître. Cc discours a été conservé par Épiphane, *Harts.,* lxxih, 29-33, *P.* G., t. xui, col. 457-465; on a beaucoup discuté l'étiquette théologique qu'il convient dc lui accoler; 1·'. Loofs, *lot. rit.,* et E. Schwartz, Zur *Geseh. des Athanasius,* p.361, n. 2, déclarent, sans ambages, le discours homéen; F. Cavallern, op. *cit.,* p. SI sq., le lient pour orthodoxe, cl ces appréciations contradictoires ne font que refléter des divergences bien plus anciennes. Il nous paraît qu'étant données toutes les circonstances dc temps ct dc lieu, le discours est une manifestation voulue en faveur dc la fol traditionnelle. S'il n'emploie aucune des formules autour desquelles sc disputaient les théologiens, il affirme tout cc qu'affirmait le *Credo* de Mcée, il répudie toutes les interprétations ambiguës, qui, dc près ou de loin, frisaient l'arianisme. D'ailleurs F. Loofs lui-même est bien forcé de convenir que l'arrivée de .Mélèce ù Antioche avait étélepoint de départ d'un mouvement en faveur de la foi nicécnne. Le discours en question s'harmonise de tous points avec cette constatation.

L'empereur Constance, qui séjournait pour lors ù Antioche, avait assisté à cc sermon. On comprend de reste qu'il ait fait entendre que Mélèce était désormais impossible. L'évêque fut exilé à Mélilènc sa patrie ct remplacé tout aussitôt par un arien de la première heure, Euzoius, Jadis condamné par Alexandre d'Alexandrie avec les premiers adeptes d'Arius. Cette fols les orthodoxes d'Antioche ne pouvaient plus hésiter; ils rompirent définitivement avec les arianlsant.s de toutes nuances. Sous la conduite dc Diodore ct de Flavien, ils formèrent un groupe compact : cc furent les fidèles de Mélèce, les *mélétiens,* comme on s'habitua à dire. Il semblait tout naturel que ces orthodoxes se réunissent tout aussitôt aux vieux eustathiens, que gouvernait Paulin. Leur antipathie commune ô l'endroit des ariens, leur commune adhésion à la même foi traditionnelle auraient dû rapprocher 1rs deux groupes. Les mélétiens, paraît-il, proposèrent la fusion; leurs propositions furent repoussées avec hauteur par les custathiens, qui se jugeaient seuls orthodoxes, seuls purs de toute compromission. Il arrivera donc que, pendant de longues années, les catholiques d'Antioche vont se trouver divisés en deux factions rivales, bientôt fort animées l'une contre l'autre. Le schisme, si Improprement dit méléticn, était commencé.

3* *Élection de Paulin et affermissement dit schisme.* — Ce schisme allait bientôt se constituer dc façon définitive.

L'avènement dc Julien avait amené le rappel de tous les évêques exiles par Constance. Dc la lointaine Arménie, Mélèce au printemps de 362 se mettait en chemin pour venir reprendre la direction de son troupeau. \ Alexandrie, Athanase était rentré beaucoup plus vite, et le cotfcilc rassemblé par scs soins, en mars 362, prenait les mesures propres à ramener la paix religieuse, en précisant certains points de doctrine, en réglant aussi les questions de personnes. On y reconnaissait entre autres que les deux formules, en apparence opposées, de *Vunique hypostase (hypostase* étant synonyme d'ouste) et des *trois hypostases (hypo· stase* Dant synonyme de *personne)* étaient susceptibles l'une ct l'autre d'une explication orthodoxe, ct que chacun était libre dc garder sa terminologie tout en s'en tenant aux expressions nlcécnncs. Ceci avait son application directe a Antioche, où les eustathiens se réclamaient de la vieille formule dc l'unique hypostase, tandis que les mélétiens, pour éviter tout soupçon de sabellianisme préféraient user de l'expression trois hypostases. Non moins sage avait été à Alexandrie le règlement des questions personnelles. Au lieu d'exclure impitoyablement de leur communion tout les évêques ayant signé quelque profession douteuse, les orthodoxes déclaraient que tous les évêques dc fui correcte à qui on aurait extorqué des signatures pourraient, en les répudiant, être maintenus dans leurs fonctions. Pour Antioche, où celte question de signature ne semblait pas sc poser, le concile insistait vivement sur la nécessite de rétablir l'union entre custathiens et mélétiens. Sans mettre les deux groupes exactement sur le même pied (il était plutôt question pour les eustathiens de recevoir les mélétiens), on engageait les premiers Λ ne pas exiger pour l'union des conditions excessives et déraisonnables; mais on ne considérait pas, à coup sûr, les mélétiens comm· des hérétiques revenant ù résipiscence. Ccs diverse» stipulations sont conservées dans la pièce inexactement nommée *Tomus ad Antiochenos,* parmi let œuvres d'Athanase, *P, G.,* t. xxv, col. 796-809; cette pièce renferme bien plutôt les instructions données aux deux délégués que le concile envoyait ù Antioche. Sur place, ces personnages, â savoir Eusèbe de Verceil ct Astérius de Pétra, prendraient toutes mesures convenables pour faire l'union det catholiques.

Or, quand ils arrivèrent ù Antioche, l'irréparable était consommé. L'intransigeant évêque de Cagliari, Lucifer, voir ici t. ix, col. 1032 sq., les avait précédés. Après quelques efforts pour rétablir la paix entre les deux groupes orthodoxes, il avait cru mettre un terme aux discussions en consacrant évêque, au mépris de tous les canons, le prêtre Paulin, qui dirigeait la communauté eustathlenne; celle-ci était de ce chef promue ù la dignité d'Église. Oui. mais d'Église dissidente,car. serrés plus que jamais autour de Mélèce, qui juste à cc moment rentrait d'exil, les mélétiens déclaraient ne reconnaître d'autre chef que lui. Eusèbe dc Verceil ne put que constater l'imbroglio, ct partit pour l'Occidcnt, sans être entré en communion ni avec l'un ni avec l'autre des partis. On a dit ailleurs cc qu'il était advenu dc Lucifer.

III. Les efforts pour réduire le schisme. — Cette situation anormale delà capitale dc l'Orient ne pouvait laisser indifférents les amis de l'orthodoxie. Une fois passée la rapide tourmente du règne de Julien ΓApost at, des efforts vont être faits, de divers côtés, pour réunir en un seul corps les catholiques d'Antioche et les opposer aux ariens dont la fortune allait durer encore jusqu'en 378. Nous allons brièvement esquisser ccs tentatives, qui d'ailleurs n'aboutirent pas.

1· *Athanase et Mélèce. Le concile d'Antioche* de MJ. — L'empereur Jovlen, au retour de l'expédition dc Perse où il avait remplacé Julien, avait convoqué Athanase ή Antioche, en septembre-octobre 363. Orthodoxe lui-même, il témoignait par ailleurs une grande révérence à l'endroit de Mélèce. L'occasion était bonne d'amener un rapprochement entre les deux évêques. Athanase ht connaître ù Mélèce son désir d'entrer en communion avec lui. Saint Basile, de qui nous dirons tout a l'heure la grande amitié pour Mélèce, n'hésite pas à reconnaître que, dans la circonstance, l'évêque d'Antioche, mat conseillé, repoussais main qui se tendait. S. Basile, *Epist.,* lxxxix, 2, P. G, t. xxxn. col. 172 A. (',e fut une lourde faute, car Alhanasc se tourna vers Paulin, et le reçut à sa communion moyennant signature du *Tornus ad Antiochenos.* Désormais l'Eglise d'Alexandrie aura partie liée avec la communauté schismatique de Paulin. L'influence dont Alexandrie jouissait en Occident ct spécialement i

Koine, passera au service «les adversaires de Mélèce. S'il est vrai qu'Athannso ne manifesta jamais une animosité spéciale à l'endroit dc l'évêque d'Antioche, son successeur Pierre, élu en 373, ne manquera aucune occasion de présenter au pape Dnmase Mélèce ct ses amis connue des hérétiques.

Or rien n'était plus inexact. Tout 1'eifort dc Mélèce, au contraire, depuis 363, tendait à regrouper les orthodoxes, à leur adjoindre ceux qui, dans les années précédentes, étalent tombés par faiblesse ou par préjugé, ù former, en définitive, ce parti nouveau qui, acceptant les décisions dc Nicéc, les expliquant par certaines précisions devenues nécessaires, devait finalement triompher de toutes les tendances onanisantes. Cette «virvre commençait a un concile réuni à Antioche a l'automne de 363, au moment même où Athanase, qui malheureusement n'y put prendre part, était encore dans la ville. On y vit figurer, aux côtés dc Mélèce, Acace et plusieurs dc ses amis. Socratis, 111, xxv; Sozomène, VI, iv. *P. G.,* t. i.xvii, col. 152 B; col. 1302 C. Mélèce leur lit .signer une confession dc foi confirmant celle de Nicée, acceptant *Vhomoousios,* en tant qu'expliqué par *Vhomoiousios,* et faisant des *trois hypostases* le complément utile, nécessaire même, de la formule nicécnne. Il convient d'ajouter que dc vieux orthodoxes trouvèrent fort mauvaises ccs explications; un pamphlet anonyme ne tarda pas à circuler sous ce titre: *Réfutation de Phypocrisie des amis de Mélèce el d'Eusèbe de Samosate sur l'homoouslos.* ἐλεγχο ὑποκρίσεω; των περὶ Μελέτιον καὶ Ευσέβιον τον Σαμοσατέα κατὰ του ὁμοουσίου; Il figure parmi les œuvres d'Athanase, /'. G., t. xxvin, col. 85-88.

On sait comment cc regroupement des forces orthodoxes aboutit en 366 à la réconciliation avec le pape Libère d'une bonne partie de l'épiscopat oriental. Voir art. I.tnLnr, t. ix, col. 636 au bas. Il est remarquable néanmoins que le nom de Mélèce ne ligure pas dans la liste des évêques, qui avaient député à Home Euslathede Sébasle ct scs deux collègues, ct auxquels le pape accorda la communion romaine. JnfTé, *RegeSta.* n. 228. 1·'. Loofs. *art, cit..* en tire la conclusion que la défiance des homéousiens (ce sont des gens de cette nuance qui ont fait à Borne la démarche en question) persistait encore à l'endroit de Mélèce, toujours classé par eux parmi les homéens. Ce n'est pas impossible: ccs questions d'amitiés et dc groupements ont joue un grand rôle en toutes ces affaires. L'absence de Mélèce a Tyane et sur la liste des évêques avec qui Libère entra en communion peut néanmoins s'expliquer autrement. Cavallera estime, op. r/L, p. 135. que, si Mélèce n'était pas A Tyane, c'est peut-être qu'il était encore exilé: il fait observer de plus qu'il s'y trouvait de scs amis, signataires du concile d'Antioche dc 363. Voir la note 11 : Les adhérents de Mélèce. p. 209,210. Dc fait, quand saint Basilc.cn 371. entreprendra dc faire reconnaître Mélèce par Athanase, il tirera cette conclusion delà lettre apportée de Home par Sylvain dc Tarse, «pie les Occidentaux ont reconnu le bon droit de Mélèce. *EpisL,* i xvn. dernières lignes. P. G., t. xxxn, col. 128 B. Avouons pourtant que ce'a aurait pu être plus explicite, ct que l'on ne peut affirmer que cette reconnaissance était dans les intentions de Borne.

2· *Basile ct Mélèce. Les négociations avec Rome.* — C'est si vrai, que, pendant près de dix ans. les démarches sc multiplieront pour faire admettre par le pape le bon droit de Mélèce. Sans doute le remplacement de Libère par Dnmase (366-381) a pu changer les dispositions du Siège romain a l'endroit de l'évêque d'Antioche. Le fait aussi que Dnmase a été renseigné sur les affaires de l'Orient à peu près exclusivement par des adversaires dc Mélèce. explique l'attitude plus que réservée du pape à l'egard dc celui-ci. Tout cela ne sc comprendrait pas néanmoins si, dès 366, on avait à Home considéré Mélèce comme un ferme représentant de l'orthodoxie, et comme le seul évêque légitime de l'Eglise antlochlcnnc.

Mais cette came va être prise en main par saint Basile lui-même, ordonné évêque de Césarée de Cappadoce en 370. Devant le renouveau dc la persécution homéenne qui, après un premier essai en 365 (Mélèce avait été exilé dc 365 à 367), reprenait plus active que Jamais en 370 (Mélèce est dc nouveau exilé en 371), Basile estime qu'il faut tout d'abord faire l'union de tous les orthodoxes. A cette condition seule l'Eglise (l'Orient pourra obtenir l'appui dc ΓOccident el l'intervention dc Valentinien auprès dc son frère Valens. Et dans la capitale dc l'Orient, l'union ne peut sc faire qu'autour dc Mélèce; pas un seul instant Basile n'envisage la possibilité dc la reconnaissance dc Paulin. El si l'on songe aux susceptibilités de l'orthodoxie de Basile, il faut bien conclure qu'il a reconnu en Mélèce, quoi qu'il en fût dc scs antécédents, un ferme soutien de la foi nicécnne. D'ailleurs les exils .successifs dc l'évêque d'Antioche, en 360, en 365, en 371, exils auxquels il est condamné par Const ance ct par Valens, n'étaient-ils pas une garantie de la pureté de son orthodoxie? Si, jadis, il avait été l'ami d'Acace, la communauté des souffrances le rapprochait maintenant des néo-nicéens.

Celte confiance dc Basile ne se démentira jamais. Elle l'engage, dès 371, dans une première négociation avec Alexandrie pour la reconnaissance de Mélèce. *EpisL,* i.xvt. t.xvn, i.xix, *P. G.,* t. xxxn, col. 121 sq. Athanase répond a cette démarche en envoyant un prêtre de son Église pour s'entendre avec Basile. Celui-ci décide alors de dépêcher à Home même, un diacre de Mélèce, Dorothée. Il supplierait le pape d'envoyer sur place des personnages qui ramèneraient à l'unité les Églises cl « feraient connaître très exactement au pape ceux qui étaient la cause du trouble afin qu'il sût avec qui, à l'avenir, il conviendrait d'entrer en communion ». *Epist.,* lxx, col. 133-436. ('elle demande sera inlassablement répétée par Basile au cours des années suivantes : que Home sc renseigne plus exactement sur l'état des choses en Orient, qu'elle n'accorde sa communion qu'à bon escient. Une enquête faite sur place par des personnages qualifiés ne pourra que démontrer le bon droit de Mélèce, les torts réels de Paulin, les graves suspicions qui pèsent sur l'orthodoxie de ce dernier, quand seront révélées certaines de ses amitiés. Toutes ccs idées se retrouvent dans une lettre rédigée par Mélèce en 372. et qu'il proposa, avant de l'envoyer à Borne, à la signature d'un grand nombre de ses collègues. Elle ligure parmi les lettres de saint Basile, *Epist.,* xot» col. 477-181.

Il s'en faut que Basile ait d'abord obtenu gain de cause. Sous ne pouvons entrer ici dans le detail des longues et difficiles tractations qui lassèrent à plusieurs reprises la patience dc l'évêque de Césarée, cl lui arrachèrent sur l'attitude du pape Damase des appréciations plus que sévères Cf. surtout *Epist.,* ccxv, col. 792. \ Home, en effet, on ne semblait pas se rendre un compte exact de la situation; de plus en plus, on considérait Mélèce et son groupe comme des gens plus ou moins suspects, qui seraient trop heureux de se réunir à l'Eglise en souscrivant des formu- (airesct en renonçant ù leurs prétentions, (/est ce qui transparaît clairement dans plusieurs documents romains dont E«L Schwartz nous parait avoir donné la véritable exégèse, *loc. cit.,* p. 365 sq. Le premier est une synodique d'un concile romain, probablement de 372, qui répond à la première démarche de Basile, et parait bien lui opposer une fin de non-recevoir.

lettre *Confidimus,* dans *P. L.,* t. xm, c<>|. 317 sq. voir surtout le passage *Unde advertit.* col. 319 B. L· second semble répondre .i la deuxième ambassade di Basile en 371. Fragment *Ea gratia, ibid,,* col. 350-352 dont le dernier paragraphe est. Λ l'estimation d'Ed. Schwartz, une mordante critique des prétentions de Mélècc. Les fragments qui suivent : *Illud sane miramur,* col. 352, et *Xon nobis guidguam,* col. 353, ct qui semblent des réponses à des instances ultérieures dc Basile, faites par le concile romain de 377, condamnent au point dc vue dogmatique, les erreurs d'Apollinaire et des pneunntomaques. Mais ils ne sont pas plus satisfaisants pour Basile ct ses amis au point de vue des questions personnelles: ni Eustathe de Sébaste, dont il pressait l'explicite condamnation, ni Apollinaire devenu si compromettant pour Paulin n'y sont nommément désignés. Γη peu auparavant, en 375, une démarche tout à fait significative de Home avait montré vers qui allaient ses préférences. Un prêtre de Mélècc, Vital, s'était laissé séduire par les doctrines d'Apollinaire et avait pris la direction d'un groupe assez important qui se réclamait de l'évêque dc Laodlcée Sozomène, Vf, xxv, *P.* G., t. Ixvh, col. 1357 B. Sur les difficultés qu'on lui Πl de divers côtés, Vital partit pour Home, soumit son enseignement à Damasc, qui, provisoirement rassuré sur son orthodoxie, lui donna des lettres dc communion, mais en réservant la décision dernière à Paulin. Lettre *Per filium meum Vitalem, P. L.,* t. xm. col. 556-557. La portée de cette lettre dépassait d'ailleurs singulièrement le cas particulier qu'il s'agissait de régler; elle constatait que s'unir à Paulin c'était entrer en communion avec Home, et par le fait reconnaissait officiellement celui-ci comme l'évêque légitime d'Antioche.

Ainsi la question dc Mélècc, loin dc progresser, reculait plutôt au fur ct à mesure que sc multipliaient les instances de Basile ct dc scs amis. L'attitude du pape en 378 sc marquerait au mieux, s'il faut en croire Ed. Schwartz, dans un document émané d'un concile romain, tenu cette année-la cl qui condamna de façon précise les erreurs enfin démasquées d'Apollinaire. Lettre *Post concilium Xicicnum, P. L.,* t. xm. col. 358-361. On y lit, col. 360-361 le développement suivant : *Eos guogue gui de Ecclesiis ad Ecclesias migraverunt tamdiu a communione nostra habemus alienos, quamdiu ad eas civitates redierint in quibus primum sunt constituti. Quod si alius, alio transmigrante, in locum viventis est ordinatus, tamdiu vacet sacerdotis dignitate, gui suam deseruit civitatem, guamdiu successor ejus quiescat in pace.* Schwartz comprend (cl Quesncl l'avait déjà soupçonné) que celle formule générale vise le cas parliculier dc Mélècc : « Que celui-ci retourne à S.'baste et y attende patiemment la mort de l'évêque actuellement vivant! »

En cette même année 378, la cause de Paulin recrutait un précieux adhérent. Saint Jérôme, retiré depuis quelques années au désert dc Chalcis, cl qui avait deux fois déjà écrit au pape Damasc, de manière assez défavorable pour les mélétlens *(Epist.,* xv et xvi, *P. L·,* t. xxn, col. 355), recevait à Antioche, des mains dc Paulin, l'ordination sacerdotale. Il s'en souviendrait les années suivantes, quand il remplirait â Borne, auprès de Damasc les fonctions de secrétaire.

3· *La pacification dc l'Orient. Le concile de Constantinople.* — La défaite et la mort de Valens à Andrinople, le 9 août 378, marquent la tin de la persécution arienne Gratlen rappelait aussitôt les exilés, et dès l. fin de celle année, sans doute, Mélècc rent rail dans vi ville épiscopale. L'arrivée d'un général nommé Sapor, charge de faire restituer aux catholiques les églises cl les autres Mens usurpés par les ariens, lui donna l'occasion de se poser en chef des orthodoxes î d'Antiochc. Théodore!, //. *E.,* V, n et m, *P. G.,* t. Ixxxu, col. 1197-1201, place cette visite, semble-t-il, en 379, el fait envoyer Sapor en Orient, non par Théodose mais par Gratlen lui-même. C'est donc dès 379 qu'aurait eu lieu devant l'envoyé impérial le débat entre les diverses confessions sc prétendant toute» catholiques, apollinaristes de Vital, pauliniens ct mélicns, ct réclamant les églises laissées libres par l'expulsion des ariens. Les apollinaristes furent écartés sans peine; Mélècc proposa tout simplement à Paulin de faire l'union des deux parties du troupeau; toib deux administreraient *in sulidum* l'Église, à la mort du premier d'entre eux, le survivant serait seul évêque. Paulin ayant rejeté la proposition, les églises furent attribuées à Mélècc (cette date de l'arrivée de Sapor est reportée par Gavaliera en 381,op. *cit.,* p. 211. n. 1. 215, n. 2. Nous croyons devoir conserver lerccil de Théodorct).

Mais pour garder la paisible possession des bien» restitués, il était nécessaire que Mélècc exprimât son adhésion aux doctrines professées par le pape Damasc Cela fut fait dans un synode qu'il réunit à Antioche .1 l'automne dc 379 et qui groupa cent cinquante évêques; Mélècc rédigea une lettre à laquelle sc réfère le concile dc Constantinople dc 382, cf. Théodore!. //. *E,* V, ix, *P. G.,* t. Ixxxu, col. 1216 D, cl qui devait contenir une profession de foi conforme aux décisions des conciles romains des années précédentes. 11 n'en reste plus que les premières signatures, en tête celle dc Mélècc. *P.* L.,I. xni, col. 353. Mais Tcxccrplcur qui les a recueillies ajoute: *Similiter ct alii CXLV! orientales episcopi subscripserunt, quorum subscriptio in authenticum fiodie in archivis romanir Ecclesiic tenetur.*

La reconnaissance de Mélècc par l'autorité civile était une indication pour l'Églisc romaine. Elle s'inclina devant le fait accompli. Une trace de cette acceptation s'est conservée dans une allusion postérieure d'un concile italien. Dans saint Ambroise, *Epist.,* xm, 2; voir ci-dessous. Bien d'ailleurs ne s'opposait à cette démarche, qui était la conclusion naturelle de toutes les tractations précédentes. Ainsi la communion était rétablie entre Damasc ct Mélècc. Celui-ci du reste allait jouer en Orient un rôle prépondérant, comme président du .concile réuni à Constantinople, par les soins de Théodose en 381. Il ne verrait pas d'ailleurs la fin du concile, étant mort d'une brève maladie vers le milieu de mai. Théodose qui lui avait marqué la plus grande confiance voulut entourer scs funérailles d'honneurs extraordinaires. Le transfert du corps de Mélècc dc Constantinople à Antioche fut littéralement un triomphe. Sozomène, *H. K..* VIL x. *P. G.,* t. i xvii. col. 1111 B.

IV. L'élection de Flavîen. L'extinction du schisme» — La mort dc Mélècc aurait dû être la lin du schisme d'Antioche. La séparation des catholiques en deux factions rivales persévéra néanmoins à la suite d'une fausse manœuvre dont il faudra vingt ans pour détruire les conséquences.

1· *I/éhclion de Flavicn comme évoque d'Antioche.* — Il semblait naturel dc terminer une fois pour toutes les rivalités antiochiennvs, en évitant de donner un successeur à Mélècc et en reconnaissant Paulin comme Tunique évêque. Les Decident aux (ct Borne sans doute) avaient jadis recommandé celte solution de bon sens dans une lettre que nous n'avons plus, mais à laquelle fait allusion la synodique d'un concile italien dont nous parlions tout à l'heure : *Scripseramut dudum, ut, quoniam Antiochena civitas duos habertl episcopos, Paulinum algue Meletium, quos fidei concinere putabamus, aut inter ipsos pax et concordia salvo ordine ecclesiastico conveniret; aut certe, si quis eorum allero superstite decessisset, nulla subrogatio in defundi locum superstite altero gigneretur.* S. Ambroise, *Epist.,*

xm. 2, P. *L.* (édit. 1815), t. xvi, col. 950 B. Grégoire de Nazianze, devenu par la mort de Mélècc président du concile de Constantinople, sc ralliait pleinement h cette vue. S'il fallait en ‹ roirc Socrates, V. v, recopié par Sozomène, Vil, ni, P. *G.,* t. Ixvii, col. 569 ct 1121, des précautions auraient déjà été prises à Antioche pour éviter qu'une élection épiscopale eût lieu à la mort de l'un des deux concurrents. Voir une discussion de ces propos dans Cavallcra, op. ci/., p. 232-243, qui conclut, avec raison, à l'inexistence du pacte dont parlent les deux historiens.

Mais tous les efforts faits par Grégoire dc Nazianze pour faire triompher cette solution pacifique se heurtèrent à la passion d'un grand nombre des membres du concile. Tant de griefs s'étaient accumulés contre Paulin, que la majorité conciliaire ne jugea ni digne, ni même prudent ou possible, d'imposer à la grande masse de l'Église d'Antioche la reconnaissance dc l'évêque schismatique. Vainement Grégoire menaça-t-il dc donner sa démission, si l'on entrait dans cette vole. On passa outre à ses objurgations ct on le laissa sc retirer. Voir S. Grégoire de Nazianze, *Carmen de vita.* vers 1572-1870, /*. *G.,* t. xxxvn, col. 1158 sq. Le concile ayant décidé de procéder à l'élection du successeur de Mélècc, les évêques du diocèse d'Orient, sitôt l'assemblée dissoute (juillet 381), se réunirent à Antioche, ct ordonnèrent Flavlen, qui jadis avait été le soutien de la communauté orthodoxe, ct que Mélècc avait ordonné prêtre (sans doute vers 363).

Ainsi la division se perpétuait Paulin sc réclamant de l'appui des Occidentaux, qui dc fait ne lui fut pas ménagé, Flavicn fort de l'adhésion des Orientaux qui serait solennellement renouvelée au concile dc Constantinople de 382. Cf. Théodoret, V, ix, P. G., t. Ixxxu, col. 1212. Gratlen, puis Théodose essayèrent vainement dc remédier à cette absurde situation. On aurait pu espérer que la mort dc Paulin y mettrait un terme. 11 n'en fut rien. Avant dc disparaître, 388, celui-ci imposait les mains à Evagrlus pour qu'il lui succédât. Ainsi le schisme continuait. Cette fois les anciens amis dc Paulin s'irritèrent. Ni Alexandrie, ni Home ne reconnurent le nouvel évêque. Voir S. Ambroise, *Epist.,* Ivi, 2, *P. L.,* t. xvj. col. 1170, Cela ne voulait pas signifier pourtant qu'ils acceptaient Elavicn comme l'évêque incontesté, ct plusieurs tentatives furent faites, vainement d'ailleurs, pour amener celui-ci à soumettre à un concile la validité dc son élection. Cf. S. Ambroise, *Epist.,* uv. Ivi L'Occident dès lors continua pendant quelque temps à ne pas reconnaître Flavlen.

2· *L'extinction définitive du schisme.* — Cependant saint Ambroise qui, depuis quelques années, s'inquiétait vivement dc celle affaire, avait demandé à Théophile d'Alexandrie dc s'entendre avec Flavicn. après s'être concerté d'ailleurs avec le pape Sirice, *Epist.,* Ivi, 6, 7. Ces démarches aboutirent à la convocation d'un concile à Césarée de Palestine, où 'rheophile d'ailleurs s'abstint de paraître, mais qui arrangea finalement les choses et déclara, « pour se conformer aux vues du pape Sirice », ne reconnaître qu'un seul évêque â Antioche, le religieux évêque Flavicn. Texte conservé par Sévère d'Antioche, voir E. W, Brooks, *The sixth book o/ th· select tetters o/ Severus,* traduct. anglaise, t. π *a,* 1903, p. 223. Bien (S'étonnant done que l'on voie, peu de It mps après, à l'automne de 391, Elavicn ct Théophile fraterniser en concile à Constantinople.

Quant à la réconciliation dc Flavlen avec Borne, elle dut voir lieu sensiblement à la même dale. Il est vrai que Sozomène, //. VIH, ni, /'. G., t. Ixvii, col. 1520 C, la renvoie a quelques années plus lard, et en fait honneur à la charitable entremise de saint Jean Chrysoslome, après que celui-ci eut été, en 398, élevé au siège de Constantinople. Mais, comme le fait remarquer L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* t. n, p. 610, η. 1, ni Théodoret, *H. E.,* V, xxin, I. Ixxxii, col. 1249, ni Socrates, *H. E.,* V, xv, t. Ixvht, col. 601. ne mettent cette réconciliation de Home ct d'Antioche en rapport avec l'installation de Chrysoslome dans lacapilalc. 11 est plus indiqué de placer cet événement en 394, comme une suite toute naturelle du concile dc Césarée. Aeaee dc Bérée conduisit à Borne une députation du clergé d'Antioche, à laquelle sc joignit, envoyé par Théophile, un prêtre d'Alexandrie, Isidore. Cette légation eut un plein succès ct Flavicn fut définitivement reconnu par Borne. Au même temps ou à peu près, Évagrius mourait ct Flavien parvenait à empêcher qu'on lui donnât un successeur. Dc fait, comme de droit, il demeurait ainsi seul évêque d'Antioche. Best ait à rallier autour de lui la petite Église désormais sans pasteur. Ce ne fut pas chose facile, étant donnée surtout l'intransigeance que montrait Flavlen a l'endroit dts clercs de Paulin ct d'Évagrius qu'il s'agissait de ramener. Il entendait en effet tenir pour milles les ordinations reçues par eux. Ainsi le schisme local fut long à réduire; Flavlen, (t lo t) n'en vil pas la fin. ct son successeur Porphyre connut encore dc plus graves difficultés. Ce fut seulement sous Alexandre, en 413 que l'accord sc réalisa définitivement. « Scs exhortations persuasives, dit Théodoret, réunirent les oust at liions au reste du corps de l'Église, à la grande joie des fidèles, à la confusion des juifs, des ariens ct des quelques païens qui restaient encore à Antioche. » *H. E.,* V, xxxv. t. Ixxxu, col. 12G5. Le schisme d'Antioche était terminé, il avait duré quatre-vingt-cinq ans.

Conclusion. — Cet épisode douloureux a été exploité de bien des manières. — On y a cherché des arguments à l'appui dc la construction bien hypothétique qui veut voir dans les néonicéens, groupés autour de Basile, des penseurs qui donnèrent des définitions dc Nicée. une interpret alien nouvelle, toute différente dc celle qu'en avait proposée leurs premiers défenseurs. L'alliance de Basile, a-t-on dit, avec un homéen tel que Mélècc. à peine rallié à l'homéousianisme, n'est· cllc pas un signe que la pensée de l'évêque dc Césarée évoluait sur un plan tout différent de celui où sc mouvait Athanase? L'opposition durable entre Alexand ie (ct l'Occldent) d'une part, ct d'autre pa t Basile cl Mélècc, ne tcnioigne-t-cllc pas que l'on avait dans les deux camps une conscience plus ou moins obscure des divergences qui séparaient les esprits?

D'autres ont exploité contre la primauté romaine le schisme anliochicn. Ils insistent avec complaisance sur et fait qu'un personnage tel que Mclêcv, aujourd'hui qualifié de saint par les Latins comme par les Grecs, a pu vivre si longtemps en dehors dc la communion de Borne, a pu présider, sans avoir été reconnu par le pape, le concile dc Constantinople. Ils montrent, avec une secrète satisfaction, Elavicn portant allègrement l'exclusive de l'Occident cl dc Borne, sc dérobant à toutes les sommai ions qui lui sont faites, dc s'expliquer, ne sc ralliant à Home que quand les premières avances lui sont venues du pape Sirice.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter toute la question du néo-nicénlsme et des changements que l'entrée en ligne des Cappadocicns aurait amenés dans l'interprétation de *Vhomoousios* nicécn. Pour ce qui concerne le cas particulier dc Mélècc. Il suffira de faire remarquer que saint Basile ne fait alliance avec lui, quels qu'aient clé scs antécédents, qu'après avoir eu des signes évidents de l'orthodoxie du nouvel évêque. Le concile d'Alexandrie en 362 reconnaissait, dc son côté, la légitimité des formules dont usaient, pour exprimer le mystère de la Trinité, les mélétlens d'Antioche. Athanase, en 363, était tout disposé à mettre sa main

dans celle de Mélèce ct à travailler de concert avec lui à la pacification religieuse de l'Oricnt. Seules des questions de personne ont empêché cette alliance de sc réaliser. Mais le seul fait que l'évêque d'Alexandrie l'ait crue possible témoigne assez qu'il ne percevait aucune opposition foncière entre la pensée de Mélèce ct la sienne.

Et quant à la question des rapports de .Mélèce avec Home, Il faut sc garder d'en juger en les rapportant â nos conceptions actuelles de l'Église et de la hiérarchie des pouvoirs. L'autonomie très réelle dont jouissaient à cette époque les grands sièges épiscopaux n'excluait pas, tant s'en faut, la reconnaissance de la suprématie romaine. Tous les efforts de saint Basile pour amener Home à exprimer clairement qu'elle est en communion avec Mélèce ne témoignent-Ils pas de l'importance que l'Oricnt attachait a cette communion? Paralysé par les multiples difficultés intérieures où Il sc débattait, retardé par les renseignements incomplets ou même inexacts qu'il recevait, le pape Dama.se ne sc pressait pas de faire la démarche si ardemment demandée par Basile. Mais Il n'exprimait pas non plus qu'il retranchait Mélèce de sa communion; finalement, ct avant le concile de Constantinople, l'Occident et Home signifiaient qu'ils acceptaient le fait accompli, la coexistence provisoire des deux évêques, avec l'espoir que cette situation anormale prendrait bientôt fin. Où voit-on que les questions de principe soient ici en cause? d comment ne pas reconnaître ici, tout simplement, un de ces nombreux problèmes dont il faut attendre la solution du temps, el aussi de la bonne volonté el de la souplesse des hommes?

I ne bibliographie complète du schisme niéléticn serait énorme, tant cette histoire a eu de ramifications. On en trouvera une esquisse dans l'. (ûivallcni, *Le schisme* d'.tn-*tloche* (/V·-V* siêefe), Paris, 1005, p. xni-xi\,rt aussi p. 10-31, essai de classification ct «le discussion (1rs sources. A Compléter par une courte élude d'Ed. Schwartz, Znr Ge-*schichtc des Athanasius,* n, publiée dans les *\achrichtcn non der* A. *Gcsells. der W'issensch.* do Gœttlngue, 1901, p. 350-391, h laquelle nous avons cru devoir emprunter quelques suggestions. Postérieurement ont paru *I.'hlstidre ancienne de l'Église* <le L. Duchesne, Paris, 1907, t. n, *passim,* et *I.e Siège apostnRquc.de* P. Blitlfol, Paris. 192t ; cf. p. 82-1 I 1:207-281. Pour la question des rapports a.'ce Borne, le point dr vue anglican est donné par F. W. Puller, *'I he primitive Saints and the See of Rome,* 1893, p. 103 sq.

É \mw x.

2. MÉLÈCE DE LYCOPOLIS. (iv siècle), ainsi nommé du nom de la ville de I laute-Égypte dont il était évêque, est connu comme l'auteur d'un schisme, appelé le schisme mélélien ou mélilien d'Égypte, qui eut de l'importance au cours du iv· siècle.

L Les origines du schisme. H. Le concile de Nicée et les mélétiens. 111. Histoire ultérieure du schisme.

L Les oiuginis pu schisme méi.étil n. - - Le plus ancien document qui nous parle de Mélèce est une lettre écrite par quatre évêques égyptiens, Philéas, Hésychius. Pacôme ct Théodore, incarcérés en 306 pendant la grande persécution. Dans leur prison ils ont appris que, prétextant la disparition des pasteurs réguliers. Mélèce s'est arrogé le droit d'ordonner des évêques ct des prêtres. S'adressant ù lui, ils le conjurent de cesser celte pratique, lui remontrent combien elle est contraire a la législation canonique, préjudiciable au vrai bien de l'Église, attentatoire aux droits de Pierre, l'archevêque d'Alexandrie.

Dans le nu. qui l'a conservée, cette lettre est suivie d'un bref résumé historique. Il indique que Mélèce, ayant reçu la missive, la jeta, ct ne se soucia de faire visite nia Pierre, ni aux signataires de la lettre, toujours en prison Ccs derniers d'ailleurs ne tardèrent pas a souffrir le martyre avec leurs prêtres ct leurs diacres. Peu après Mélèce arriva à Alexandrie, cl s'y mit en rapport avec deux personnages assez intrigants, l'un nommé Isidore, l'autre Arius (selon toute vrai semblance il s'agit du futur hérésiarque), désireux de faire pièce à l'archevêque. Ils lui indiquèrent la retraite où se cachaient les deux vicaires que Pierre avait désignés pour le remplacer à Alexandrie; Mélèce s'y transporta et les excommunia, puis (on ne dit pas après combien de temps) il ordonna pour les remplacer deux confesseurs, l'un <[ul était en prison, l'autre qui était aux mines. Texte dans P. G., t. x, col. 1565-1568; cf. un texte meilleur, malheureusement incomplet, donné par P. Batiffol, dans *Btjzantinisehc Z.eiPclinlt.* 1901, I. x, p. 131.

A cette nouvelle, continue le fragment historique. Pierre publia une lettre dont le texte est donné. Considérant l'arrogance de Mélèce, l'archevêque prescrivait à tous les fidèles d'éviter la communion de celui-ci Jusqu'à plus ample informé. Texte dans *P. G.,* t.xvi, col. 509, et mieux dans Batiffol, *loc, cit,* — Ainsi, d'après le document cp question, durant que la persécution éloignait de leurs résidences nombre de pasteurs, l'évêque de Lycopolis, Mélèce, s'était mis en tête de remplacer les absents, sans aucun égard des droits ni de ceux-ci, ni du pape d'Alexandrie, lequel, suivant une coutume immémoriale, ordonnait tous les évêques d'Égypte. La lettre des pasteurs incarcérés est très claire à ce sujet. Le fragment historique quila relie à l'encyclique de Pierre ct qui parle des agissements de Mélèce à Alexandrie est plus obscur; le texte en est d'ailleurs en fort mauvais étal. On ne comprend pas bien, en particulier, comment pour remplacer les deux vicaires généraux de Pierre, jugés par lui inégaux à leur lâche, Mélèce ordonne deux confesseurs, l'un prisonnier, l'autre forçat. Celle qualité ne devait pas faciliter aux nouveaux élus l'accomplissement de leur mission. Aussi faut-il, croyons-nous, supposer avec Ed. Schwartz, que le fragment glisse sur un épisode qui s'est passé entre temps : l'arrestation de Mélèce el sa condamnation aux mines, que nous connaissons par ailleurs. C'est en ces conjonctures que Mélèce aurait créé les prêtres en question.

Aussi bien, à en croire le document à l'aide duquel saint Épiphane a construit sa notice relative aux mélétiens, *Jhvrcs.,* i.xvm, P. G., t. xui, col. 181-201, une rivalité avait nus aux prises Pierre ct Mélèce antérieurement aux événements dont témoigne la lettre des quatre évêques. Débarrassée des inexactitudes évidentes dont elle fourmille, la notice indique qu'une divergence de vues s'était produite en Égypte sur la réconciliation des *lapsi.* 'Landis que Pierre inclinait vers l'indulgence, un parti groupe autour de Mélèce, el qui se réclamait de l'avis des martyrs , protestait qu'il ne fallait procéder à aucune admission à la pénitence avant la fin de la tempête. /Md., n. 2. L'indulgence précipitée était une prime à l'apostasie, el risquait d'entraîner à des lâchetés ceux des confesseurs qui attendaient leur comparution dernière devant les juges.

Or nous savons par ailleurs qu'à Pâques 306 Pierre avait publié en effet une encyclique où il réglait par le détail les diverses questions relatives aux *lapsi.* Texte dans *P. (λ,* t. xvi, col. 167-508. Gomme celte lettre ne renferme pas la moindre allusion à des manœuvres schismatiques, il faut penser (pie l'agitation mélétienne n'avait pas encore commencée, mais qu'elle fut justement provoquée par la lettre même de Pierre. On en mettrait donc les débuts en 306, ce qui concorderait avec une indication donnée par saint Allumas?, *Encycl. ad ep. Ægypli et Libyæ,* n. 22, P. G., t. XXV, col. 589, suivant laquelle les mélétiens ont été déclarés schismatiques dix-neuf ans avant que In ariens fussent déclarés hérétiques à Nicée. A ce mû-

nient la persécution, dont Pierre avait espéré qu'elle allait s'adoucir, reprend avec plus de violence. C'est alors que sont incarcérés l'évêque Philéas ct ses compagnons qui ne tarderont pas à être exécutés. Mélèce circule en Égypte, ordonnant à divers endroits des gens de son bord, sans doute rigoristes connue lui. Si dans Alexandrie même Il ose se permettre d'excommunier les vicaires de Pierre, lequel pour lors était caché, c'est qu'il a déjà rompu la communion avec l'nrchcvêque. Bref il nous apparatt des ce moment comme l'organisateur d'une Eglise schismatique, qui se faufile partout où elle peut trouver place libre.

Au rapport du garant d'Epiphane, Mélèce, à quelque temps de là, est arrêté lui aussi cl finalement envoyé aux mines de Phacno. Nous savons que c'est à partir d'avril 307 que la peine des travaux forcé* remplaça, pour les chrétiens, la peine de mort. C'est vraisemblablement alors que Mélèce aurait procédé aux ordinations, dont se plaint la lettre de l'archevêque Pierre. La notice d'Epiphane renferme, sur les discussions auxquelles donna lieu, parmi les malheureux forçats, l'agitation de Mélèce, des détails révélateurs. *Ibid.,* n. 3 à la fin, col. 188-189. En 311, tout ce monde était relâché; incapables de s'entendre dans les misères communes, on pense si les confesseurs étaient prêts à se réconcilier apres leur libération. Un peu partout il se forma en Égypte, en regard de la liiérarchie dépendant de Pierre d'Alexandrie, une hiérarchie qui reconnaissait Mélèce pour auteur el pour chef. Sur ccs entrefaites Pierre (pii avait déposé celui-ci en synode, cf. Socrates, I, vî, *P, G„* t. Ixvii. col. 53 A, et Athanase, *Apot. cont. urian.,* 59, I. xxv, col. 356, fut enlevé par le sursaut de persécution de la fin de 311. Il fallut quelque temps pour élire à sa place Achillas, qui ne dura qu'un an et fut remplacé en 313 par Alexandre. Ces changements de personnes ne semblent pas avoir modi lié l'altitude de Mélèce par rapport à l'Église établie. Il continua à se considérer comme l'archevêque de « l'Eglisc des martyrs ». t Désignation singulière, fait observer L. Duchesne, car enfin Philéas et ses compagnons, et l'évêque Pierre lui-même, censés patrons des apostats, avaient donné leur vie pour la fol, tandis que Mélèce, revenu des mines, (inil par mourir, dans son lit. » *Hist, anc, de l'Église,* t. iî, p. 100. Celte Église semble avoir eu quelque importance, et saint Alhanase accusera plus lard les mélétiens d'avoir créé à ses prédécesseurs de graves difficultés.

II. Le concile de Nicée et les melêtîens. — Quand il vint à Alexandrie vers 321 pour lenter d'y rétablir la paix, Ilosius de Cordoue se préoccupa non seulement des difficultés soulevées par Arius, mais encore de l'alTaire mélélienne. Eusèbe, *Vita Const.,* n, 62-63; m. I, /'. G., t. xx, col. 1036, 1057. Cela ne veut pas dire d'ailleurs que les deux partis eussent dès ce moment partie liée: il paraît au contraire qu'il y avait plutôt antagonisme entre Arius el l'Église mélélienne. Au début, sans doute, voir col. 532, Arius encore laïque avait appuyé Mélèce; mais il n'avait pas lardé à faire sn soumission à Pierre dont il avait plus lard reçu le diaconat. Toutefois il conservait assez le sens exact des réalités pour s'opposer à une mesure arbitraire que voulait prendre l'archevêque. Celui-ci avait déchué nuis les baptêmes conférés par le clergé mélélien. L'opposition (pie fil Arius le brouilla avec Pierre, (pii l'aurait excommunié; sous Achillas, qui ne persévéra pas sans doute dans l'attitude de son prédécesseur, Arius revint en faveur et fut élevé à la prêtrise. Voir sur toute cette affaire Sozomènc. //. *E„* I, XV. *P. G.,* I. Ixvii, col. 905 A. Nous ignorons ce que fut, dans les années qui suivirent, l'attitude de l'Église mélélienne. Le garant d'Épiphanc, *Ihires.,* Ixvhi. Insiste à plusieurs reprises sur le scrupule qu'avait Mélèce de garder l'orthodoxie; à l'en croire, ce serait lui qui aurait surpris Arius en flagrant délit d'hérésie, cl l'aurait dénoncé à Alexandre. *Jbid.,* n. f, cf. i.xtx, 3, col. 189 B, 208 A. Mais, quelle que fût la pureté de la foi méléticnnc, U y avait intérêt à étouffer un schisme qui partageait entre deux obédiences les catholiques d'Égypte. Hosfus n'ayant pu arranger cette affaire dans sa visite à Alexandrie, elle revint devant le concile de NIcéc en 325. L'assemblée fut d'accord pour juger fort sévèrement la conduite schismatique de Mélèce; elle pensa néanmoins que, pour en finir avec la discussion, la douceur valait mieux que la violence; peut-être aussi voulut-elle témoigner quelque gré à Mélèce de son attitude loyale au moment ou avait éclaté l'affaire d'Arius. Toujours est-il que les mesures prises par le concile à l'égard de Mélèce ct de son Eglise sont empreintes de la plus grande bienveillance.

Ces mesures sont édictées dans une lettre synodale adressée aux chrétiens d'Alexandrie el que Socrates nous a transmise. *H. E.,* L ix, *P. G.,* I. Lxvn, col. 77 sq.; cf. Théodore!, *H. E.,* L vin, t. i.xxxii, col. 932. On distinguait le cas personnel de Mélèce ct celui de ses ressortissants. Après avoir déclaré que le premier n'était digne d'aucune pitié, on lui concédait néanmoins qu'il pourrait demeurer dans sa ville de Lycopolis avec le titre d'évêque, mais avec défense de faire aucune ordination, ni aucune élection «μήτε χειροθετειν μήτε προχειρίζεσΟαι, soit a Lycopolis, soit en aucune ville ou bourgade. Quant à ceux élevés par lui aux divers ordres ecclésiastiques, moyennant une imposition des mains plus mystique, μυστικωτέρχ χειροτονία βεβαιωΟέντε , ils pourraient continuer à faire les fonctions de leur ordre (en communion avec les catholiques), mais dans le clergé ils prendraient rang après les clercs (de même ordre) de la hiérarchie régulière. (Ce n'est pas le lieu de discuter ici le sens, si vivement débattu de l'expression, μυστικωτέρ^ι χεψοτονίχ; voir l'art. Béohdïxation.) Défense expresse leur était faite de procéder à une élection sans l'aveu de l'évêque catholique, en communion avec l'évêque d'Alexandrie. Ainsi il pourrait y avoir dans une même Église d'une part l'évêque cl les clercs catholiques ct un évêque el des clercs mélétiens < à la suite ». Au cas où l'évêque catholique ou tel clerc en situation viendrait à décéder avant l'évêque ou le clerc méldtien, ces derniers, pourraient être choisis à leur place, moyennant élection unanime du peuple et ratification de l'évêque d'Alexandrie.

En même temps, par son canon 6, le concile confirmait le droit traditionnel de l'évêque d'Alexandrie sur toute l'Égypte, la Libye et la Pentapole (Cyrénaïque), sans qu'il eût à tenir compte des divisions civiles. Cette prescription semble bien viser directement le cas de Mélèce, lequel, suivant les indications d'Epiphane,prétendait se considérer comme l'archevêque de la Thebaide. et, en celle qualité, avoir le second rang après le titulaire d'Alexandrie. Le canon 6 rappelle que la juridiction de ce dernier sur toute l'Egypte et les provinces avoisinantes est une juridiction immédiate. En somme, le plus clair résultat du schisme mélélien aurait été d'affermir la situation déjà si forte du « pape » d'Alexandrie.

III. Histoihe vltéiueuiu du schisme. — Comme les donatistes avec qui ils offrent plus d'un trait de ressemblance, les mélétiens ne s'inclinèrent pas sans protester devant la décision, pourtant si libérale, du concile. Ils importunèrent Constantin de leurs réclamations. et celui-ci se prêta, comme dans le cas du donatisme, au rôle d'arbitre, convoqua les chefs de parti, el s'employa à les réconcilier. Cf. Eusèbe, *Vitu (Constantini,* m. 23, G., t. xx. col. 1081. C'est à ce moment sans doute que les mélétiens venus à la cour entrèrent en relation avec Eusèbe de Nicomédic,

lequel leur avait ménagé une entrevue avec l'empereur. Épjphanc. *Hems.,* 1 x v ih , n. 5, 6, *P.* G., t. x 1 ii, col. 192. 193. Sur l'heure la manœuvre réussit au rebours de ce que Ton attendait. Irrité de voir remettre en question les décisions dc Nicéc dans l'affaire d'Arius, Constantin fil exiler Eusèbe. Les mélétiens durent s'en rcxenlr tout penauds à Alexandrie; pour l'instant ils sc réconcilièrent tant bien que mal avec l'évêque Alexandre A qui Mélèce remit la liste des ecclesiastiques qui relevaient de lui. Athanasc, *Apol. cont. artan.,* 71, *P. G.,* t. xxv, col. 376; mais le principe était posé d'une alliance entre l'Église dc .Mélèce ct le parti arianisant. Cette collusion portera dans un avenir rapproché de bien tristes fruits.

Le plus regrettable c'est que, contrevenant à la décision dc Nicée, .Mélèce, sc sentant mourir, ait réussi à se donner un successeur, en la personne de Jean Arkaph qu'il fit évêque dc .Memphis. Cette ordination, que suivit bientôt la mort dc .Mélèce, dut prendre place dans le temps où Athanasc lui-même succédait à Alexandre (328). Désormais les mélétiens vont se montrer les adversaires acharnés du jeune archevêque. *L'Apologie* d'Athanasc *contre les ariens* est toute remplie du récit des manœuvres imaginées par les méléliens pour perdre leur ennemi. Démarches directes auprès dc Constantin, accusations invraisemblables dirigées contre l'administration tyrannique d'Athanasc, tout cela aboutira finalement à la réunion du concile dc Tyr en 335, qui, par un incroyable déni dc justice, condamna l'archevêque d'Alexandrie. Voir Athaxase *(Saint),* t. i, col. 2115, cf. K. Holl, dans *Comptes rendus de l'Acad. de Berlin,* 1925, p. 18-31. En toute cette affaire qui durera longtemps, les mélétiens apparaissent comme les auxiliaires de la coterie euséblenne ct du parti arianisant.

Il n'entre pas dans notre plan de suivre dans le détail les démarches, les palinodies, les récidives des mélétiens passés au service dc l'hétérodoxie. Tout cela finit par les faire classer parmi les ariens décidés, cf. Sozomène, II, xxi; si bien qu'on n'entend plus guère parler d'eux dans la seconde moitié du iv· siècle.

Ixs ariens disparus, il subsista néanmoins quelques communautés sc réclamant encore du nom dc Mélèce. (l'est â quelqu'une d'entre elles que fait allusion Théodoret quand il parle d'organisations monastiques, où se perpétuaient des coutumes bizarres et vaines, qui les apparentaient aux Samaritains ct aux Juifs. *II. E.,* I. vm, *P. G.,* t. Lxxxu, col. 932. Ces vagues indications montrent que l'évêquc dc Cyr était bien mal renseigné sur le compte des derniers représentants du schisme mélctien. Au vi· siècle encore, il est question de prêtres ct dc moines mélétiens à Arsinoé, dans un papyrus daté de 512. *Peinte des études grecques,* t. in, p. 131. Plus surprenante est la notice consacrée par Sévère d'Achmouncim au patriarche Michel (713-757) dans son *Histoire des patriarches.* A l'en croire, celui-ci aurait découvert dans le nome d'Arsinoé quelques milliers dc moines mélétiens. Michel les aurait vainement exhortés à la pénitence; ne parvenant pas à les convertir, il aurait demandé à Dieu de les détruire, comme jadis Sodomc ct Gomorrhe. Ainsi fui fait; tous périrent à l'exception dc dix qui étaient venus à résipiscence. Voir E. Bcnaudot, *Hist. patriarch, alexandr.,* 1713, p. 230-231.

I. Sources. — En dehors des indications fournies par saint Athanasc, *Epist ad episc. .Egyptian et Libgœ, 22,* 23, *P. G.,* t. xxv, col. 589 ct dans *Γ Apologia contra arianos. Ibid.,* col. 248-409, *Γ Historia ad monaehos,* 78. 79, *ibid.,* col. 788 %q., indications utilisée' par Socrates ct ceux qui dépendent de lui, il y n deux sources indépendantes qui rapportent les origines du schisme mêlétien. Iλ plus ancienne est le recueil de pièces qui figurent dans la collection dite du diacre '1 héodosc (ms. dc Vérone dO) à In suite de l'//u- *toria acrphala arianorum.* Utilisant des suggestions de P. Batiffol, Ed. Schwartz n montré qu'il s'agit d'un ensemble dc documents, très analogue* aux *Fragmenta historica* de saint Hilaire. Voir ci-dessous. Se rapportent nti schisme méléticn, dans cette collect (on, la lettre de Philrns et ses compagnons a Mélèce et l'encyclique dc Pierre d'Alc-mn· dric, réunies par le fragment historique. Ce dernier n'a pis évidemment la même valeur documentaire que les deux lettres, ct il y aurait lieu d'étudier dc plus près son origine Le second document est la notice du *Panarlon, Harri,* i.xvni; il est relativement plus récent; la notice a clé rédigée après 373 (mort d'Athanasc, élection de Pierre II. intrusion dc Lucius), ct, sans doute, d'après des récits oraux provenant dc l'un de ces ecclésiastiques fidèles qui s'enfuirent en Palestine à ce moment. Les souvenirs du garant d'Éplphune sont déjà très brouillés. II. Achclis suppose qu'il s'agit d'un ancien partisan dc Mélèce, revenu ri l'Église catholique. De fait il insiste sur l'orthodoxie de l'évêquc schismatique et sur son zèle pour défendre h saine doctrine; il cherche une excuse à son attitude dan* h question pénitent idle. On n souvent présenté son récit comme inconciliable avec celui du « document fondamental »; ce n'est pas absolument exact, ct nous avons essayé, avec Ed. Schwartz, d'utiliser l'un ct l'autre. Mais la tentative dc fusion proposée par H. Achclis dans l'nrt. *Melettiu von l.gcopolis* de la *Protest. Ilcalenc.,* t. xit, 1903, p. 558-562, nous parait moins heureuse; cct auteur l'a. d'ailleurs, partiellement abandonnée dans le Supplément. 1913, t. xxiv, p. 83, en reportant les origines du schisme en 306, au lieu dc 311. date qu'exigeait sa première hypothèse.

II. Travaux. — Outre les histoires ecclésiastiques anciennes (voir surtout'rillemont, *Mémoires,* t v,p. 153 sq. (762-763) ct modernes (voir surtout 1 Icfele-Ixclcrcq, *lits· loire des conciles,* t i, p. 488 sq.. L. Duchesne, *Hist. one. de l'Eglise,* 1907. t. il, p. 97-100, 147 sq., etc.); consulter Ed. Schwartz. *7.ur Geschichte des Athanasius,* v, dans *Nachrichten Don der k. Gesells. der Wtsscnsch.* ru *Gôftütpen.* 1905, p. 164-187, qui analyse avec beaucoup dc sagacité 1rs deux sources anciennes.

Ē. Amann.

3. **MÉLÈCE LE GALÉSIOTE** ou LE **CONFESSEUR** controversiste grec dc la seconde moitié du xni· siècle. — Né en 1209 à Théodolou, petit village des bords de la mer Noire, il avait reçu au baptême le nom de Michel, qu'il changea en celui de Mélèce en prenant l'habit monastique au mont Sinal, au cours d'un voyage, où il visita tout à tour la Palestine, l'Égypte et la Syrie, sans.se fixer nulle part. Revenu en /\sie Mineure, il s'arrêta au mont Latros. près dc Miict, puis au mont Galésios, près d'Ephèse, dans le célèbre monastère fondé par saint Lazare le Galésiote. Dc là il sc rendit au mont Saint-Auxcnce, en face dc Constantinople, sur la côte d'Asie, d'où il redescendit bientôt pour s'établir dans Pilot de Saint-André, sur le golfe dc Nicomédie, où il sc construisit un monastère avec diverses dépendances. Importuné par les visiteurs qui devenaient sans cesse plus nombreux, il remonta bientôt au mont Saint-Auxcnce. Il s'y trouvait encore en mai 1275, lors dc la chute du patriarche Joseph ct de l'avènement de Jean Beccos, prélat favorable à l'union avec Borne. L'orthodoxie paraissant en danger, Mélèce, accompagné d'un confrère du nom de Galaction, descend ù la capitale ct ne craint pas de reprocher son impiété à l'empereur latinisant Michel VIII Paléologuc (1261-1282). Cette hardiesse lui coûte la liberté, et il est exilé, toujoursen compagnie dc Galaction, à la petite Ile de Skyros dans la mer Égée, d'où il part pour Borne en 1270, lors de l'ambassade auprès du pape Nicolas III de Léon d'Héracléc et dc Théophanc dc Nicéc. Au bout dc deux ans, à l'avènement du pape Martin IV (1281-1285), cette mission revient en Orient, ct Mélèce regagne son lie dc Skyros, d'où il ne tarde pas ù être emmené à Constantinople par ordre de l'empereur, qui l'enferme dans la prison dite τών Νούμερών, ct lui fait couper la langue. Mais, observe gravement le biographe, Mélèce n'en parla que mieux. Bendu ù la liberté â l'avènement de l'empereur Andronic H (1282-1328), il tombe bientôt malade, ct après trois années dc

pénibles souffrances, il meurt en 1286, à l'âge dc soixante-dix-sept ans.

Mélèce a beaucoup écrit, le plus souvent contre les Latins, ct toujours en vers, au point qu'il eût pu reprendre le mot (l'Ovide : *Quidquid lentabam dicere versus erat,* cl son vers, sauf dans les compositions liturgiques, est uniformément le vers poétique de quinze syllabes, d'une désespérante monotonie. Le plus considérable dc ses ouvrages porte le titre suivant : ΆζανΟισμδ ήτοι συλλογή τη παλαια καί νέα Διαθήκη . Composé durant l'exil dc Skyros, il comprend autant de livres qu'il y a dc jours dans la semaine, c'est-à-dire sept, ct ces livres sc subdivisent en deux cent soixante-sept sujets diiTérents. Dans l'impossibilité dc donner ici tons les sous-titres, nous nous bornerons à quelques indications générales, plus spécialement en ce qui concerne la théologie. A ce point de vue, ce sont les 1. III ct IV qui méritent dc fixer l'attention. Le l. IIia pour litre : 'Ο λόγο κατ' 'Ιταλών, ήγουν κατά Λατίνων. On y trouve un curieux récit des événements contemporains, en 1861 vers repartis en dix ύποΟίσει : L mœurs des Latins; 2. procession du Saint-Esprit : 3, sens dc la formule ἐκ του YloB τύ Πνεύμα; L emploi de cette formule chez quelques auteurs orthodoxes; 5. sens dc l'expression Πνευμα Χρίστου; G. que l'orgueil produit l'erreur ct l'ignorance des Écritures; 7. sur les azymes; 8. que les Latins sont hérétiques ct qu'il y a péril de damnation à entrer en communion avec eux; 9. que les pasteurs des âmes sont cause de toutes les hérésies et dc tous les maux; 10. qu'il ne faut jamais taire la vérité. Au chapitre concernant les erreurs des Latins ne figurent pas moins dc quarante divergences, au nombre desquelles on compte gravement le port des annes par le clergé, l'usage des viandes étouffées, le baptême par une seule immersion, l'emploi de salive au lieu d'huile dans la collation dc ce sacrement, l'absence de la messe des présancliilés, l'habitude dc tracer des croix à terre el de marcher dessus, le refus dc donner à la sainte Vierge le nom dc Θεοτόκο , le rejet de toute image hormis celle dc la croix, l'habitude de sc signer dc gauche à droite, de s'asseoir durant la messe, etc., etc. A l'exemple des controvcrsistes grecs qui l'ont précédé ou suivi, notre auteur condamne, on le voit, toute pratique s'éloignant de celle en vigueur dans son pays.

Le l. IV est dc beaucoup le plus populaire rt le plus considérable de tous. Il porte un litre curieux, celui de Άλφχόηταλφάβητο , qui a fort embarrassé K. Krumbacher, mais dont l'auteur explique longuement l'origine au début du livre. Celui-ci est disposé dans l'ordre alphabétique en autant dc subdivisions que l'alphabet lui-même compte de lettres, cl dans chaque subdivision la même lettre est répétée, en tête des paragraphes, vingt-quatre fois de suite. C'est donc une composition doublement alphabétique, el tel est le sens qu'il faut donner au litre lui-même. Le livre ne compte pas moins de 15 OIM) vers, distribués en 190 βαθμίδε ou degrés diiTérents qui forment comme autant d'échelons propres à conduire l'âme au sommet dc la perfection. Bien (pie la polémique ne soit pas entièrement absente, c'est surtout l'édillcation que s'est proposée l'auteur, cl ce livre peut être regardé comme une véritable *Somme ascétique* où ont trouvé place, d'une façon plus ou moins heureuse, toutes les doctrines de spiritualité alors enseignées dans les monastères byzantins. Sous la plume infatigable dc notre moine on voit défiler lour à tour les Pères du désert, les docteurs dc l'Église, d'autres auteurs plus récents, tous ceux en un mol qui ont parlé dc la perfection chrétienne ou religieuse. L'ouvrage, pour intéressant qu'il soit, est demeuré inédit. Le moine Nicodème, qui avait voulu le publier, est mort avant d'avoir pu réaliser son dessein, ct sa préface seule a vu le jour tout récemment dans la revue dc Saloniquc intitulée : Γρηγόριο ὁ Παλαμά , 1920, t. v, p. 576-582. Que contenaient les trois derniers livres dc l'Άπαν-Οισμό ? Nous ne saurions le dire, aucun ms. ne nous les ayant conservés. Ce fait laisse même supposer qu'ils n'ont jamais été écrits.

En dehors du recueil dont nous venons de parler, Mélèce nous a laissé tout un volume dc canons ou cantiques liturgiques en neuf odes. Cet ouvrage est également inédit, mais il est conservé dans le manuscrit Λ',/V, A de la bibliothèque dc l'Escurial. Le ms. est certainement autographe, car une note qui sc lit fol. 135 v nous apprend qu'il a été écrit le 30 mai 678L c'est-à-dire en 1276; il n'est donc pas du xir siècle, comme l'affirme E. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escurial,* Paris, 1818, p. 403. Nous nous proposons dc publier ailleurs une étude sur ce curieux volume, dont nous avons pris en 1908 une photographie complète. Certaines pièces ne sont pas de Mélèce, mais elles ont été insérées par lui au milieu dc ses propres œuvres d'une plume élégante el attentive. Quant aux canons composés par lui, ils se distinguent par une infinie variété d'acrostiches, ct celle singularité, à défaut dc sa signature, sutlirail à elle seule à établir sa paternité sur l'œuvre entière. Le manuscrit compte 211 feuillets, mais les 180 premiers sont seuls de la main dc Mélèce; le dernier canon s'interrompant brusquement au bas du fol. 180 v·, nous ne saurions mesurer l'étendue des perles subies par le recueil primitif.

Sur Mélèce, voir sa sic en grec moderne, dans le recueil de Nicodème l'Hagiorite intitulé. Neo* Ἐχλόγιον, in foL, Venise, I8o3, p. 314-321; 2* édit., Constantinople, 1863, p. 280-289; en gicc ancien, mais incomplète, dans la revue Γρήγορο *t* liai agi;, L iv, 1920, p. 582-531,609-621. Inc. Δέονται μ:/ χάν τοι i))οι άτασι* ά-Λρωποι /όγου του προτρέψοντο . Cette vie est anonyme, mais au témoignage de Nicodème elle n pour auteur Macairc Clirysoképhalos. Voir ici, l. Ix. col. 1115. Sur le principal ouvrage de Mélèce. voir Philarètc Bapheides. dans Γ l'χχ/τ,σ.αστιχή ' \)r,5(ta, 1903. t. xxiii, p. 28-32, 53-56. K. Krumbachcr, *Gcschiehte dtr hyrant. Lit..* Munich, 1897, p. 717, le fait vivre, mai·» en ajoutant prudemment un point d'inlcnogntion, au xvur siècle. C'est évidemment une erreur. Ses m**. ne sont pas lares en Orient. Citons celui dc la métropole dc Didymotichos. qui a servi dc base à l'élude dc Baphcldes. le n. *720* du mont Athos et les nn. KF et *474* d'Athènes; ce dernier ne contient au complet que Γ'Αλφχ6ητΛ)ράθητο:, précédé dc la vie ct d'extraits du l. HT·

f L. I'ΐΙ'ΙΤ.

1. **MÉLITON** (Guillaume d·) frère mineur, première moitié du xnr siècle. – Natif de Middletown d'après la *Chronique* dc Lancrcost, *Chronicon de Lancrcost,* Édimbourg. 1830, p. 70-71, Guillaume dc Mélilon est un des premiers maîtres de l'école franciscaine de Paris. D'aucuns ont affirmé sans fondement qu'il appartenait à l'ordre dc saint Dominique ou qu'il était chancelier de l'Eglise dc Paris el d'York. Il est difficile dc l'identifier avec Guillaume de Melton, le cinquième lecteur franciscain à l'Université dc Cambridge; le P. Minges, O. Γ. M., admet toutefois ce sentiment. Cf. *Hobert Grosseteste l'ebersetzer der Ethica Xicomachea,* dans *Philos. Jahrb.,* Fulda, 1919, t. xxxn. p. 238-239. Guillaume dc Mélilon enseigna habituellement à Paris; il y est en relation étroite avec Alexandre dc Halés. Avant 1215, il est déjà au nombre des bacheliers. Gérard dc Frachct, O. P., *Vitee /rutrum Ordinis Prirdicatorum,* édit. Heicherl. Louvain, 1896, p. 271, nous apprend qu'il était aussi lié étroitement d'amitié avec le lecteur de l'école dominicaine, Gucrrlc de Saint Quentin. En 1218, Guillaume de Mélilon deviul maître régent de l'école franciscaine. probablement après la promotion d'Eudes Hlgaud, O. M., à l'archevêché de Kouen. Son nom sc

trouve dans la liste des maîtres consultes par le légat pontifical, Eudes de Ghâteauroux, et par Guillaume d'Auvergne dans l'affaire du Talmud. Denillc-Chatclnin, *Chartularium I'niv. Parts.,* t. i, p. 210. Après 1255, il est chargé avec saint Bonaventure el Eudes de Rosny d'examiner la règle du couvent de Longehamp composée par la bienheureuse Isabelle. P Ollger, O. F. M„ *De origine regularum ordinis S. Clara,* dans *Archivum franciscanum historicum,* Quaracchi, 1912· t. v, p. 136-437. Vers la même époque, le 28 Juillet 1256, Alexandre IV, par la bulle *De fontibus Paradisi,* ordonnait à Geoffroy de Brio, provincial de France, dc mettre à la disposition du docteur franciscain un certain nombre de collaborateurs pour achever la *Somme théologique* d'Alexandre de Halés. Dcnlfle-Chatclain. *Chartul.,* p. 328. 329. Malgré ces ordres, l'œuvre du Docteur irréfragable ne (ut pas achevée. Guillaume dc Méliton, cn effet, mourut peu après, probablement cn 1260. el non pas en 1261, comme semble le dire hr *Chronique* de Lancrcost. Au chapitre de Narbonne (1260). saint Bonaventure le fit recommander aux prières de l'Ordrc. P. Delorme. O. F. M., *Diffinitiones capituli generalis Narbonensis,* dans *Archivum franc, hist.,* 1910, I. in. p. 501, *cf.* 501. Les ménologcs franciscains font mémoire de G. de Méliton, le 15 septembre. Hueber, *Mcnologium O. S. Γ.,* Munich, 1698, p. 1775; Arthur du Mouticr, *Martyrologiiim franciscanum,* Paris, 1653, p. 450.

Les ouvrages de Méliton. encore inédits, sont nombreux. D'après la liste des livres cn dépôt chez les libraires de Paris ct taxés officiellement par l'Universite cn 1286, il est certain que le docteur franciscain composa des *Commentaires* sur les Psaumes, les douze petits Prophètes, saint Marc. ('Ecclésiastique et Job. DcniHe-Chatclaln, *Chartul.,* p. 647. Le *Commentaire* sur saint Marc csl aussi mentionné dans la recension pcruglennc de la bibliothèque pontificale faite en 1311. Ehrle· *Historia bibliotheca· romanorum pontificum.* Rome, 1890. I. i, p. 57. De même aussi une *Pastille* sur les cpllrcs canoniques. Ehrle, *ibid.,* p. 56. Les bibliographes franciscains affirment généralement que G. de Méliton a commenté toute l'Écrllure sainte. Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa (rancis· cana.* Madrid, 1723. I. n. p. 12-13. Plusieurs de ces écrits existent encore, Vu ms. du xm· siècle, conservé au collège Saint-Bonuvcnture de Quaracchi, contient les *Commentaires* de Méliton .sur la Genèse, le Lévi-Ilquc et les Nombres. Selon le Prologue dc la postlllc sur les Nombres, fol. 151 r·. il est sûr que le docteur franciscain a aussi commenté l'Exode ct le Deutéronome. Le codex 50dc l'abbaye de Zwettl contient aussi les mêmes postules sur le LévIIIquc el les Nombres. *Xenia Bernardina, Purs secunda. Die Handschriftcn· oerztichnisse der Cistcrcienser-Stifte,* Vienne, 1891. t. 1, p. 321. Jusqu'ici, on a pu retrouver encore les ouvrages suivants : /n *Cantica.* Paris, Bibl. nat. *15* 255; *In Ecclaiasten, In Sapientiam, ibid., 14 429; In Ecclesiasticum, ibid.,* 15 255; *In XII Prophetas minores, ibid., 14 262, 15 583, 15 581, 506,* etc. Cc dernier ouvrage est cependant attribué parfois à Alexandre dc Halts, mais avec moins de preuves. Le commentaire *In Job. ibid.. 14 250* et Troyes, n. *487,* est probablement aussi de G. dc Méliton. Plusieurs postules différentes sur l'Apocalypse sont attribuées au docteur franciscain, particulièrement dans les nus. d'Allemagne, mais le véritable écrit dc Méliton se trouve dans le n. *321* de la Bibliothèque municipale d'Assise el fréquemment ailleurs.

Ias *Qua dignes de Sacramentis* sont l'œuvre scolastique la plus considérable du maître franciscain. In ms. Incomplet mais portant le nom de G. de Méliton, se trouve a la Bibliothèque Antoniana dc Padouc, Scoaff. \ *111.* n. *152;* un autre, également incomplet el cn outre anonyme, à la BibL mit. dc Paris, ms. lat. *15 920.* Seul fc Vr/Z. *Lat. 4245, fol.* 21 l r*-31 l V·, contient l'œuvre entière, t Tic étude analytique dc cet ouvrage, actuellement conduite Jusqu'au traité dc l'eucharistie, révèle des rapports étroits avec la quatrième partie de la *Somme théofogique* d'Alexandre de iiaîès. Les deux textes sont généralement Identiques; seulement la *Somme* ajoute des arguments, transpose l'ordre des questions ct surtout en insère de nouvelles. Ces *(Jiucstiones* sont d'un grand Intérêt pour la théologie sacramentaire de cette période. Le ms. *182* de la Bibliothèque municipale d'Asslsc contient également un bref *Commentaire* sur le IV* livre des *Sentences* dont la première partie, jusqu'au Imite de la pénitence, est attribuée à G. dc .Méliton, la seconde û Alexandre de Ilalès. Le ms. *737,* fol. 36 v*-39 r·, de lu Bibliothèque de Toulouse conserve une importante question du docteur franciscain sur la conception dc la sainte Merge : G. de .Méliton se prononce contre le privilège marial. Le ms. *1). 111. 28.* fol. 158 r·, de lu Bibl. royale de Turin a aussi soirs son nom une question *De differentia contritionis, attritionis ct compunctionis.* Dans le ms. lat. *1384* de la Bibl. palatine de Vienne, les questions *De vita* publiées dans la *Somme IMologiquc* d'Alexandre de Halés, H4 pars, q. Ixxvjî. Cologne. 1622, t. il, p. 319, sont données comme une addition de G. de .Méliton. Plusieurs écrivains lui ont aussi attribué la rédaction de la *Summa de virtutibus,* imprimée pour la première fois À Paris en 1509. et qui se présente comme un supplément À la *Somme* d'Alexandre dc Ilalès; celte attribution toutefois n'a pu étre jusqu'ici établie critiquement. Gf. S'. *Bonavcnturœ opera omnia,* Prolog., § 3, Quaracchi, 1882, t. i, p. i.vh-Ixii. G. de Méliton est enfin l'auteur d'un opuscule liturgique *Super Missam,* Assise, Bibl. mun., n. *494,* fol. 139; plusieurs sermons existent aussi sous son nom. Munich, *dm. 14 620,* fol. 1 10 r·; Bruxelles, BibL royale, ms. lat. *1886.* fol. 179.

Wadding, *Scriptores Ord. Min.,* Home, 1806, p. 105; QuéUf-Echard, *Scriptorts Ord. Pnrdicatorum,* Paris, 1721, t.i, p. 488; Oudin, *Commentarius tie scriptoribus cccl/siaslids,* Leipzig, 1722. t. ni, p. 217-218; Jcilcr, O. F. M., *Die sogenannte Summa de virtutibus des Alexander uoη HalH,* dans *Der Kalholik,* Mayence, 1879, p. 38-54; Minges, o. F. XL, *Phttosophiegcschichtlichc Ilemcrkungen ûbtr die dem Alexander* non *liâtes zufjeschricbcnt Summa dc virtutibus* dans *Etstgabe sum 60 Ceburstag Clemens Uactimker (Ileilr. sur Gtsch. der Phil, des Mittd. Supplcmcntband* Z), Munster, 1913, 129-138; F. Cnvallcra, S. .L, *L*Immaculée Conception: Positions franciscaines cl dominicaines avant Duns Scot,* dans hi *Itevue Duns Scot,* Le Havre, 1911, p. 101-103; P. Hilarin Felder, O. M. C., *Histoire des études dans l'ordre dc S. l'rançois,* Paris, 1908, p. 203, 218-20,232, 234, 237, 2H,

E. LoNGpnÊ.

2. MÉLITON DE SARDES (SAINT), n* siècle.— L Le personnage. IL Les écrits.

1. Le peiisonnaoe. — Les rares indications que l'on trouve sur Méliton dc Sardes dans l'ancienne littérature chrétienne montrent qu'il fut, à son époque, un personnage de premier plan. Mais son souvenir s'est effacé très vite, comme celui de bon nombre d'écrivains anciens. La recension «les témoignages qui le concernent, en même temps «pi'vllc justlliera la courte biographie <[ue nous tenterons d'écrire,])ermettra d'apprécier la disparition progressive du personnage et de son œuvre.

1· *Témoignages antérieurs à lAiscbe.* — Le plus ancien csl celui de Polycrate d'Éphèsc, dans la lettre que, vers 195, il adresse au pape \ ici or et dans laquelle il défend l'usage pascal de l'Asie, en invoquant les < grandes lumières » qui y ont brillé. Parmi elles il signale cn dernier lieu (suivant l'ordre chronologique) :

• Μελίτωνα τδν εύνού/ον, τύν ἐν ἁγίω πνεύματί πάντα πολιτευσάμενον, Méliton. l'eunuque, qui sc guidait cn tout par les conseils du Saint-Esprit. Dans Eusèbe, //. E., V, xxiv, P. (λ, I. xx, col. 196 A Selon toute vraisemblance, l'expression ευνούχο , comme très souvent dans 1rs vieux textes, doit s'entendre dc celui qui garde la continence volontaire.

Peu dc temps après. Clément d'Alexandrie, dans un ouvrage perdu, répondait aux arguments apportes par .Méliton cn faveur déco même usage asiate. At testation d'Eusèbe, *ibid.,* IV, xxvi, col. 393 A. Tcrtullien s'intéressait aussi A lui, bien qu'il ne partageât pas scs idées sur le montanisme, et dans un traité également disparu. *De extusi libri* » //, il se moquait dc la faconde déclamatoire de Méliton. Attestation de S. Jérome, *Vir. ill.t* 21, *P.* L.» t. xxm, col. 678. - Hippolyte (ou l'auteur anonyme du *Petit Labyrinthe)* sc réclamait de son témoigage pour combattre l'hérésie d'Artemon : « Qui ne connaît, écrit-il, les livres d'Irénéc, de Méliton et d'autres qui proclament le Christ Dieu ct homme? Dans Eusèbe, V, xxvjii, col. 512 C. - - Sensiblement à la même date Origène cite, dans son commentaire sur les Psaumes, une opinion de notre auteur, d'après laquelle Absalon aurait été le type, la figure du diable. *In Psalm.,* m. 1, G., I. xn, col. 1120. De même il combat, dans le commentaire sur Gen., i, 26, une idée dc Méliton, qui semblait attribuer à Dieu la corporéité Μελίτων συγγράμματα καταλελοιπω περί τού ἐνσώματον εἰναι τον Θεόν. *Ibid.,* col. 93 A.

2· *Renseignements fournis par Eusèbe.* — A plusieurs reprises Eusèbe revient sur Méliton. - La *Chronique* (au moins dans la version hiéronymienne) signale à la 11* année de Marc-Aurèle la remise â l'empereur par Méliton dc Sardes d'une apologie pour les chrétiens. Cf. *P. L.,* t. xxvn, col. 472. — L'*Histoire ecclésiastique* invoque le témoignage dc celui-ci en faveur dc l'authenticité du reserit soi-disant adressé par Antonin le Pieux au Kolvov d'Asie. *//. E„* IV. xm, *P. G.,* t. xx, col. 337 A: elle le mentionne aussi parmi les écrivains qui fleurirent au temps dc cet empereur, IV, xxi, col. 378: en lin elle lui consacre une notice littéraire considérable sur laquelle nous aurons à revenir. IV, xxvi, col. 392-398. ('.ette notice fournit le plus clair dc nos connaissances sur Méliton.

3· *Renseignements postérieurs.* - Saint Jérôme peut â peine être mentionné, car le chapitre xxiv, du *De viris,* qui traite de Méliton n'est guère qu'une simple traduction (avec quelques contresens) dc la notice d'Eusèbe. *P. L..* I. xxm, col. 678; consulter de préférence l'édition Bernoulli, dans la collection KrÜger, *Sammhing ausgemahlter* A*, *und dg. (JacUcnschriften,* n. 11.— Pourtant la connaissance dc notre auteur ne disparaît pas complètement de l'Église latine. Au v siècle. Gennade, dans son traité *De Cedes, dogm.,* mentionne expressément Méliton, comme ayant professé sur la corporéité de Dieu des idées analogues à celles dc Tcrtullien. *op. cil.,* iv, *P. L.,* t. i.vni,col. 082; ct les *Méliticns,* qu'il signale nu c. Iv. col. 991, comme partisans du millénarisme, pourraient bien être des gens qui ont lu Méliton et accepté sis idées (?).

L'Église grecque ne le connaît pas beaucoup mieux, l'itra, *Spicileg. Solesm..* t. n, p. x, η. I, a conjecturé que, dans le passage où il discute 1rs opinions des auteurs ecclésiastiques qui ont écrit περί ψυχή τε καί σώματο , Grégoire dc Xysse, prut viser un ouvrage dc Méliton qui, dans la liste d'Eusèbe. porte cn elle! ce litre. Gf. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio,* χχνιιι, <λ. t. xi.iv, col. 229 B. Cet indice paraît bien fugitif.- Par contre, il est certain que l'auteur du *Chronicon pascale,* au mi* siècle, connaît, au moins par Eusèbe, l'existence de Méliton et de l'apologie adressée par lui a Marc-Aurèle. An. 169, et aussi 161-165, *G.,* I. xai. col. 632, 639. Au vu· siècle également. Anastase le Simule, rassemblant lo» témoignages patriotiques contre les monophysilcs, cite, avec références à l'appui, quelques passages du vieil évêque. *Hodegos, c.* xn et c. xm. *P. G.,* t. Ixxxix, col. 197 A, 228 D-229 A B. Et le moine du Sinai qualifie Méliton de θεἰο καἰ πάνσοφο *i./* διδασζάλοι . Des *Chaînes sur la Genèse* (pii peuvent remonter à la même date fournissent (piatrc scolies données comme de Méliton. Après quoi c'est l'oubli complet.

L'Église syrienne l'avait connu elle aussi, puisque un ms, syriaque, sur lequel nous reviendrons, donne quelques extraits, qui paraissent authentiques, d'un ouvrage que l'on croit avoir retrouvé sur la liste d'Eusèbe. D'autre part un copiste accolait le nom de Mélilon le philosophe à une apologie du christianisme, où il croyait ret rouver l'œuvre de l'évêque de Sardes dont EusèlK» avait parlé. Mais les confusions sont déjà commencées; elles continueront au Moyen Age, aussi bien cn Orient qu en Occident, ct c'est signe que, si l'antique docteur n'est pas tout a fait un inconnu, du moins il ne représente plus a ceux qui en transcrivent le nom aucun souvenir précis.

C'est à l'aide de ces maigres renseignements qu'il faut situer le vieil écrivain. Nous ignorons tout de ses antécédents:en porticu ier tl est impossible de dire le Heu ct la date dc sa naissance. Évêque de Sardes, il a pris part à la première controverse sur la fixation de la Pûquc, comme il ressort du début du livre περί τού Πάσχα, qu'Eusèbc nous a conservé, controverse qui eut lieu · à Laodicéc, du temps que Servilius Paulus était proconsul d'Asie ct que Sagaris fut martyrisé ». Or on connaît un proconsul d'Asie qui s'appelait non Servilius, mais Sergius Paulus (c'est aussi la leçon dc Bu fin dans sa traduction d'Euscbc), dont l'administration prit fin cn 167; c'esl avant cette date qu'il faut donc situer la conférence de luiodicée. La date dc *VAf/ologie* est rapportée par la *Chronique* d'Eusèbc à la (X· ou) XI· année dc Marc-Aurèle, 169. Ce sont les seuls événements dc la vie de Méliton auxquels il soit possible d'attribuer une date tant soit peu ferme. Quand sc place un voyage que lit notre auteur cn Orient, εἰ ανατολήν, voyage qui lui donna l'occasion dc vérifier le contenu du canon de ΓAncien Testament (Eusèbe, (oc. *cit.,* col. 396 C D), il est impossible de le dire. L'attitude dc Tcrtullien par rapport ù Méliton indique suffisamment que I evêque de Sardes avait combattu le montanisme naissant. Mais on sait combien il est difficile de préciser l'époque où débuta cc mouvement. La date dc la mort de Méliton ne peut non plus cire précisée. H s'était endormi dans le Seigneur quand Polycrate d Ephèsc. vers 195. écrivait au pape Victor, mais depuis peu de temps sans doute, puisqu'il ligure le dernier sur la liste des ‹ grandes lumières - d'Asie, laquelle semble bien suivre un ordre chronologique. Il avait laissé, en tout cas, une, réputation dc sainteté ct de sagesse qui permettait de le rangerai! nombre des plus saints personnages qu'avait connus cette province.

IL Les éciuts. — Eusèbe cul entre les mains» sans doute ù la bibliothèque de Césarve, bon nombre d'ouvrages composés par Méliton; il en donne la liste, sans vouloir prétendre qu'elle csl complète et renferme toutes les productions de l'auteur : · Des livres qu'il a composés, voici ceux qui sont venus à notre connaissance. » *H. E.,* IV, xxm, col. 392 A. Il semble bien «pic Pqn ait retrouvé des traces d'ouvrages inconnus à Eusèbe. En lin, â une époque plus ou moins reculée, divers ouvrages ont été mis, à tort, sous le nom de l'évêque de Sardes. Nous examinerons successivement ces trois catégories d'éerits.

1· *La liste d*Eusèbe.* — On a prétendu que celte liste était rédigée selon l'ordre chronologique, en sorte qu'elle permettrait de restituer la série des préoccu-

pat ions de notre auteur, mais on n'a apporté aucune preuxe solide à l'appui de celte opinion. Nous mentionnerons simplement les écrits dans l'ordre où les donne Eusèbe. en indiquant leur contenu probable et en signalant 1rs très rares fragments qui ont pu se conserver. Texte d'après l'édit. Schwartz du *Corpus* de Berlin, *Eusebius Werke,* t. n a, p. 380 sq.

1. Τὰ περὶ τοδ πάσχα δύο, *Deux Hures sur la Pâque;* il s'agit, de toute évidence, de la controverse sur la manière de fixer la fête de Pâques. D'après la lettre de Polycrate, Méiiton était partisan de l'usage quarto-déciman. Eusèbe, *toc. cit.,* n. 3, p. 382, donne trois lignes de l'ouvrage, indiquant ù quelle occasion il fut composé : le débat de Laodicée. – 2. Τδ περὶ πολιτεία καὶ προφητών, *Sur la manière de vivre rI les prophètes.* Butin, dans sa traduction, *ibid.,* p. 381-383, fait de ceci deux ouvrages distincts : *De optima conversatione liber unus sed et de pro/etis;* le grec n'autorise pas cette traduction. Saint Jérôme a compris : .Sur *la manière dr vivre des prophètes* qui paraît plus exact. Il s'agit, vraisemblablement, d'un écrit antimontanistc, où l'on faisait état du désaccord vrai ou faux entre la vie des nouveaux prophètes ct leurs prétentions : argument souvent exploité dans cette controverse. Voir l'art. Mon-t anisme.— 3/0 περὶ ἐκκλησία ,Sur *PÉglise;* relatif peut-être à la même controverse où les catholiques invoquaient volontiers l'autorité dt l'Églisc.----1. Ὸ περὶ Κυριακή λογά , *Sur le dimanche;* en relation, peut-être, avec la controverse pascale, — 5. *0 περὶ πίστεω ανθρώπου, *Sur la toi de l'homme;* titre surprenant, dont Jérôme a omis la tin, sans doute parce qu'il ne comprenait pas, que la traduction syriaque d'Eusèbe a remplacé par π. φύσεω , *De la nature ;* mais qui est attesté par les meilleurs mss. grecs ct par Bu fin : *Dr fide hominis.* – 6. Ὸ περὶ πλάσεω , *Sur la création* (de l'homme); en relation, sans doute, comme le précédent cl les suivants avec la controverse anlignostique. — 7 cl 8. Ὸ περὶ ὑπακοή πίστεω αισθητηρίων ; litre incompréhensible; Hulin en a fait, avec raison, semble-t-il, deux ouvrages distincts ; *De obedientia fidei. De sensibus,* ce que donne aussi Jérôme : *De sensibus librum unum. De fide librum unum.* — 9. '(.) περὶ ψυχή καὶ σώματο , *De Crime et du corps;* Hulin a lu : *De anima et corpore et mente,* ce qui suppose une leçon π. ψυχή καὶ σώματο καὶ νοό , laquelle ligure duns quelques mss, sous la forme ή νοό (assez singulière pour un titre), quant ù la leçon ηνενοι qu'Ed. Schwarz laisse figurer dans son texte, il faudrait pour la résoudre une discussion où nous ne pouvons entrer. Saint Grégoire de Nyssc, nous l'avons dit, a peut-être connu cet ouvrage. Sur les fragments syriaques qui pourraient en provenir, voir plus loin, col. 515. — 10. 'Ο περὶ/ουτρού, *Du baptême.* Un fragment important parait bien s'être conservé, que l'itra a découvert dans le Cod. *vatic. 2022,* fol. 238. sous ce titre : Μελήτονο επισκόπου Σαρδέων περὶ λουτρού, et publié dans les *Analecta sacra, I. u,* 1881, p. 3 sq. Un autre ms. a été découvert par Mercali, *Ambr., /,* 9, *sup*, qui en a donné les variantes dans la *Theot. QuartaMinjt,* 1891. I. xxvt, p. 597. A. Harnack en a donné un texte critique dans *Marcion (Texte und I nters.,* t. x I v), p. 121·. L'intérêt du passage se porte sur le baptême du Christ, que Marcion rejetait; l'œuvre entière pouvait donc viser cet hérétique. — 11. Ilcpl αλήθεια ,*De la vérité.*— 12 cl 13. Περὶ πίστεω καὶ γενέσεω Χριστού, dont Hulin fait deux livres distincts : *De fide. De generatione Christi.* Peut-être vaut-il mieux lire, avec quelques mss. : π κτίσεω καὶ γενέσεω X., le mot de κτίσι n'important pas d'ailleurs le sens précis de création. Anostuse le Sinaïte, *Hodcgos,* c xm, P G., t. i.xxxix ,col. 228-229, cite un passage d'une vingtaine de lignes qu'il déclare emprunter au l IH de l'ouvrage de Méiiton Ιερὶ τή σαρκώσεω X ; il n'y a guère de doute qu'il ne s'agisse du traité en question. Anastase dit expressément que l'ouvrage était dirigé contre Marcion. II Λὸγο αὐτού προφητεία , litre obscur, que Hulin comprend: *De prophetia ejus,* cc qui voudrait dire, *Sur la prophétie du Christ;* Jérome traduit *De prophetia sua;* il s'agirait de prophéties faites par Méiiton; il vaut mieux entendre : *Γη Hure* (de Méiiton) *sur la prophétie,* sam doute d'inspiration antimontnniste. Harnack pense qu'un fragment de cet écrit serait conservé dans un des *Papyrus tPOkyrhyriquc,* Comptes rendus de l'Académie de Berlin. 1898, p. 517-520. Cf. Grenfell cl Hunt. *The Oxyrynchus Papyri,* t. i, p. 8-9. - 15. (Divers témoins du texte mettent ici une seconde fois Περὶ ψυχή καὶ σώματο , n. 9, sans doute par dittographic, mais très ancienne, puisque Hulin ct la version syriaque ont aussi cette leçon, apres quoi vient) Περὶ φιλοξενία , *Sur l'hospitalité.*- 16/ Η κλεί , *I.a cie/,* que l'on a cru, mais ùlort, avoir retrouvé au xix· siècle. - 17 et 18. Τὰ περὶ τού διαβόλου καὶ τή ἀποκαλύψεω Ἰωάννου, *Du diable et de ΓApocalypse de Jean,* dont Hulin et Jérome font, non sans raison peut-être, deux ouvrages différents; mais cc n'est pits le sens du grec tel que le donnent les meilleurs témoins. Origène a sans doute trouvé dans le livre sur le diable l'opinion d'après laquelle Absalon aurait été la ligure du diable. Quant au millénarisme dont Gennade, voir ci-dessus., accuse Méiiton, c'est ici qu'il avait l'occasion de s'exprimer. - 19. Περὶ ἐνσωμάτου Οευύ, *De Dieu corporel.* Il ne peut guère s'agir de l'incarnation. Origène, nous l'avons vu, traduit le litre en clair: Ilcpl τού ἐνσώματον εἰναι τδν Θεόν, et voit dans Méiiton un anlhropomorphite. Si étrange qu'elle paraisse, l'idée de la eorporéilé de Dieu a été soutenue aussi par Tertullien, qui n'arrive pas à concevoir une substance incorporelle. — 20. Τδ πρδ Ἀντωνίνον βιβλίιιον, *IJopusciile à Antonin.* Il s'agit de l'*Apologie* mentionnée déjà deux fols par Eusebe, et dont sont donnés, quelques lignes plus loin, trois fragments assez importants. Méiiton y fait appel ù la droiture du souverain (Marc-Aurclc), ct prolcsit du loyalisme des chrétiens. Nés au même moment, le christianisme et l'Empire. sont destinés à faire le bonheur de l'humanité. Seuls les mauvais empereurs, Néron, Domitien, ont persécuté la religion; la dynastie des Antonins au contraire l'a défendue contre le fanatisme populaire, témoin le reserit d'Hadrien à Eurnhinus et les recommandations d'Antonin aux villes de la Grèce. On a cru, nu xtx· siècle, avoir retrouve cette apologie de Méiiton; à un examen plus attentif, il a fallu renoncer à celle idée. - 21. A part de la liste précédente, ct à la suite des trois fragments de l'*Apologie,* Eusèbe signale enfin des Ἐκλογαί, *Extraits,* dont il donne la préface adressée à un certain Onésime. Celui-ci avait désiré savoir avec précision quels étaient les Livres saints anciens, leur nombre cl l'ordre où ils sont placés. Dans un voyage en Orient, Méiiton s'est donc renseigné sur le canon de l'Ancicn Testament, qu'il transcrit à l'usage de son correspondant. C'est le canon palestinien, excluant les deutérocanoniques; mais il y manque Esther, et d'autre part l'ordre dis livres se rapprocherait plutôt de celui de la Bible grecque. Texte intéressant pour l'histoire du Canon. De ccs Ecritures Méiiton déclare à la fin de sa préface, <pi'il a fait des extraits qu'il a divisés en six livres. Il s'agirait donc de *Morceaux choisis,* ce qui n'exclurait pas d'ailleurs l'existence de notes explicatives. Or les chaînes ont conservé sous le nom de Méiiton, quatre scollcs où est instituée une comparaison entre le sacrifice d'Isaac et celui de Jéxus-f.hnst Texte dans Honth, *Heliquia: sacrir,* 2· édit., I. i. p. 122-121, et dans Otto. *Corpus apalog..* I ix. p. 116 ||8. L'aulhentkild des tcolles 2 cl 3· est Indubitable, comme aussi celle

du début de In P·; mais la fin de celle-ci est une amplification (lu thème développe au début; quant ù In t·, la façon dont elle compare le texte grec à l'hébreu ct nu syriaque ne convient guère À l'/Vsialc Méiiton; cette scelle est d'ailleurs attribuée en d'autres mss. ù Eusèbe d'Émèse.

2· Supplément à la liste d'Eutébe - 1. Nous avons mentionné plus haut le IIcpI σαρκώσεω Χρίστου *Sur ^incarnation du Christ.* attribue par Anastase le Slnaïte à Méiiton ct qui pourrait bien n'êlre pas différent du II. γενέσεω X. — 2. Le même Anastase, *Hod*, χπ, P. G., t. i.xxxix, col. 197 A, rassemblant les témoignages patristiques à opposer aux Galanitcs, en elle un « de Méiiton de Sardes, du sermon sur la passion, ἐκ του λόγου του ει τδ πάθο . » Cette citation d'une ligne est importante pour l'histoire des doctrines: Ὸ Θεό πίπονΟεν ὑπδ δεξιά Ἰσραηλίτιδο . Il doit s'agir d'un traité antignostique ou antimarcionitesur la réalité de la passion du Christ. Or un ms. syriaque, British Museum, *cod. nitr. 12 156,* fol. 70, contient ù la suite deux fragments attribués à Méiiton, évêque de Sardes. le 1" *ex tractata de anima ct corpore,* le 2· *ex sermone de cruce,* puis, fol. 76, un 3· *Melitonis episcopi de fide,* enfin, fol. 77, un 4· *Melitonis episcopi urbis Atticic, ex sermone de passione.* Texte syriaque dans W. Cureton, *Spicilegium syriacum,* frag. 1-3, p. 31-33; frag. 4, p. 19-50; trad, latine dans Otto, *op. cit.,* p. 419-423. Ces fragments se retrouvent soit dans cc même ms., soit en d'autres attribués Λ divers auteurs, en particulier à Alexandre d'Alexandrie (f 328). Bien que rapportés par le ms. ù des ouvrages divers, ils ont bien l'air de faire partie d'un développement unique où l'orateur (car il s'agit à coup sûr d'un sermon), met en une vive opposition les attributs divins du Christ et les abaissements de sa passion. D'une élude attentive de la tradition manuscrite, G. Krûgcr a conclu qu'ils faisaient partie d'un seul écrit de Méiiton. intitulé περί ψυχή καί σώματο xal εἰ τδ πάθο , qu'Eusàbe a connu cl qu'ont utilisé Hippolyte ct Alexandre d'Alexandrie. Cf. *Zettsch. /Or ivisscnsch. Théologie,* 1888, t. xxxi. p. 131-418. Harnack s'est arrêté ù celle conclusion.

3· *Ouvrages faussement attribués ù Méiiton.* — 1. *Z/apologie syriaque.* – En 1855, W. Cureton, d'une part, cl E. Benan, de l'autre, ont publié, le premier avec une traduction anglaise, le second avec une traduction latine, un texte syriaque, provenant du ms. *Syr. addit. 14 602* du British Museum, et qui se donne comme · le discours du philosophe Méiiton prononce devant Antonin César ». 11 s'agit d'une courte apologie de la religion chrétienne, qui débute par une vive attaque contre les superstitions païennes, se poursuit par une pressante invitation à embrasser la fol au vrai Dieu, quels (pie puissent être les préjugés ou même tes dilll-cultés qui se rencontreront. Un souverain n'est il pas maître d'imposer sa volonté; quels services ne rendrait-il pas à sa dynastie en se convertissant l ‘‘ Le thème, on le voit, est très dilièrent de celui que développent les autres apologies du H· siècle adressées aux empereurs. Il ne s'agit pas d'amener un souverain ù laisser la liberté de conscience à ses sujets, mais bien de l'entraîner lui-même au christianisme, qu'il imposerait par la suite ù son peuple.

Le premier mouvement des critiques, après la publication de ce texte, fut de le considérer comme l'apologie de Méiiton mentionnée par Eusèbe. Mais une première objection se présentait : des trois fragments cités par l'*Histoire ecclésiastique,* aucun ne se retrouve dans le texte syriaque, qui pourtant semble bien ne présenter aucune lacune; par ailleurs, l'apologie syriaque semble bien être non une traduction, mais un texte original : certaines allusions à des usages religieux se réfèrent ù la Syrie du Nord et ù la région cuphraléslcnne. Tout cela empêche de considérer l'Aslalc Méiiton comme fauteur de cette curieuse pièce. Sur ce point tous les critiques sont aujourd'hui d'accord. Quant à pouvoir découvrir l'auteur de cette apologie, c'est une autre affaire. Th. Ulbrich a dépensé beaucoup d'ingéniosité pour en faire Je résumé d'une allocution de Bardesanc au roi d'Edesse, Abgar IX, lequel effectivement se convertit au christianisme. Cette thèse nous parait bien peu solide; mieux vaut savoir ignorer.

2. *La clef.* — La liste d'Eusèbe contient un ouvrage intitulé *I.a clef, rt* κ/εἰ , sur la nature duquel on est réduit A des conjectures. Sur des indications de critiques du xvn· siècle, Pitra, après de longues recherches, crut découvrir une traduction latine du texte en un ms. de la Bibliothèque de Strasbourg (détruit â l'incendie de 1870). Il publia celle version en 1855 dans le *Spicilegium Solesmense,* t. H. C'est un dictionnaire des sens allégoriques de l'Écrilurc, rangés non dans l'ordre alphabétique, mais d'après le sujet. Mais on cul vite fait de démontrer que ce texte latin était non une traduction, mais un original datant du Moyen Age, utilisant saint Augustin et saint Grégoire le Grand. Cette question, qui suscita d'assez vives polémiques, est aujourd'hui définitivement réglée.

3. *De transitu H. Marier.* — Une des recensions latines de cet apocryphe dont il a été question, t. v, col. 1638, se donne comme de *Metito servus Christi, episcopus ccclesiæ Sardicensis,* qui, en sa qualité de disciple de Jean écrit aux · frères habitant l^iodlcéc >. Texte dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphe,* Ix.'ipzig, 1866, p. 121-136. Cette indication même semble, comme le prologue tout entier, être d'origine latine, cl dater de l'époque où les récits apocryphes relatifs à l'assomption ont commencé à circuler en Occident. On sait que le *Décret* dit *de Gélose* proscrit le *Liber qui appellatur transitus id est assumptio S. Marier,* mais sans parler de Méiiton.

4. *De passione S. Joannis eoangehstæ.* — Le nom de Méiiton évêque de Laodicêe *(sic)* se lit également en tête d'une passion de saint Jean, qui a été publiée dès le xvn· siècle, puis dans Fabricius, *Cod. apocr.* .V. *T.,* t. ni *b,* p. 604-623 ct. plus récemment, en 1875. dans la *Bibliotheca Catinensis,* t. n *b,* p. 66-72. Méiiton expose, dans le prologue, la doctrine impie de Lcucius, qui a écrit les actes des apôtres, Jean, Thomas ct André : *De virtutibus quidem plurima vera dixit, de doctrina vero multa mentitus est;* ceci pour expliquer le travail auquel il s'est livré : expurger les *Actes de Jean* des fausses doctrines, tout en conservant leur récit. Th. Zahn a bien montré qu'il s'agissait ici d'un remaniement de l'histoire de Jean, racontée par les *Acta Johannis* de Leucius, *Acta Joannis,* Erlangen, 18S0, p. xvn sq.

5. *Catena in Apocalypsim.* — Un ms. de la Bibliothèque universitaire d'iéna, n. *142,* contient une chaîne sur l'Apocalypse introduite par cette notice. *Incipit liber Milothonis super apokalypsim b. Ioannis apostoli,* qui a été imprimée à Paris en 1512, mais sans le nom de Méiiton. Cet écrit de date très tardive, prouve au moins, chose surprenante, que le nom du vieil évêque de Sardes n'était pas complètement inconnu ù la fin du Moyen Age; celle compilation daterait en effet des débuts du xiv· siècle.

Conclusion. — Débarrassée de toute cette végétation parasite, l'œuvre de Méiiton se réduit donc pour nous Λ bien peu de choses, et il faut beaucoup d'ingéniosité pour se risquer ù écrire une notice sur la théologie de Méiiton. Lo seul point qu'il convienne de relever, c'est la précision remarquable pour l'époque de sa doctrine chrislologiquc. Les fragments conservés par Anastase le Slnaïte, d'une part, les débris, assez importants du sermon sur la passion, d'autre part,

montrent qu'il existait, dès cette époque, des formules exprimant d'une manière assez heureuse l'existence en Jésus-Christ d'un double élément, divin ct humain: c'est déjà presque la terminologie dyophysitc. Si l'on était plus assuré que Tertuilien a connu l'œuvre entière dc Million, on pourrait être tenté d'attribuer à l'influence de l'évêque de Sardes certaines formules bien frappées du docteur africain. Il est donc regrettable que l'ensemble dc la production considérable de Méliton, production qui,pk* sa variété et son étendue, fait justement penser Λ celle de Tertuilien. ail été la victime d'un aussi complet naufrage.

L Textis et fnmoNs.— Nous avons indiqué, pour chacun des fragments conservés, l'endroit ou les rencontrer. On les trouvera groupes au mieux dans Otto, *Corpus apalogetariim chrtstianorum,* t. IX, léna, 1872, p. 374-178, 497-512; pour le II:st /rorprô· qui n'y figure pas, utiliser de iréfermce In recension dc Harnack, *Texte und Unten.,* t. χiΛ. p. 421·.

II. Travaux. — On peut négliger toutes les anciennes histoires littéraires; les bibliographies signalent le mémoire dc F. Piper, dans 1« *Thcologivdie Studicn und Kritikrn.* 1838, t. XT. p. 54-154. qui peut encore rendre des services.

Ij i question d'ensemble c*t traitée au mieux par A. I fnrn»ck, *Die Utberltefcrung der gricchischcn Apotogeten,* dans *Texte und Untenuchungcn,* t. i, (asc. 1, 1883, p. 240-278, reproduit presque textuellement dans *Altehrixllichc Literatur,* t. I, 1893, p. 216-251; ct. *Chronologie,* t. 1, 1896, p. 358 sq., 517 sq., 522. Travail d'ensemble aussi dans K. Thomas, *bfetlto non Sardes,* Osnabrück, 1893 (thèse), mediocre; dans un art. de Salmon du *Did. of Christian Biography,* t. m. p. 894-809; dans Part, de E. ITcuvzhrn, *Protest. Itealenci/clopodie,* t. xn, p. 564-567; la notice de O. Hnrdenhewcr, *Allkirchltehe Literatur,* t. r, p. 546-557.

Sur l'apologie syriaque, l'étal de la question est bien donné dans Thcoph. I Ibrich, *Die pseudo mclilonischc Apologie,* dans les *Kirchengcschicht. Abhandlungcn* dc Sdnilek, 1906, t. iv, p. 69-148; mais la démonstration tendant A attribuer Γouvrage A Ilardesanc, laisse place A bien des critiques; ct. F. Hanse, dans *Texte und Uni.,* t. xxxiv, fnsc. 4, 1909, p. 67-72.

Ij i controverse sur In *Clavis* a perdu læaucoup de son intérêt; l'essentiel a été dit d'abord par PiIra. dans le *Spicii. Sotesmensc,* t. n, 1855, ct les *Analecta sacra,* t. n, 1884, puis en sens inverse par O. Hottmanner ct I.. Duchesne, *Bulletin critique,* 1885, p. 47-52, 196-197, ct par O. Rnttmanner, dans *ThenL Quartahchrift,*1896. t. txxvni, p. 614-629.

É. Amann.

1. MELLINI Dominique, litterateur italien. (1540-1610), né A Florence, secrétaire de Jean Strozzi, qu'il accompagna au concile de Trente en 1562, puis gouverneur de Pierre de Médicis, fils de Cosme Ier. Dc sa production littéraire qui fut considérable le théologien ne retiendra que l'œuvre suivante : *In veteres quosdam scriptores christiani nominis obtrectatores libri quatuor,* in-fol., Florence. 1377. recueil dc toutes les attaques publiées dans l'antiquité contre le christianisme.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale,* t xxiv, col. 852.

É. Amann.

2. MELLINI Snvo, nonce dc Clément X à la cour d'Espagne, créé cardinal par Innocent XI en 1681, mort en 1701, prit part h la campagne antlgnllicane suscitée par la *Déclaration de 1682.* en publiant une dissertation que le P. d'Aguirre (le futur cardinal) inséra dans sa *Defensio cathcdræ sancti Petri,* in-fol., Salamanque, 1683.

Horter, *Nouvelle biographie générale,* t. xxxiv, col. 853; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., t rv, col. 690, n 3.

É. Amann.

MÉNANDRE, gnosUque syrien du rf siècle. — Saint Justin le fait naître au bourg de Capparétée, en Samarle, le donne comme un disciple dc Simon, le fait aller a Antioche où par ses prestiges magiques il aurait séduit bien du monde. Apol., i. 26; cf. 56, *P. G..* t. vi, col. 368, 413, Tous ce» renseignements, aussi bien sur Simon que sur son disciple auraient besoin d'être critiqués. Voir Simon le Magicii n. Pour 1« doctrines mises par saint Irénée au comple de Menandro ct .sur la place qui lui reviendrait dans le développement général de la gnose, voir l'art. Gnosticisms, t. vi, col. 1443.

É. Amann.

1. MENARD Claude, érudit français(1571-1652). — Né â Sauinur, il termina son éducation chez les jésuites dc Paris, fil son droit à Toulouse el sc prit de goût pour les chroniques et les vieux livres. Pourvu en 1598 de la lieutenance de la prévôté d'Angers, il se maria, mais continua Λ mener une vie très pieuse ct très mortifiée. Ven» 1608, il se défit de sa charge pour être plus libre dans la pratique dc la dévotion ct dans scs recherches d'ordre historique; en même temps il travaillait, de concert avec l'évêque d'Angers, Charles .Miron, à la réforme dc plusieurs monastères. Sa femme étant mortc en 1637, il entra dans les ordres cl reçut la prêtrise cette même année. Il mourut le 20 janvier 1652 au château d'Ardennc en Corzé. Sn production littéraire qui fut considérable ct est restée en grande partie Inédite est surtout d'ordre historique, ct intéresse particulièrement les annales dc l'Anjou Signalons, dans un domaine plus théologique l'édition des deux premiers livres dc *VOpus imperfectum contra Julianum* de saint Augustin : *Sancti Augustini contra secundam Juliani responsionem operis imperfecti libri duo priores nunc primum editi,* in-8·, Paris, 1617. Lc ms. utilisé appartenait à la bibliothèque du chapitre d'Angers; il passa depuis â la bibliothèque dc Colbert, ct les bénédictins l'ont collationné pour leur édition. *Sancti Hieronymi Stridoniensis, indiculus de luvresibus Judtcorum,* in-8·, Paris, 1617. Mentionnons, au moins à litre de curiosité, ses *Jlecherches ct adoto sur te corps de saint Jacques te Majeur,* in-8·, Angcis. 1610, où l'auteur entreprend de prouver que le corps dc saint Jacques repose dans la crypte dc la collégiale *Saint-Maurllle* d'Angers. Dans le domaine de l'édification, *L'âme dénote et son chariot,* Paris, 1619; *L'alliance de la crèche aoec la croix,* Paris, 1620.

Morèrl, Le *grand dictionnaire,* édit, dc 1759, t. vn, p. 432; lîœfcr, *Nouvelle biographie générale,* t. XXXir, col. 912-913; *Hcduc de PAnlou,* 1852; I lurter, *Nomenclator,* 3' édit., t. ni, col. 1096.

É. Amann.

2. MÉNARD Huguos, bénédictin français, 1585-1644. — Nicolas Hugues Ménard vint au monde â Paris, l'an 1585. Il prit l'habit religieux en l'abbaye bénédictine dc Saint-Denis le 3 février 1608, mais ne Ht profession que le 10 septembre 1612. Pendant cet intervalle. Il alla étudier en Sorbonne ct voulut, avant tout.apprendre les langues grecque el hébraïque,pour avoir l'intelligence des saintes Ecritures. Il s'adonna pendant quelque temps à la prédication ct à l'enseignement du catéchisme. Il embrassa In réforme au monastère dc Saint-Vanne cl y lit dc nouveau profession le 5 août 1611. Après quelques années, pendant lesquelles il enseigna la théologie et la rhétorique. il entra A Saint -Gcrmmn-dcs-1 Tés, où dégagé des soins d'une classe, il sc donna tout entier à In pratique des exercices réguliers, ii la lecture des saints Pères, des conciles, dc l'histoire ecclésiastique. D'une mémoire prodigieuse, il n'oubliait rien de ce qu'il avait lu. Il avait en même temps une grande humilité, sa mortification ct son obéissance pouvaient servir de modèle aux plus parfaits. La frayeur qu'il avait delà mort l'engageait à demander à Dieu la grâce dc mourir subitement, et. dc fait, sa mort fut presque subite, quoique non imprévue. En acceptant dc travailler à une nouvelle édition de son martyrologe bénédictin. il avait déclaré qu'il ne verrait pas la tin dc ce travail. Il mourut le 20 janvier 1611, Agé seulement de cln-

quonte-sept ans. Billes du Pin a parlé avec éloge de son érudition ct dc sa Justesse d'esprit. · Les remarques de «loin Ménard, ajoute-t-il, sont pleines de recherches curieuses et «pii viennent a son sujet. Il avait joint â la science une grande humilité ct une singulière piété; il s'était acquis une estime générale des habiles gens dc son temps. - *Bibliothèque des auteurs ccrlésiastiques du XVIh siècle,* 11· part., t. n, p. 218.

Les o uvres dc dom Hugues Ménard se rapportent presque toutes â la liturgie : on en trouvera l'énumération dans dom Tassin : *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur,* p. 22 28; dans F. Le Cerf. *Bulletin historique et critique...,* p. 357-360; dans C. dc Lama. *Bibliothèque des écrivains de. ta Congé, de Saint-Maur,* n. 9-13. Nous ne nous occuperons Ici que dis ouvrages où l'on trouve des renseignements sur la théologie ct la patriotique.

Le plus important ouvrage que dom Ménard ait fait imprimer est le *Sacramenlairc du pape saint Gregoire le Grand,* publié sous ce titre : *Divi Gregoni popæ hujus nominis primi, cognomento Magni, liber Sacramentorum notisque et observationibus illustratus,* in-4·, Paiis, 1612. Il s'est servi surtout du ms. de Corbie, qui porte le nom de Missel de saint Éloi. quoique re manuscrit soit seulement du début du IX· siècle. Les notes ct observations éclaircissent plusieurs points dc la discipline de l'Église sur les sacrements : ainsi à l'occasion du jeudi saint, dom Ménard rapporte tout au long quelle était la manière de célébrer ce jour-là dans les églises cathédrales de Bouen ct dc Peints. Pour l'administration du baptême, il rapporte un écrit de Théodulphc d'Orléans, ou interprétation morale sur l'ancienne manière de conférer le baptême. D'après la confession d'un saint Bulgcnce, on voit qu'on sc confessait .seulement en général dc ses péchés sans rien spécifier de particulier. Cette confession sc faisait publiquement. Trois formules donnent une idée dc la manière dont on administrait le sacrement de l'cxtrêmc-onclion.

Launoy avait publié une dissertation pour prouver contre dom Millet (pie Denis l'Aréopagite est différent de saint Denis de Paris. On trouve le même sentiment chez le P. Sirmond. S. .L Dom Ménard l'avait partagé tout d'abord; mais, après examen, il se persuada que l'Aréopagite était le même que le premier évêque dc Paris. C'est ce qu'il établit dans son *De unico Dionysio areopagita Athenarum el Parisiorum episcopo, adversus Joannem de Launoy. diatriba,* In-8·, Paris. 1613. Il ne sc nommait pas dans cette première édition, mats en 1644, après la mort de dom Ménard, on y mit son nom. Les recherches el l'érudition de l'auteur n'ont pas convaincu les savants. Ayant découvert dans un manuscrit de Corbie l'épître attribuée a saint Barnabé par les anciens Pères de l'Église, dom Ménard avait préparé un travail qui parut seulement après sa mort, sous ce titre : *Sancti Barnabte (ut fertur) Epistola catholica, ab antiquis olim Ecclesiis Patribus sub eiusdem nomine laudata et usurpata. Hanc primum e tenebris eruit notisque et observationibus illustravit R. P. Hugo Menardus, monachus Congr. S. Mauri. Opus posthumum,* in-I·, Paris, 1615. Dans l'avis au lecteur, dom Luc d'Achéry donne un abrégé dc la vie dc dom Ménard, et fait un bel éloge de ce Père.

J. Baudot.

MENDO Andrô de la Compagnie de Jésus (1608-1684). — Né à Logroùo (Espagne), il entra au noviciat en 1625, professa les sciences ecclésiastiques à Salamanque, fut recteur d'Oviedo, du séminaire Irlandais «le Salamanque, cl censeur de ΓInquisition d'Espagne. Nomme prédicateur du roi, il accompagna le due d'Ossuna en Catalogne cl dans le Milanais. 11 mourut à Madrid le H mal 1684. Dc son enseignement il subsiste quelques ouvrages de théologie morale : 1. *Bulbe unieta· eruebda etucidatio.* in-fol., Madrid. 1651; 2· édit., Lyon. 1669, explication très ample dc la célèbre bulle relative aux dispenses dc l'abstinence; la discussion de divers cas de conscience amène l'auteur à s'élever â des questions plus générales, 2. *Statera opinionum benignarum in controversiis moralibus circa sacramenta ac pnecepta Decalogi et Ecclesiic,* in-fol.· I.yon, 1666. mis 5 l'Index le 30 Juillet 1678 et le 14 avril 1682, pour son laxisme, 3. *Epitome opinionum moralium, tum earum quiz eerbe sunt, tum quoc certo probabiles el in praxi tuto teneri possunt.* in-8·. Lyon, 1674; 2· édit., Venise. 1676; 1689. Au droit canonique se rapporteraient les deux ouvrages suivants : 4. *Dc jure scholasticorum et universitatis, sive acadrmico.* in fol., Lyon, 1668, curieux pour l'étude des coutumes universitaires; appendice intéressant sur le serment fait par les maîtres ct les élèves de défendre la doctrine de l'immaculée conception. Mendo avait déjà fait paraître en 1651 un court mémoire en espagnol sur la déflnibilité de ce dogme. 5. *De ordinibus militaribus disquisitiones canonic*, theologica et histone* pro foro interno et externo,* iη-fol.. Salamanque, 1657; Lyon, 166.8, dont il parut aussi une adaptation espagnole, Madrid, 1682. I-c séjour de la cour inspira aussi au P. Mendo un traité de politique â l'usage des souverains : *Principe perfecto, ministros ajustados; documentas politicos y morales en emblcmas,* in-4·, Salamanque, 1657; 2· édit.» Lyon. 1662. Il a publié aussi diverses α-uyres oratoires ct un petit opuscule d'édification : *Crisis de Societatis Jesu pietate, doctrina et fructu multiplici,* in-12. Lyon, 1666.

Sotnrncrvogeî. *Bibliothèque dc la Compagnie de Jésus,* t. v 1894, col. 892-897; Hurter, *Xomenclator,* 3· édit., t. nr col. 615.

1, MENDOZA Alphonse d®, moine augustin espagnol, fut a Salamanque un brillant élève de Louis de Léon, dont il assura quelque temps la suppléance. Promu docteur en 1586, il mourut, jeune encore, en 1591. Antonio connaît de lui une *Helectio de universali Christi dominio ac regno quod rerum habet ct qua Deus et qua homo est.* composée pour obtenir le grade de docteur cl publiée en 1588, à Salamanque, puis à Cologne. 1603; des *Quaestiones quodlibetic*,* Salamanque. 1588; enfin une *Quasiio.* dédiée à l'évêque de Braga : .An *tota Magorum historia tredecim tantum a natali Christi diebus absoluta fuerit?*

Antonio, *Bibliotheca hispana nova.* 2· édit., Madrid, 1788, t. i. p. 36.

2. MENDOZA Louis d®, moine cistercien du couvent espagnol de Spina, mort vers 1612, a écrit une *Summa lotius theologi* moralis septem arboribus comprehensa,* Madrid. 1598.

.Antonio, *Bibliotheca hlspana* noru. 2· édit., t. it, p. 50; Hurter, *Xomcnclalor,* 3· édit., t. ni, coi. 596.

3. MENDOZA P|«rr® Hurtado d·, voir ilURtado de Mendoza.

MENQHI Jérôme, mineur observant de la province dc Bologne, né â Viadana vers 1529, mort dans le couvent de sa ville natale le 9 juillet 1609, après soixante uns de vie religieuse, s'est mérité le titre dc père de l'art d'exorciser, il est dit, sur l'inscription placée près de son tombeau, le premier des exorcistes dc son siècle : ù son nom seul les démons prenaient la fuite; aussi ce fut grande joie à sa mort parmi les milices infernales. Le P. Mvnghi s'était adonne d'une façon toute spéciale ù l'étude dc la démonologle ct il publia «l'abord un *Flagellum deemonum exorcismos terribiles, potentissimos et efficaces, remediaque probatissima ac doctrinam singularem in malignos spiritus*

expellendos, facturas el maleficia fuganda de obsessis corporibus complectens, cum suis benedictionibus et omnibus requisitis ad eorum expulsionem. in-8% Bologne. 1577.1578. 1581, Macerata. 1580 ct Mayence, 1582. dans lo *Malleus maleficarum.* Il le fit suivre du *Fustis daemonum. adjurationes jormidabiles et efficaces ad malignos spiritus jugandos de oppressis corporibus humanis, ex sacr.r Apocalypsis /onte. Dariisque sancto-rum Patrum authoritatibus haustas complectens,* in-8% Bologne. 158-1. Unis ou séparés, le *Flagellum* et le *Fustis* curent ensuite de nombreuses éditions, qu'il serait superflu de citer. Le premier étail précédé d'un expose doctrinal cl de règles sûres pour les exorcistes: l'auteur jugea utile de développer cette partie de son livre, cl il composa dans ce but un *Compendio del-Carte essorcistica e. possibility dette mirabili e stupende operationi delli demoni e de'i malefici con i rimedii opportuni all*infirmi(à malefie tali,* in-8% Bologne, 1579, 1580. Pressé de faire imprimer ce travail avant de l'avoir achevé. Mcnghi en compléta les trois livres par l'addition de nouveaux chapitres, *ibid.,* 1582 Sur de nouvelles instances Il y ajouta trois nouveaux livres, qui forment la *Parte seconda, nella quale si trotta della natura degti Angeli cosi buoni. come rei.... ibid.,* 1591, Venise, 1601. Accueillis avec faveur, ccs ouvrages étaient quelque peu tombés dans l'oubli quand la S. C. de l'index condamna les deux premiers le 7 juil-let 1701, cl le troisième le 17 janvier 1709.

Toutefois la démonologie n'occupait pas exclusive-ment le P. Mcnghi. Religieux de vie exemplaire, très zélé pour l'avancement de ses confrères dans la perfec-tion de leur oint, il composa pour eux un *Hortus deli-ciosus fratrum minorum omnium fructuum copiosissi-mus ad scientiam rerum saluti necessariarum et ad implendam professionem propriam,* in-8% Bologne. 1590, 1591. dont il donna une traduction en langue vulgaire, *Giardlno delicioso, ibid.,* 1592. Il traduisit également en italien la *Summa angelica* de son confrère le B. Ange Carlelti de Chivasso, in-4% Bologne, 1591, ct il publia dans la même langue le *Tesoro celeste della gloriosa Madré di Dio, Alaria vergine,* in-1% *ibid..* 1607.

La renommée de Mcnghi avait passé les limites de sa province; apprécié par d'illustres personnages, il n'était pas inconnu du pape. Passant par Perrare en 1598. Clément VIII ordonnait au ministre général de le substituer comme provincial nu P. Théodore Lazza--rinl. qu'il déposait. 29 octobre. Le chapitre réuni le 22 septembre 1600. ayant élu un autre ministre, le même pontife commandait de rétablir Je P. Mcnghi, dont le triennat n'était pas achevé. Il gouverna jus-qu'au 1·' février 1602; alors Clément VIH lui donna un successeur.

Mtkhlorrl, .AnnakJ minorum, t. ΧΧιν,ηη. 1609, n. xxxm; Hyacinthe Hcconl, *Strie croriologlco-bioqraflca de(mlnislri provinciali della prou. di Bologna,* I*nnnc. 1903; Wadding-Sbaraglln, *Scriptores ordinis minorum,* Rome, 1906-1912.

P. Edovaiu» d'Xlcnçon.

MENNONITES. – On désigna d'abord sous le nom général d'anabaptistes les protestants qui n'admettaient pas la validité du sacrem ml de bap-tême administré aux enfants ct par conséquent en exigeaient la réitération. Voir Anabaptiste, t. i, col 1128 sq. Partant d'une interprétation trop abso-lue du texte de saint Marc, xvi, 16 : · Celui qui croira cl sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné ·, ils concluaient que, la fol étant requise pour le baptême, ce sacrement nc peut être va Mo-ment donné qu'a ceux qui sont capables de donner leur libre assentiment. Ils sc nommaient eux-mêmes en Suisse et dans le midi de l'AUem igne *Taûjer.* c'est-à-dire *bapltsean.* et dans les Pays-Bas *doopsgezinde,* c'est-à-dire personnes ayant une manière de voir spé-ciale lur le baptême. On les appela plus tard menno-nites parce qu'ils furent réorganisés par Mcnno Simo-nis, qui après la période troublée qui dura de 1522 u 1535, précisa leurs doctrines.

I. L'organisateur. — Mcnno. fils do Simon, né vers 1196 à Witmarsum près de Francckcr dans la Frise occidentale, était devenu en 1532 curé de sa ville natale. La lecture des écrits de Luther, de Bucer ct des autres réformateurs ébranla sa fol dans le dogme de la transsubstantiation. Lorsque les anabap-tistes, dont les violences fanatiques s'étaient déchaî-nées à Munster, curent été durement réprimés en 1535, c'est à lui que les frères Ubbo cl Diétrich Phi-lipps vinrent, avec David Joris, proposer de se mettre à la tête des anabaptistes modérés cl assagis. Il accepta et sc sépara publiquement de l'Eglise catholique en 1536. Ayant renoncé à sa cure, il sc lit baptiser par Ubbo Philipps et devint prédicateur itinérant, visi-tant ct organisant dans la Frise, le Holstein, le Meck-lembourg ct la Livonie de petites communautés ana-baptistes qui réprouvaient les procédés de Jean de Lcyde et les violences de Münster.

Son principal ouvrage, composé en 1539, est le *Livre fondamental sur la doctrine rédemptrice du Christ.* Ses écrits, tous en hollandais, ont été recueillis pour la première fois en 1600; la meilleure édition est celle ‘1 \mslcrdam, 1681.

Il fut exilé de la Frise orientale en 1512 par édit impérial, cl s'établit en Hollande après bien des péré-grinations (Groningue, Emden, Cologne, Frise occi-dentale).

Mcnno garde les principaux dogmes catholiques en essayant de les amalgamer avec les principes ana-baptistes. Pour lui, le péché d'Adam sc perpétue; sa conséquence est la mort; cependant chacun n'est condamné que pour son propre péché ct non par suite du péché originel. La liberté a un grand prix, elle a une haute importance pour la justification, qui nc s'opère pas seulement par la foi, mais aussi par l'obéissance, par les bonnes œuvres, les bons conseils, l'aumône, la visite des malades, preuves ct fruits delà foi. La foi qui justi lle change le cœur el fait d'un homme injuste un véritable juste. Le Christ n'a Ins-titué que deux sacrements : le baptême, pour les adultes, pour ceux qui croient ct qui font pénitence, cl la cène. Il a promis le ciel aux enfants sans le bap-tême. Les sacrements sont des actes extérieurs ct sen-sibles qui nc font qu'exprimer cl représenter la vertu sancti hante découlant incessamment du Christ, mais qui ne la communiquent pas. Une cérémonie néces-saire est celle du lavement des pieds des frères voya-geurs. L'Égiisc est la continuation du royaume du Christ; elle a des anciens et des predicants que les premiers confirment en leur imposant les mains. Dans un sens général, tous ceux qui sont rachetés appar-tiennent à l'Église, h l'alliance de Dieu. Il faut rece-voir dans la communion de l'Église ceux qui veulent faire pénitence. L'autorité vient de Dieu; nous devons le respect ct l'obéissance aux supérieurs en tout ce qui n'est pas contraire à la parole de Dieu. La guerre et les serments sont absolument Interdits aux chrétiens.

II. Divisions entre îi:s dîsopl i.s. — La doctrine de Menno nc présente aucune consistance dogmatique et par conséquent ne possède aucune force de cohésion. Les dernières années de sa vie furent empoisonnées par des discussions entre scs adhérents. Ainsi Batlcnburg parlait encore de saisir le glaive d'Elic, d'extirper les impies, d'ériger un nouveau royaume des croyants tandis que David Joris pensait qu'il viendrait un temps où tous les princes de la terre déposeraient libre-ment leurs couronnes, mais qu'il fallait les tolérer jus-qu'alors ct leur obéir.

D'autres dissidences s'élevèrent encore contre la doctrine de Menno relative à l'incarnation du Verbe,

à la défense du divorce, dissidences momentanément aplanies dans la réunion d'Emdcn en 1517, qui déterminèrent le maître à publier divers opuscules.

Mais le schisme devint complet à l'occasion des discussions qui s'élevèrent sur la validité de l'excommunication ecclesiastique, entre ceux qui admettaient et ceux qui rejetaient la direction fanatique des premiers anabaptistes. Menno s'expliqua dans deux lettres en faveur de l'excommunication pour les cas graves, mais seulement après trois avertissements, et en admettant la réintégration des pénitents. Il ne put empêcher, en 1551, la separation du parti de l'excommunication rigoureuse (Flamands) ct du parti plus modéré (Allemands).

la cause fut de nouveau débattue en 1557 dans une nombreuse assemblée tenue à Strasbourg,ct Mcnno se laissa entraîner par DIétrich Philipps à l'opinion la plus rigoureuse, qui frappait d'excommunication les fautes les plus légères; cela entraîna la rupture de toute communion avec les mennonites de Moravie, de Suisse, de Souabc ct du Brisgau, lesquels refusaient d'adopter une rigueur qu'ils reprochaient au papisme.

Mcnno ne survécut pas longtemps à ce schisme; il mourut le 23 janvier 1559 à Wùstenfold (Hollande); d'autres le font mourir en 15G1 à Oldeslo (Holstein) dans la maison de campagne d'un gentilhomme qui l'avait mis à l'abri de la fureur des baplistes.

Ceux-ci étaient considérés par les réformés aussi bien que par les catholiques comme des ennemis de l'ordre public· Ainsi le corps de David Joris fut brûlé publiquement, le 23 août 1556, à Bàle où il s'était retiré, depuis 1511, sous le nom de Jean de Bruck.

Une opposition les divisa, dès 1551, en */ins* (Flamands ct Frisons orientaux) ct *grossiers* (Watcrlnnder, Frisons occidentaux). Les uns tenaient rigoureusement à l'ancienne organisation ct furent appelés *Dompcler,* parce qu'ils exigeaient dans le baptême la submersion complète *(ondcrdompcling)* tandis que les autres toléraient certains adoucissements. En 1567, les deux partis chargèrent deux de leurs maîtres, Jean Willems et Lubhcrt Gerardi, d'arriver à un compromis, mais ils n'nboutircnt d'abord qu'à rendre leur schisme plus complet.

Cependant peu à peu le besoin d'union sc fit sentir ct détermina la rédaction d'écrits symboliques. Le premier fut celui des W atcrlàndcr, rédigé en 1580 par Jean Hies ct Lubbcrt Gérard!. Il fut suivi de celui dOutcrman, maître mennonile d'Harlem, qui parut en 1626 et fut signé par dix-neuf maîtres. Il fut remis aux États généraux ct procura la liberté de conscience aux mennonites des Pays-Bas.

La commune d'Amsterdam prit l'initiative de procurer l'union. En 1627, une circulaire déclarait que nul ne pouvait refuser aux Flamands comme aux WaterRinder le véritable signe des enfants de Dieu, c'est-à-dire la foi opérant par la charité; dès lors, quelle parole de la sainte Écriture défendait aux deux partis de faire la paix? Une autre lettre, appelée Pré*sentaiion,* succéda en 1629; elle conviait sérieusement a l'union de tous les Enfants de Dieu dispersés. Ces écrits reçurent le nom *d'Olivier de la paix* et amenèrent en 1630 la réconciliation des Frisons et des Allemands.

Mais une division bien plus profonde, parce que d'origine dogmatique, sépara en 1661 les *galenistes* (du nom de leur chef, Galenus, médecin d'Amsterdam) ct les *apostooliques,* disciples d'un autre médecin d'Amsterdam, ApostooL Ces derniers conservaient fidèlement la doctrine de Menno sur la Trinité ct l'incarnation; tandis que les premiers étaient à tendance socinlcnne et piétlstc. On les appelait aussi *lamistes,* d'après leur lieu de réunion (1 amm = agneau). Apres de vaincs tentatives d'union en 1687 et en 1709, une certaine fusion administrative fut réalisée en 1811, facilitée par le fait du glissement des uns comme des autres vers l'incrédulité.

III. Sit uat ion pr ésent e. — Aujourd'hui, les mennonites jouissent partout d'une complète liberté religieuse. Leur nombre total sc monte, d'après leur dire, à 250 000, dont 50 à 60 000 en Hollande (127 communautés, 1 10 pasteursh 18000 en Allemagne, 70000 en Husslc, 80000 aux États-Unis, 2 000 au Canada. Mais ces chiffres sont certainement exagérés. Ceux de la Russie méridionale proviennent de la Prusse occidentale dont ils commencèrent à émigrer en 1783. Ils y ont acquis de grandes richesses près de la mer d'Azof. Des décrets spéciaux des empereurs les exemptaient du service militaire; mais, en 1871, ce privilège a été aboli, ce qui a amené des milliers d'émigrations aux États-Unis. Les mennonites sont d'ailleurs en Amérique depuis la fondation de New-York. Ix*ur première église s'organisa, en 1683, à Germantown, près de Philadelphie. Ils se trouvent surtout dans la Pensylvanie, l'Ohio, 1'Indiana et le Canada.

Les mennonites Amish, appelés d'ordinaire Omish, apparurent d'abord en Alsace (1693). Ils nc voulaient pas de boutons à leurs vêtements, et de là ils furent nommés *lue/lier* ou mennonites à agrafes, tandis que les autres étaient connus sous le nom de *knap/ler* ou mennonites à boutons.

Les mennonites sc distinguent nettement des anabaptistes primitifs en ce qu'ils ont renoncé à toute prétention de réformer l'Etat. Leurs revendications sont d'ordre purement spirituel, ct ils s'efforcent d'appliquer les principes de charité ct d'amour contenus dans Γ Évangile. Ils répudient la guerre cl le service militaire, la vengeance des injures, le serment sous toutes scs formes, ils réprouvent le divorce, excepté pour le cas d'adultère. Iis rejettent en principe l'autorité civile comme contraire au royaume du Christ, mais ils l'acceptent en fait comme une institution nécessaire jusqu'à l'accomplissement des temps. L'Egiisc est la communauté des rachetés, et pour conserver sa pureté originelle elle doit être soumise à une forte discipline ecclésiastique. Leurs anciens et leurs prédicateurs remplissent gratuitement leurs fonctions. Leur culte sc compose de prières, de chants et de prédications. Les deux sacrements, baptême ct eucharistie, ne sont que des symboles extérieurs. I e baptême s'administre presque universellement par affusion. I a communion sc célèbre deux fois par an; elle est précédée, dans la grande majorité des églises d'Amérique, par le lavement des pieds. Suivant la doctrine de Zwingle, ils ne voient dans la Cène qu'un repas commémoratif.

Les mennonites n'accaptent p:s les fonctions publiques qui lest bliger. ient à prêter serment ou à infliger des cl Aliments. Ils n'en appellent jamais aux tribunaux. En Amérique, comme dans la plupart des pays d'Europe, ils sont presque tous fermiers.

ILSchyn. J/ütorm *christtanarum qui mennonitn appellantur.* Amsterdam, 1729; *Historiée mennonitarum plentor deductio,* Amsterdam, 1729; A. Brans, *Ursprung der Mennoniten,* Amsterdam, 1891; Horsch, *Geschichte der Mennonitcngcmcinden,* Amsterdam, 1890; art. *Menno el Mmnontien* de la *ProL Kcalencyclopudie.* t. xn. 1903, p. 586-616; art. *Mennonites,* dans *Encyclopedia* o/ *Religion and Ethics* de J. Hastings, 1913, t. vin, p. 551-531. t n *Mcnnonilisches Eextkon.* publié par Chr. Ilegc ct Chr. Netl.a commencé de paraître en 1913, I rancfort-sur-le-Main; <-n 1926 Il en est rendu nu commencement de la lettre *G.*

B. Hedde.

MENSING Jean, frère prêcheur allemand (xvi· siècle). — Originaire soit de Magdcbourg, soit de Zutphcn, Mcnsing entra en 1495 dans l'ordre de saint Dominique. Il obtint scs grades de théologie à Magdcbourg en 1515 ct à Wittenberg en 1517. 1 uis i se rendit à l'université de Francfort-sur-l'Odcr.

C'était l'époque où Luther commençait à proclamer ses thèses novatrices. Mcnsing prit immédiatement parti contre lui. A Magdebourg, en 1522, il commença une campagne de prédication contre l'hérésie naissante. Il ne réussit d'ailleurs pas; les luthériens étant devenus maîtres de la ville en 1521, il dut sc retirer. Mcnsing avait alors pour protecteur le prince Georges d'Anhalt, encore catholique à cette date, ct qui ménagea un refuge au fugitif dans le duché d'Anhalt à Dessau. Mcnsing y remplit les fonctions de prédicateur de la cour. C'est là qu'en 1526, il publia un ouvrage adressé à la noblesse de Saxe pour l'encourager À garder la foi catholique : *Von dem Testament Christt unseres Herren und Seligmachers,* s. L, 1526, In-4% ct un autre ouvrage directement contre Luther sur la messe : *Von dem Opfler Christi yn der Messe,* s. !.. 1526. A la lin de cet ouvrage, Mcnsing prend â parti deux reformés, l'ancien franciscain Fritzhans ct l'ancien prévôt d'Halberstadt, Ebenhard Weidcnsec. Cette polémique dura longtemps ct Luther lui-même· qui y prit part, ne fut pas un des moins grossiers. Mélanchlhon aussi l'attaqua. Mcnsing ne s'émut guère des colères qu'il soulevait et publia assez rapidement divers écrits assez considérables. *Grundtliche unterrichte*. IFos *eyn /pommer Christen von der h. Kirchen, von der Vetern 1ère und h. schri/t hallen sol, aus gotllchen Schri/llen gezogen und beschweret,* s. !.. 1528, in-I·. *Beseheidt ob der Gtaube alluyn on aile gale werke, dem menschen genug sey zur setigkeijt,* Leipzig, 1528. in-1·. *Von der concomitanlien und ob J. Christus., ym Sacrament seyns waren heyligen leibs und btuts volkommen sey,* s. I. (Francfort), 1529. *Vormeldunge der umvahreneil lutherscher clage, die zu eyner besehununge yres l'ngehorsams : yre gewissen, Evangelium und Gottes wort... /urwenden, mil antzeygunge, wte die Weltliche Oberkeil yn sachen die religion bclangen, eyn au/ sehn haben soil,* Francfort, 1532, cl enfin un ouvrage latin particulièrement travaillé cl dirigé contre Mélanchlhon, *VAntapnlogiu.* vers 1531.

Mcnsing a attaqué tous les points de la doctrine luthérienne, aussi bien les thèses sur la justification que celles sur la communion sous les deux espèces. Il a surtout porté son cflort sur la théologie de l'Église et de la papauté. Il a compris que cc qui avait le plus besoin de réforme, c'était les fîmes des prêtres ». Il a reproché beaucoup au clergé de son époque de sc complaire dans des historiettes miraculeuses ridicules ct d'ignorer la théologie.

I'aulermonch, le moine de Paul, comme les luthériens appelaient Mcnsing par dérision, avait quitté la cour de Dessau en 1529 pour être professeur à l'université de Francfort. En 1531 il devint provincial des dominicains de Saxe ct, en 1539, évêque auxiliaire d'Halbcrstadt. Il mourut vers 1510.

Paulus, Die *deutschcn Domlnikamr im Kamp/c gegen Luther,* Fribourg-rn-B., 1903, p. 16-47; Ilurtcr. *Nomenclator,* 3· ôllt., t. il, col. 1426-1427; Mortier, *Histoire des Maîtres généraux dr l'ordre des frères prêcheurs,* t. v, p. 471-473; Quètif-Ecluird, *Scriptores ordinis pradicatorum,* t. n, p. 81, 85.

M.-M. Gouce.

MENSONGE, — On exposera d'abord la doctrine traditionnelle sur le mensonge; on envisagera ensuite certains cas dans lesquels il est difficile d'appliquer intégralement la doctrine traditionnelle ct qui ont porté des théologiens à la modifier de diverses manières.

I. Doctrine traditionnelle. — /. *xorroN et espèces.* — 1· *Notion.* On donne communément du mensonge la définition suivante : mentir, c'est parler contre sa pensée avec intention de tromper.

C'est *parler* ou employer d'autres moyens équivalents pour affirmer quelque choses, écrire, faire des signes de tête ou autres. Le sens moral commun sa même plus loin et appliquerait volontiers l'épithète de menteur à quiconque déguise sa pensée, manque de franchise, ne sc montre pas ce qu'il est : l'hypocrisie, la dissimulation, la fourberie sont des formes lances du mensonge.

Parler *contre su pensée,* et non simplement contre la vérité : une affirmation objectivement fausse ne sera pas mensonge si celui qui affirme croit dire la vérité, *non /allii ipse, sed fallitur,* dit saint Augustin, *Enchiridion,* c. xviîi, P. *L.,* t. xi., col. 210 ; cl inversement on peut mentir tout en disant la vérité sans le savoir — Mais d'autre part, il s'agit d'une parole *contraire* à cc que l'on pense. Autre chose est parler contre sa pensée, ct autre chose ne pas livrer toute sa pensée. La franchise défend à l'honnête homme d'allinner ce qu'il croit faux; elle ne lui ordonne pas d'étaler à la curiosité d'Indilférents ou d'hostiles scs pensées intimes, scs sentiments ou scs projets; il y a dans l'âme une portion réservée où tout le monde ne pénètre pas; se confier à tous sans discernement ne serait plus de la franchise, mais une sotte et puérile naïveté.

Avec intention de tromper. C'est un des éléments qui font la malice du mensonge d'après le sens morel commun. On déleste le mensonge, parce qu'il trompe ceux qui le croient; on perd confiance dans le menteur parce qu'il a abusé de cette confiance pour tromper. Et partout où cette intention de tromper fait défaut, le sens commun ne voit pas de mensonge. Des récits légendaires, des fables, des romans, des plaisanteries, des affirmations paradoxales ne sont pas des mensonges, parce que personne ne peut s'y tromper el que leur auteur veut, non induire scs auditeurs en erreur, mais les amuser, les intéresser ou les instruire. Le peuple ne verrait pas de mensonge dans la plaisanterie de · l'âne volant » qui scandalisait saint Thomas. Il ne voit pas davantage de mensonge dans certaines formules communément reçues et employées pour éviter poliment des visites importunes, pour écarter sans éclat des emprunteurs indiscrets ou pour se dégager de questions gênantes. Ce n'est pas mentir que de répondre : je ne sais pas, à l'indiscret qui vous ennuie; ou : je n'ai pas d'argent, au solliciteur qui vous obsède; pas plus que de faire dire à un visiteur que Monsieur est sorti, ou d'assurer de son dévouement un correspondant qui vous est indifférent. On ne se trompe pas â de pareilles formules ; elles ne sont qu'une manière polie de se défendre contre des indiscrétions.

Celle notion commune du mensonge est traditionnelle chez les Pères ct chez les théologiens. Il suffit de citer saint Augustin cl saint Thomas.

Saint Augustin en donne diverses définitions qui, sous des formes variées, ont un sens identique, *Ille mentitur qui aliud habet in animo el aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat. I)c mendacio.* 3, /'. t. xî , coi. 488. *Nemo dubitat mentiri eum qui nolens /alsum enuntiat causa /allendi; quapropter enuntiationem /alsam cum voluntate ad fallendum prolatam mani/estum est esse mendacium. Ibid..* 5, col. 491. *Mendacium est /alsa significatio cum voluntate /allendi. Contra mendacium.* 26, *ibid.,* col. 537. *Omnis qui mentitur contra id quod animo sentit loquitur cum voluntate /allendi. Enchirid.,* c. xxn. *ibid.,* col. 243.

Saint Thomas ne s'écarte pas de celle définition, tout en analysant davantage le concept de mensonge. Il y a, dit-il, dans le mensonge trois éléments : une fausseté matérielle, qui est l'opposition entre la parole ct la pensée; une fausseté formelle, à savoir la volonté de dire autre chose que cc que l'on pense; une fausseté effective, l'intention de tromper. Ce dernier élément n'est pas essentiel au mensonge. *pertinet ad per/ectionem mendacii, non autem ad speciem ejus.* De sorte quo le mensonge se définirait ainsi ;

Rado mendacii sumitur a /ormali /ais(tate, ex hoc scili~ cet quod aliquis habet voluntatem /alsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur 1P-114, q. ex, a. i. Le P. Scrtillangcs a fort clairement souligné ia différence un peu subtile qui existe entre la définition donnée par saint 'I bornas ct celle qu'admet suint Augustin : « Trouvant sur son chemin la définit ion d'Augustin : *Enuntiatio /abi cum voluntate ad /ullendum proluta,* il la commente par une traduction bienveillante quo la tradition n'a pas toujours maintenue, il traduit : Le mensonge est *une énonciation /ausae avec une volonté qui se porte à falsifier* ct non pas *qui se porte a tromper.* Que si l'on trouvait celte traduction un peu forcée, suint Thomas l'abandonnerait sans trop de peine; mais alors il dirait : la définition d'Augustin est extensive, non formelle; on y introduit l'effet propre du mensonge qui csl de tromper en effet, au lieu de s'en tenir â son essence. » *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1916, p. 301.

2· *Espèces.* — 1. Saint Augustin énumère huit espèces de mensonges, qui sont plutôt des degrés de culpabilité du mensonge d'après l'effet voulu par le menteur. *De mendacio,* 25, *P. L,,* t. XL·» col. 505

Le plus grave, celui auquel nulle excuse ne saurait être apportée, est celui qui est fait *in doctrina religionis,* terme assez vague en lui-même; ce serait tout mensonge qui pourrait entraîner le prochain dans l'erreur religieuse, non seulement de la part de ceux qui sont officiellement docteurs en religion, mais aussi dans les relations ordinaires de la vie; c'est probablement aussi cette sorte de mensonge que saint Augustin visera dans le *Contra mendacium,* le mensonge du catholique qui se ferait passer pour hérétique, afin de pénétrer les secrets de la secte ou pour toute autre raison. Vient ensuite le mensonge qui nuit à quelqu'un sans que ce mal soit compensé par une utilité correspondante, *ut ct nulli prosit et obsit alicui.* En troisième lieu, le mensonge nuisible à quelqu'un, mais utile â un autre, *ita prodest alteri ut obsit alteri.* Puis le mensonge que l'on commet sans autre intention que de mentir, pour le seul plaisir de tromper : c'est le mensonge dans sa nudité, *quod merum mendacium est.* En cinquième lieu, le mensonge fait pour plaire, pour amuser, pour intéresser, *placendi cupiditate de suaviloquio.* Viennent ensuite les mensonges qui pourraient paraître excusables parce que, sans nuire à personne, ils ont un but d'utilité, soit pour éviter ù autrui une perle d'argent, soit pour lui sauver la vie, soit pour préserver son honneur. « Cela fait huit espèces de mensonges, dont la malice va décroissant depuis le mensonge nuisible à Dieu jusqu'au mensonge utile spirituellement, sans que jamais cette malice s'éteigne. » Sert illanges, op. *cit.,* p. 305. Saint Thomas mentionne et accepte celte division du mensonge; mais il en ajoute deux autres. I1*-1I®, q. ex, a. 2.

2. il y a, dit-il, une division qui considère le mensonge dans son essence, (pii est de dire le contraire de sa pensée. Certains mensonges exagèrent, d'autres diminuent cc que l'on croit la vérité. Aux premiers, il donne le nom de *jactance,* (pii consiste en ce que *homo verbis se extollat, ibid.,* et q. exn, a. 1; aux seconds, celui *d'ironie, per quam aliquis de sc fingit minora. Ibid.,* et (f. cxni, a. 1.

3. I ne autre division (pii est devenue plus classique, bien qu'elle sc rapporte aux Intentions du menteur plus qu'au mensonge lui-même, distingue le mensonge *pernicieux* qui sc propose de nuire Λ autrui, le mensonge *joyeux* qui a une certaine excuse dans le désir d'intéresser, le mensonge *officieux* qui a une excuse plus sérieuse dans l'utilité que l'on recherche pour soi-même ou pour le prochain. « Otte division traditionnelle n'est pas, on le voit, une division du mensonge en tant que mensonge, mais du mensonge en tant que péché, c*c$t-à dire qu'elle note des degrés de malice. A moins qu'on ne préfère dire : c'est une classification selon les causes, les causes qui font mentir. · Sertillange*, op. *cil.,* p. 304.

ir. malice ljü messosoe. — 1-O *que dit TEcriture* — Dans l'Ancien Testament, le mensonge est souvent dénoncé comme un des caractères de 1 impie, par exemple: Ps.,Lvn(Vulg.Lvnri,13;Dleu hait le menteur, Prov., vr, 17; il l'a en horreur, Prov., xn, 22; il le fera périr, Ps., v, 7: Prov., xix, 5, 9. Les honnêtes gens sc gardent de mentir · Job se vante de ne pas mentir ct de même Éllu, Job, xxvn, 4 et xxxvi, 4. El c'est prudence en même temps qu honnêteté, car le mensonge ne reste pas impuni, Eccll., vn. 13; sa punition dernière, c'est la mort de l'âme : *Os quod mentitur, occidit animam,* Sap., i. 11

Le Nouveau Testament ne procède plus autant par menaces contre le menteur, mais plutôt par exhortations à la parfaite sincérité. La morale chrétienne abhorre la duplicité ct la déloyauté; l'esprit du Christ est un esprit de droiture ct de vérité. 11 faudrait que les disciples de Jésus fussent tellement amis de la sincérité qu'une seule de leurs affirmations valût tous les serments. Matth., v, 37. Le mensonge vient du diable; c'est lui qui, menteur dès le commencement, est le père du mensonge, Joa., vin, 44. Jésus, lui, dit la vérité; il s'en fait gloire, Joa., vm, 40, ct ses ennemis le reconnaissent, Matth., xxn, 16. Il n'est donc pas étonnant que saint Paul exige chez les disciples la parfaite droiture du Maître; ct c'est pourquoi il les met en garde contre le mensonge : · Renonçant au mensonge, parlez selon la vérité, chacun dans ses rapports avec le prochain, car nous sommes membres les uns des autres. » Eph., iv, 25. « N'usez point de mensonge les uns envers les autres, puisque vous avez dépouillé le vieil homme avec scs œuvres ct revêtu l'homme nouveau. » Col., m, 9. L'Apocalypse enfin, dépeint la gloire des sincères ct maudit les menteurs : au ciel, ceux qui forment le cortège de l'Agncau sont ceux dans la bouche desquels ne s'est pas trouvé le mensonge », xiv, 4; ct par contre les menteurs sont compris dans la malédiction qui atteint les grands pécheurs : « Dehors les chiens, les magiciens, les impudiques, les meurtriers, les idolâtres cl quiconque aime le mensonge et s'y adonne. » xxn. 15.

2· *Cc que disent les Pères.* — Des paroles si formelles de l'Écnturc devaient trouver leur écho dans la tradition chrétienne; Jésus el les Apôtres ont trop nettement exige l'esprit de droiture pour que les Pères aient pu ne pas condamner le mensonge.

On croit toutefois trouver chez eux une double tendance. 11 y a les irréductibles, ceux qui considèrent le mensonge comme tellement blâmable en lui-même qu'on ne doit jamais se permettre de mentir, même de la manière la plus bénigne, même pour procurer le plus grand bien. Et il y a les modérés, ceux qui, tout en condamnant le mensonge et en réclamant la loyauté, admettent cependant certains mensonges que les circonstances semblent autoriser, que la vie sociale rend presque inévitables»

1. I-a tendance sévère est, â dire vrai, celle de la presque unanimité des Pères. Le représentant le plus autorisé est saint Augustin. Non pas qu'il affirme avec pleine certitude cl sans hésitation que tout mensonge est condamnable. 11 sait que la question est loin d'être claire. 11 l'avoue au début de son livre *De mendacio : Latebrosa est enim nimis (qutcstio) cl quibusdam quasi cavernosis an/ractibus sape intentionem quxrcntis eludit, ut modo velul elabatur c manibus quod inventum erat, modo rursus appareat el rursus absorbeatur. P. L* , t. xi . coi. 187. 11 répète la même constatation dans ΓΕ/ι-chin dion : *Hic difficillima et latebrosissima gignitur*

quæstio de qua jam grandem librum... absolvimus, utrum ad officium hominis justi pertineat aliquando mentiri, c. xvm, coi. 240. Et d'autre part, quand il donne son avis, malgré les fortes raisons dont il l'appuie, il le présente comme une opinion personnelle plutôt que comme une doctrine certaine ct sans appel : *Mihi pidetur. Enchirid., ibid.*

Saint Augustin traita d'abord celte question dans un opuscule, *De mendacio,* composé vers 395. 11 déclare dans scs *itetractationes,* 1. 1, c. xxvn, t. xxxn, col. 630, que cc premier essai ne l'a pas satisfait cl qu'il eût voulu le supprimer de scs œuvres, *quia et obscurus et anfractuosus et omnino molestus mihi videbatur.* Jamais cependant il ne dit que la doctrine ne lui en parait pas exacte. Il eut plus tard l'occasion de revenir sur la question. La secte des prisdllianlstes faisait des adeptes; grâce à son organisation en société secrète, il était très diillcilc de dépister scs membres qui avaient pour principe de se déclarer catholiques quand on les interrogeait ; il y avait bien un moyen : c'était dc feindre d'être priscillianislc pour connaître les secrets dc la secte, pour dépister scs agents, pour dénoncer ses partisans. Cc but dc défense des Ames n'élail-il pas suffisant pour légitimer le mensonge ou la série dc mensonges dans lesquels il fallait s'engager? Plusieurs l'avaient pense. Saint Augustin, questionné à ce sujet, répond par son traité *Contra mendacium,* composé vers 120. El enfin, en 421, il revient sur la même question dans son *Enchiridion,* c. χνπτ et xxii. Ccs trois ouvrages sc trouvent rassemblés dans P. /,., t. XL.

La réponse dc saint Augustin ne pouvait guère hésiter. Il s'est dépeint sans le .savoir, en posant un jour cette splendide demande. *Quid fortius desiderat anima quam veritatem^ Tractatus in Joanncm,* xxvi. 5, t. xxxv, coi. 1609. Cette Ame passionnément éprise dc vérité, désirant la vérité plus que tout, c'était la sienne; comment cùl-il compris que l'on pactisât avec le plus léger mensonge? Aussi, c'est avant tout parce que le mensonge est en lui-même opposé à la vérité qu'il le condamne : *Mendaciorum genera multa sunt, queo quidem omnia universaliter odisse debemus. Nullum est enim mendacium quod non sit contrarium veritati. Nam sicut lux el tcncbnr, pietas ct impietas... vita et mors, ita inter se sunt veritas mendaciumque contraria. Unde quanto amamus istam, tardo illud odisse debemus. Cont. mendae.,* 4, t. xl, coi. 520.

Donc, quels que solent les mensonges, quelque excuse qu'on veuille leur accorder, il les condamne tous, puisque cc sont des mensonges. Qu'il soit en matière religieuse, comme ceux des catholiques qui faisaient semblant dc se convertir à l'hérésie, qu'il soit proféré par méchanceté ou pour rendre sendee, qu'il soit dit par manière d'amusement, tout mensonge est mauvais, parce qu'il est mensonge, parce qu'il est opposé â la vérité.

Il l'est encore parce qu'il détourne dc sa fin naturelle ct voulue par Dieu la parole, qui nous a été donnée pour exprimer notre pensée el non pour la déguiser. *Verba propterea sunt instituta, non per qux homines se invicem fallant, sed per quæ in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est. Enchirid.,* c. xxn, coi. 243.

Mauvais en lui-même, rien ne peut dès lors légitimer le mensonge. 11 n'est pas permis de commettre un péché, alors même que cc serait pour procurer un bien ou pour empêcher le prochain de commettre des péchés plus graves *Contr. mend.,* 19, col. 530 ; *Enchirid.,* c. xxn. col, 243-244. La bonne intention diminuera la culpabilité du mensonge, elle ne la supprimera pas. *Contr. mend.,* 19, col. 529-530.

A vrai dire, ces mensonges faits par bonne intention troublent le saint docteur dans la sereine logique dosa sévérité. En y réfléchissant davantage, c'est à peine s'il ose définitivement les condamner. *Multum fatendum est propinquare justitia:, et quamvis reipsa nondum, jam tamen spe atque indole animum esse laudandum qui nunquam nisi hac intentione mentitur qua vult prodesse alicui, nocere autem nemini. Contr. mend.,* 33, col. 541. Malgré tout cependant, la perfection A laquelle doivent tendre les chrétiens répugne au mensonge. Les enfants dc la cité chrétienne sont des fils dc vérité; pour en être dignes, ils doivent s'efTorcer dc mériter l'éloge dc l'Apocalypse, xiv, 5 : « Dans leur bouche ne s'est pas trouvé le mensonge. » Si donc il leur arrive dc mentir, même pour le bien, que, loin dc s'en vanter, ils s'en humilient et qu'ils demandent pardon : *His filiis supernæ Jerusalem el sancta: civitatis a ternn si quando, ut hominibus, obrepit qualecumque mendacium, poscunt humiliter veniam, non inde quierunt insuper gloriam. Ibid.* Quoi qu'il en soit, saint Augustin préfère s'en tenir à la sévérité; il sait bien que celte condamnation absolue du mensonge le met en contradiction avec les mœurs qui l'absolvent avec une excessive facilité; mais il aurait peur de faciliter, par une doctrine trop indulgente, cette invasion du mensonge qu'il déplore. Et il conclut : *Λ ut ergo cavenda mendacia recte agendo, aut confitenda sunt pœnitendo; non autem, cum abundant infeliciter vivendo, augenda sunt d docendo. Cont. mend.,* 41, coi. 517.

Pour résumer avec toutes ses nuances l'opinion de saint Augustin, nous ne pouvons donc nous contenter de dire simplement qu'il condamne le mensonge sans restriction. Dans certaines circonstances, il voit bien que futilité d'un mensonge léger peut en compenser la malice aux yeux dc beaucoup dc gens. Pour lui, il n'accepte pas celle tolérance. En ccs conjonctures, un homme ordinaire mentirait sans scrupule, puisqu'il s'agit, par exemple, dc sauver la vie ou l'honneur d'un innocent; ct sans doute il ne pécherai! pas. Un chrétien ne le fera pas. Jamais dc mensonge pour lui; car son idéal plus haut et la morale plus parfaite dc l'Évangilc lui imposent une droiture plus absolue. Le mensonge ne serait pas digne dc lui; il serait péché pour lui, péché qui peut devenir très léger, mais suffit A faire éviter tout mensonge.

Telle fut la doctrine non seulement dc saint Augustin, mais dc la très grande majorité des Pères. Leurs témoignages sont reproduits et commentés par L. Thomassin, *Traité de la vérité et du mensonge,* Paris, 1691, surtout p. 75-190. Et pourtant, parmi les textes amoncelés par le savant oratorlcn, quelques-uns rendent un son moins net, et on peut y découvrir une tendance moins intransigeante; il faut la dégager pour exposer avec impartialité la pensée dc l'antiquité chrétienne sur le mensonge.

2. Cette deuxième tendance ne présente pas une masse imposante dc représentants comme la première. El pourtant elle sc réclame, en Orient, de Clément d'Alexandrie, d'Origènc et de saint Jean Chrysostome, en Occident dc saint I lilairc ct dc Casslen. On trouvera leurs textes dans Thomassin, *op. cit.,* p. 130 sq.. 153 sq., 163 sq., 177 sq

Cc n'est pas, on voudra le remarquer, une réaction en faveur du mensonge : celui-ci est trop évidemment en opposition avec l'esprit dc droiture que recommande Γ Évangile, pour qu'aucun docteur chrétien pût songer à le justifier. Tous, sans exception, tiennent à inspirer à leurs auditeurs ou A leurs lecteurs une haute idée dc la sincérité ct une profonde horreur pour le mensonge. Clément d'Alexandrie, par exemple, trace dans scs *Stromales,* 1. VII, c. vni, *P. G.,* t. ix, col. 471, le tableau du gnostlqujc, c'est-à-dire du chrétien parfait; ct il lui donne comme caractéristique la sincérité. Saint Hilaire rappelle que la loi constante et univer-

selle est de s'élever à Dieu, cl qu'on ne peut aller à Dieu, l'éternelle vérité, si on ne conformo â la vérité ses actes cl scs paroles. *Tract, in ps.* Λ7 v, 9, *P. L.t* t. ix, col. 301.

Seulement, s'ils condamnent le mensonge, ils savent qu'il y a des cas où la vérité peut être funeste à celui qui la dit ou à d'autres. Saint Augustin lui-même hésite devant la condamnation de certains mensonges nécessaires ou utiles, tels que la conscience des plus honnêtes gens ne les condamne pas. Ceux-ci n'hésitent pas, et, d'accord avec le sens moral commun, disent que le mensonge n'est plus alors un péché. Saint Hilaire indique quelques-uns de ccs cas : « Il arrive que le respect scrupuleux dc la vérité soit difficile; en certaines circonstances, le mensonge devient nécessaire ct la fausseté utile; ainsi nous mentons pour cacher un homme à quelqu'un qui veut le frapper, pour ne pas donner un témoignage qui ferait condamner un innocent, pour rassurer un malade sur sa guérison. C'est le cas d'appliquer le conseil dc l'Apôtre ct d'assaisonner de sel notre conversation (Colos., iv, 6). » *In pS.* -V/ r, 10. t. ix, col. 305.

Ces exemples montrent a quels cas saint Hilaire entend réserver la permission de mentir. Cc sont des cas, non pas absolument rares, mais néanmoins exceptionnels, où le mensonge ne lésera en aucune manière les intérêts du prochain, où. au contraire, des Intérêts très graves demandent qu'on ne dise pas ha vérité, parce qu'elle aurait des conséquences funestes. En semblables circonstances, un honnête homme sait bien qu'il n'a pas tort de ne pas dire la vérité; pour prendre le cas le moins grave, Il n'ira pas dire brutalement à son ami malade que les médecins l'ont condamné sans espoir. Saint Hilaire et les autres lui disent simplement qu'il n'a pas à s'inquiéter et qu'en un tel cas la loi de vérité ne l'oblige plus. Cette tolérance ne doit donc pas être entendue comme une apologie du mensonge, pas plus que comme un désaveu de la morale évangélique, mais seulement comme une expression de cc que dicte la conscience non faussée Nous retrouverons d'ailleurs plus loin des cas semblables ct il nous faudra les discuter.

Pour expliquer leur pensée, plusieurs de ccs Pères recourent à une comparaison qu'avait déjà employée Platon, *Dc Hepubl.,* 1. III, *Œuvres* complètes (trad. Cousin), Paris, 1831, t. ix, p. 129. 11 en est du mensonge comme d'un poison qui, pris sans discernement ct en quantité notable, est nuisible, mais qui devient un remède sauveur si on l'emploie à petites doses cl sur les indications d'un habile médecin. C'est cc que disait Origène dans ses *Stromales,* aujourd'hui perdues, dont un passage a été conservé par saint Jérôme, *Apol. cont. Rufin,* î, 18, *P. L.,* t. xxni, col. 412. C'est ce que Casslen expose ù son tour : *Itaque taliter dr mendacio sentiendum atque ita de eo utendum est, quasi natura ei insit ellebori, quod si imminente exitiali morbo sumptum luent, fit salubre, exterum absque summi discriminis necessitate perceptum, pressentis exitii est. Collât..* XVII, c. xvn. *P, L.t* t. xux, col. 10G2.

11 était utile de signaler celte légère divergence dans la ligne dc la tradition; nous y trouvons comme une ébauche des théories plus compliquées qu'échafauderont les théologiens cl les moralistes pour résoudre certains cas où on ne saurait, sans nuire au prochain ou sans manquer à un devoir grave, dire la vérité.

3· *Enseignement de saint Thomas,* — Après avoir défini le mensonge et en avoir analysé les éléments, saint Thomas étudie la moralité du mensonge, IIMI*, q. xc, a. 3 ct L Sa doctrine peut sc résumer en ccs quatre idées :

1. Le mensonge est mauvais de sa nature. Cette affirmation qui a pour elle l'autorité de la sainte Écriture et celle dc saint Augustin, s'appuie sur le but pour lequel In parole a été donnée à l'homme* La parole est essentiellement destinée à signifier la pensée intérieure. C'est par conséquent la profaner et la détourner de sa fin que dc la faire servir à déguiser la pensée. Art. 3. Le mensonge utile n'est donc pas plus licite que les autres. Mauvais par sa nature, puisqu'il contredit le plan du Créateur, le mensonge ne peut devenir bon par son but : *Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoe quod aliquis alium a quocumque periculo liberet, Ibid.,* ad 4em. Bien plus, le mensonge joyeux, pure plaisanterie que l'on dit sans intention de tromper, â laquelle les auditeurs ne croiront pas, *quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec /altat ex modo dicendi,* a sa malice, si atténuée soit-vllc. *Ibid.,* ad 6®®.

2. Celte condamnation absolue du mensonge, qui rejoint la tradition augustinicnne, admet cependant une restriction. Après avoir dit qu'aucun but d'utilité ne saurait autoriser à mentir, saint Thomas ajoute : *Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione.* A. 3, ad 4α®. Ces paroles, trop vagues pour que l'on puisse déterminer les applications que le saint docteur prévoyait comme légitimes, laissent cependant une place possible aux théories postérieures. C'est dans cc sens que le P. Scrtillanges les entend : « N'est-il pas évident que la *prudente dissimulation* dont parle saint Thomas doit pouvoir rencontrer, lorsqu'elle est nécessaire, son moyen adéquat? Or le silence, le refus de répondre à une question injuste ou indiscrète ne sont pas toujours cc moyen. Il est des circonstances où ne pas répondre, c'est répondre en un certain sens. Le répondant est « embarqué ·, dirait Pascal. Le seul moyen verbal qui demeure alors pour donner satisfaction ù la vertu, c'est de proférer une apparente fausseté qui sera, au vrai, une vérité diplomatique, une vérité de convenance. » *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* p. 308.

3. Quelle est la gravité du péché de mensonge? Saint Thomas répond à cette question dans l'article 4. Cc péché peut être mortel, par l'objet sur lequel il porte : induire le prochain en erreur sur Dieu, la religion ou la morale, serait une faute très grave. Il peut le devenir encore par le but que sc propose le menteur, s'il a. par exemple, l'intention de nuire gravement au prochain dans sa personne, dans scs biens ou dans sa réputation. En dehors de ccs cas, le mensonge est un péché véniel. C'est en particulier de celle manière qu'il faut apprécier les mensonges joyeux ou officieux, à moins qu'une circonstance exceptionnelle ne les rende gravement scandaleux. Ad 5utu.

L A quelle vertu s'oppose le mensonge? Non pas directement à la vertu de justice, sauf dans le cas du mensonge pernicieux; mais ù la vertu dc *veritas,* de véracité : *Mendacium directe et formalitcr opponitur virtuti veritatis.* Λ. 1. Or la véracité n'est pas la justice, mais seulement une vertu dérivée, ct même d'assez loin, dc la justice : elle s'y rattache seulement *in quantum ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem.* Q. αχ, a. 3. Ccs derniers mots ont leur importance pour l'étude des cas spéciaux dont nous traiterons plus loin.

4· *Conclusions.* — 1. L'Eglise n'a pas laissé corrompre la belle morale de loyauté parfaite qu'elle a reçue du Christ ct des Apôtres. Comme eux. elle continue à condamner le mensonge. Ce ne sont pas scs docteurs ou ses théologiens qui ont dit le cynique mot d'ordre : • Mentez, mentez hardiment >; ct ils ne peuvent pas davantage être rendus responsables de l'hypocrite déloyauté dc Tartufe. Peut-être n'cst-il pas superflu de faire cette remarque; car il arrive que des esprits malveillants, pour avoir mal compris ou généralisé à tort, jettent sur la monde chrétienne le soupçon de déloyauté.

X L'Église, en condamnant le mensonge, est d'accord avec la conscience morale; car le mensonge n'est pas seulement oppose à la loi dc l'Évangile, il est condamnable dans sa nature. Il est une profanation de la parole qui a pour but de communiquer à d'autres scs pensées intérieures. Il est funeste au point de vue social : la société, en effet, repose sur la confiance mutuelle dans la parole; le mensonge, surtout *généralisé par la tolérance des moralisles,* détruirait cette confiance ct transformerait la société en une lutte entre des roueries ct des déloyautés.

3. L'Église établit cependant une grande différence dc gravité entre les mensonges. Elle est, ici encore, en plein accord avec la conscience. Il y a des mensonges devant lesquels on s'indigne, et il y en a devant lesquels on sourit, avec quelque ironie; les mensonges joyeux, les vantardises, les exagérations, etc., sont de ceux-ci; les mensonges pernicieux, destinés à nuire nu prochain cl inspirés par la méchanceté sont de ceux-là.

4. Il y a mime des mensonges que la conscience morale, si elle n'est faussée par des préjugés, ne réprouve pas, ct pour lesquels elle a une extrême indulgence : ce sont les mensonges officieux, ceux qui, sans nuire à personne, sont employés dans le but dc rendre service au prochain : le sentiment de bonté qui est à l'origine de ces mensonges les fait volontiers excuser. L'Église n'a pas cette indulgence. Pour elle, le mensonge est toujours mensonge, toujours blâmable; clic redirait volontiers la parole de saint Augustin, et demande à scs fidèles une loyauté plus parfaite que les autres hommes ne la pratiquent. C'est seulement dans des cas spéciaux, en particulier pour ce que nous pouvons appeler provisoirement le *mensonge nécessaire,* que 1rs théologiens n'osent plus condamner. Ce sont ces cas que nous allons étudier avec les théories diverses que les théologiens ont imaginées pour les résoudre.

II. Cas spéciaux et théories diverses. —/. Λ£-*XAbQV/s MitLJ WSAIMS.* - 1· *Quels sont ces cas?* — 1. Ce sont, avant tout, les cas où il est nécessaire de ne pas dire la vérité, sous peine dc causer au prochain un dommage très grave, ou dc trahir un très grave devoir. Quelques exemples feront comprendre notre pensée.

Une de ces femmes admirables qui sc sont donné comme tâche, pendant la guerre, de faire évader des prisonniers au péril dc leur vie, est surprise par une patrouille ennemie au moment où elle va franchir la frontière avec son petit groupe de protégés. On la soupçonne depuis longtemps; on l'arrête, on l'interroge. Si elle avoue, si seulement elle hésite, c'est la mort certaine pour elle ct pour ceux qui l'accompagnent. Sl elle nie, elle risque de mener à bien son œuvre héroïque. Que peut-elle, que doit-elle faire? Nier pour sauver des vies humaines qui sc sont confiées à elle? c'est un mensonge. Dire la vérité? c'est ligner l'arrêt de mort de scs protégés. N'est-cc pas son devoir évident dc ne pas dire la vérité, et, puisqu'il faut qu'elle réponde, dc répondre hardiment contre la v6iU l

Γη homme est poursuivi par une bande dïmculiers qui veulent le tuer. 11 se réfugie dans une maison où on le recueille, où on le cache. Personne ne l'a vu, mais on a des soupçons. On perquisitionne, on interroge. Que peut faire, que doit faire l'ami charitable? S'il avoue, s'il u seulement Pair d'hésiter, il perd l'innocente victime; Il sc sera fait le pourvoyeur des assassins. Et pourtant Kant, dans sa logique rectiligne ct Inhumaine, soutenait que le devoir dc la vérité primait tout, même en ce cas. Dans un petit écrit : *D'un prétendu droit de mentir par humanité,* • il maintient très énergiquement l'obligation absolue de dire la vérité, même dans le cas où le mensonge pourrait sauver la vie d'un homme. Mais, objecte Bcnj. Constant, la vérité n'est duc qu'à ceux qui y ont droit : on peut la refuser à un meurtrier qui cherche un homme pour l'assassiner. Au dessus de ce droit, répond le philosophe allemand, s'élève le devoir vis-à-vis dc soi-même cl dc l'humanité en général, de ne jamais appliquer vainement la faculté de penser à autre chose qu'à la vérité, el ce devoir est absolu. » Ruyssen, *Kant,* dans la coll. *Les grands philosophes,* Paris, 1900, p. 257, note, I ue pareille solution est dc nature à déconsidérer la morale. Le bon sens est, lui aussi, une règle de conduite. Les principes les plus justes deviendront odieux, si on les applique avec celle rigidité, sans souci des circonstances ct dc la réalité complexe; car leur application heurte alors le sens moral. Kant peut conduire scs raisonnements aussi logiquement qu'il veut; le bon sens n'hésitera pas à qualifier celui qui aura ainsi livré à la mort, fût-ce par scrupule, l'homme qui s'était confié à lui : il l'appellera un traître.

Pendant la guerre, un officier est fait prisonnier. L'ennemi se doute qu'une attaque sc prépare; il interroge l'officier sur les projets dc l'étal-major. Une hésitai ion à répondre équivaudra à un aveu. L'officier doit-il, peut-il, pour ne pas parler contre la vérité, trahir son pays? Le bon sens, ici encore, proclame que le devoir absolu est de ne pas renseigner l'ennemi, et, *s'il /aut absolument parler,* dc nier la vérité.

Et enfin se sont les cas classiques du confesseur inerrogé sur le secret dc la confession, du médecin ou d'autres interrogés sur des secrets professionnels, dc l'ami questionné sur le secret confié ou promis.

2. Dans tous les cas que nous venons dc voir, il y a obligation de taire la vérité et, dans certaines circonstances, de parler contre la vérité. Il peut sc rencontrer d'autres cas, moins tragiques, dans lesquels, si le bon sens ne dit plus qu'on a le devoir dc parler contre la vérité, il dit au moins qu'on a le droit dc le faire. Quel est celui qui se croira coupable si, à un parent gravement malade pour lequel il n'j a plus d'espoir, il exprime encore une confiance qu'il n'a plus? Et si, obsédé par d'indiscrètes questions, on ne peut poliment se dispenser dc répondre, sera-t-on taxé de péché, si on ne révèle pas à l'indiscret scs affaires secrètes, ses projets, scs fautes, scs secrets de famille, etc., qui ne le regardent pas?

2· *Conditions supposées.* — Nous ne disons pas que, dans tous ces cas et une foule d'autres semblables, le devoir dc ne pas falsifier la vérité soit complètement aboli. Il subsiste, en ce sens au moins qu'on est tenu de sc mettre le moins possible en opposition avec la vérité. Donc, pour que l'on puisse répondre comme nous avons dit. il faut certaines conditions : 1. Il y a des matières sur lesquelles tout mensonge serait un mal pire que tous les maux a craindre ct s'opposerait nu plus grave devoir. C'est ce que les Pères onl appelé le mensonge *in doctrina religionis.* Aucun motif n'autorisera un chrétien à renier sa foi ou à entraîner son prochain dans l'erreur sur la foi ou la morale.— 2. Nous supposons que l'on est interrogé; sinon, on a toujours la ressource ct par conséquent le devoir de ne rien dire; on ne prendra donc pas l'initiative d'une parole contraire à la vérité. —3. Il faut aussi que l'on ne puisse échapper â l'interrogatoire que par une réponse fausse. Si on peut ne pas répondre, ou éluder la question par une réponse évasive, si on peut sans trahir le secret faire remarquer à son interlocuteur l'indiscrétion dc scs demandes, on a le devoir dc le faire.

3· *Théories imaginées pour expliquer les solutions du bon sens.* — En présence de ces cas où le bon sens

exige «les solutions difficilement conciliables avec la doctrine générale sur le mensonge, les moralistes on essayé diverses theories que nous ne faisons qu'énumérer pour le moment :

1. *Restriction mentale et équivoque.* — La doctrine traditionnelle est intégralement conservée : le mensonge est une parole contraire à la pensée ct il n'est jamais permis dc mentir On parlera contre sa pensée, puisqu'on est obligé dc le faire, ct cependant on essaiera de ne pas mentir. Pour cela, ou bien on emploiera une expression ambiguë que l'interlocuteur interprétera mal (équivoque); ou bien on *sous-entendra* dans la réponse un mot ou plusieurs mots, dont l'absence extérieure induira le prochain dans l'erreur, dont la présence dans l'esprit rétablira la conformité entre la parole et la penser. On n'aura pas dit de mensonge, et cependant on n'aura pas dévoilé la vérité.

2. *Droit à la vérité.* — Ici la dé Unit ion traditionnelle du mensonge est modifiée. La parole contraire à la pensée n'est plus mensonge défendu que si le prochain avait *droit i* la vérité, si en lui cachant la vérité on lèse son droit. Dans les cas que nous avons exposés, le prochain n'ayant aucun droit, quelle que soit la réponse, elle ne sera pas un mensonge ou alors elle sera un mensonge permis; ce sera un */alsiloquium,* non un *mendacium,* ou encore un mensonge psychologique, non un mensonge moral, un mensonge matériel, non un mensonge formel.

3. *Mensonge licite en certains cas.* — D'autres théologiens, s'écartant de la doctrine traditionnelle sur la moralité du mensonge, pensent que le mensonge n'est pas intrinsèquement mauvais, qu'il peut devenir licite en quelques circonstances.

I. *Can/lit de devoirs.* - - D'autres en lin acceptent toute la doctrine. Le mensonge est une parole en désaccord avec la pensée et un tel désaccord est mauvais. Il y a donc toujours une obligation de parler selon sa pensée. Mais si cette obligation se trouve en conflit avec une obligation de degré supérieur ou de gravité supérieure, c'est l'obligation moindre (pii doit céder.

I" *Valeur morale de ces théories.* — Il est assez de mode, dans certain camp, d'accuser de déloyauté la théorie des restrictions mentales : elle autoriserait à mentir presque toujours, et, ce qui est pire, à mentir sans franchise; elle constituerait un moyen commode dc tourner la loi et de tromper Dieu en trompant le prochain. Cette accusation, assez courante depuis les *Provinciales,* est d'autant mieux accueillie qu'on l'étcnd à toute la morale chrétienne, que l'on représente ainsi comme une morale d'hypocrisie et de dissimulation.

Ccln est inexact. Le sens moral n'est pas plus oblitéré chez les partisans de la restriction mentale que chez les autres moralistes. On peut abuser de celte théorie comme des autres, el en fait on en a abusé. Mais, en somme, les moralistes, à quelque école qu'ils appartiennent, sont pour l'ordinaire des gens dc sens droit. Ils volent (pie la doctrine qui condamne rigoureusement le mensonge s'applique mal à certains cas; ils essaient dc trouver des explications qui accordent à la fois les exigences du sens moral el celles de la logique; mais ils n'ont pas pour autant le désir d'appliquer leurs théories autrement que ne l'exige le bon sens. Aussi leurs *applications* ne varient pas sensiblement d'une école à l'autre : cc sont à peu près les mêmes exemples cl les memes solutions pratiques; seule la théorie explicative est differente. C'est l'observai ion très sage (pic fait Tanqucrcy, *Synopsis throl. mor. cl pastor.,* Paris, 1921. L m, p. 181, note L Génicot avait déjà fait remarquer que c'est souvent une simple question de terminologie : A'on *est enim incommodum si rudes mendacia licita appellant quæ a theologis communius restrictiones late mentales vocantur. Theol. moral, institut.,* ɳ. 416, Louvain, 1902, I. ı ρ. 394.

z/. *t.P.8 TM&0RIM.* — 1· *Équivoque et restriction mentale.* — 1. *O que c'est.* — On use *d'équivoque* quand, un mol ayant deux sens, celui qui l'emploie a en vue un sens qui est exact, mais prévoit «pic l'auditeur l'entendra dans un autre sens qui ne l'est pas. On use dc *restriction mentale* quand on prononce une formule qui, telle qu'elle, est fausse, en la complétant mentalement par une addition qui la rend vraie. La restriction est *stricte mentalis* quand l'auditeur n'a aucune donnée qui lui permette de la soupçonner; elle est *late mentalis* quand des circonstances extérieures peuvent le mettre sur la voie de la vérité. On trouvera des exemples chez tous les théologiens moralistes.

2. *Usage légitime.* — En soi, rien n'empêche d'user d'équivoque ou de restriction mentale dans les cas où l'on n'est pas obligé dc dire la vérité. Il ne faut cependant pas que cc soit au détriment de la loyauté qui est la loi ordinaire des relations humaines. Certains théologiens ont certainement dépassé les limites permises. Dc là les critiques dc Pascal dans les *Provinciales,* ix· lettre; dc la aussi la juste défaveur que la théorie des restrictions mentales a rencontrée chez la plupart des moralistes non théologiens.

L'Église a réprimé quelques abus en condamnant les propositions suivantes : ‹ 26. Si quelqu'un, seul ou en présence d'autres personnes, interrogé ou parlant de sa propre initia.ive. par manière de récréation ou pour tout autre motif, jure n'avoir pas fait une chose qu'en réalité il a faite, en sous-entendant à part lui une autre chose qu'il n'a pas faite, ou un moyen autre que celui qu'il n employé, ou toute autre addition exacte, il ne ment pas cl n'est pas coupable dc parjure. · · 27. I n motif suffisant pour employer ces amphibologies existe chaque fois qu'il est nécessaire ou utile d'agir ainsi pour sauver son corps, son honneur, ses biens de famille, ou pour tout autre acte de vertu, de sorte que l'on croie expédient el utile de cacher la vérité. - - 28. Celui qui a été promu à une magistrature ou a une emploi public, grâce a une recommandation ou à un présent, peut user de restriction mentale pour prêter le serment exige d'ordinaire par ordre du roi dans les cas semblables, sans avoir egard à l'intention dc celui qui l'exige; car nul n'est obligé d'avouer une faute secrète. » Condamnation portée par Innocent XI, le 2 mars 1679. Dcnzingcr-Bannwarl. n. 1176-1178. Voir aussi l'art. Lvxismi, I. ix, col. 77.

Ces decisions semblent au moins atteindre les rectriclions mentales confirmées par serment, contrairement â la pensée de Noldin, *Summa theologia.· moralis. De præcrptis,* n. 610. Les théologiens vont plus loin ct exigent d'ordinaire deux conditions pour qu'on puisse user de restriction mentale : il faut une raison proportionnellement grave pour légitimer l'erreur où l'on fait tomber le prochain; il faut «pie la restriction ne soit que *late mentalis* cl qu'un homme prudent et attentif puisse la reconnaître. Celte deuxième condition, dont on ne tient pas toujours suffisamment compte, est sévère; par elle, la théorie des restrictions mentales, malgré les préjugés qui courent sur son compte, est plus exigeante que les suivantes, qui en pareil cas autorisent hardiment le mensonge.

3. *Critique.* - Celte théorie a le mérite de respecter la doctrine la plus stricte de la tradition : elle repose tout entière sur le principe que le mensonge ne peut jamais être permis, pour quelque raison que ce soit; elle s'ingénie pour (pie l'on évite le mensonge, même dans les cas où l'on n'csl pas tenu â la vérité.

Toutefois, en dehors des théologiens, elle est, à

juste litre, sévèrement appréciée, ct il semble que, mime parmi les théologiens» il y ail une tendance à la laisser de côté; voir, par exemple, Tanquerey» op. cf/„ p. ISO sq.; Vcrmecrsch, *Restriction mentale et mensonge,* dans le *Diet, apotog. de la foi cathcl.,* t. iv, col. 957. On lui fait d'ordinaire les reproches suivants :

o) Celui qui use de restriction mentale ne respecte pas In vérité. La parole, en effet» n'est pas seulement l'expression de la pensée, elle en est surtout le *véhicule;* c'est pour *exprimer aux autres* mes pensées intérieures qu'elle m'a été donnée par Dieu, cl le mensonge consiste précisément à exprimer à autrui autre chose que ma pensée. Peu importe ma parole intérieure; la parole extérieure seule est à considérer, puisque seule elle est vraiment une parole. Or la restriction mentale, par définition, reste intérieure et inexprimée; elle ne modifie pas la parole en tant qu'expression extérieure de la pensée. Il reste donc qu'avec ou sans restriction mentale, la parole demeure fausse; la pensée que je formule extérieurement n'est pas la pensée que j'ai dans l'esprit; je pense une chose et j'en dis une autre; c'est un mensonge que je profère; malgré mes habiletés pour échapper au mot, je n'échappe pas à la chose. Qu'on retourne la théorie comme on le voudra, elle a une allure de pharisaïsme, prétendant concilier le respect extérieur de la loi et sa violation intérieure.

b) A supposer même que la théorie soit exacte, elle n'csl pas pratique, parce qu'elle n'est pas à la portée de tous. Un homme habile, au courant de la théologie ct assez avisé pour trouver instantanément la restriction qui convient, pourra s'en servir. Mais elle laisse désarmés les gens simples, peu roués, à l'esprit insuffisamment subtil qui ne sauront pas à temps trouver le biais qui les tirera d'affaire. Les pauvres gens qui n'ont que· l'esprit de l'escalier » seront réduits à dire des mensonges dans les cas où ils ne peuvent dire la vérité. La théorie des restrictions mentales n'est pas faite pour eux.

2· *Théorie du « droit à la vérité ».* — 1. *Ce que c'est.* — Voulant d'une part échapper à ces Inconvénients ct, d'autre part» justifier les décisions du bon sens qui ordonne ou pci met en certains cas de parler contre sa pensée, Grotius et Pufendorf imaginèrent une nouvelle théorie du mensonge. Pour eux, le mensonge ne résulte plus simplement de la discordance entre la pensée et la parole; ils y firent intervenir, comme élément essentiel, le droit du prochain à la vérité. Le mensonge est défendu; mais il n'y a mensonge que dans le cas où celui qui parle lèse l'auditeur dans son droit. Cette théorie est en faveur chez presque tous les moralistes non théologiens, en particulier chez les universitaires. Certains théologiens ont commencé à l'admettre, par exemple, Tanquerey, op. *cit.,* p. 180.

2. *Critique.* — La théorie du droit à la vérité a pour grand avantage son utilité. On ne peut nier qu'elle rende parfaitement compte du droit que l'on a. dans les cas cités, de ne pas dire la vérité. Mais :

ci) Elle repose tout entière sur une définition du mensonge qui n'a aucune attache dans la tradition ct que le sens commun n'a pas admise. Et il parait peu normal de fonder une théorie morale sur une définition que l'on a inventée seulement pour y construire rette théorie.

b) On ne dit pas assez en quoi consiste ce droit du prochain lésé par le mensonge. Est-ce un droit extrinsèque a la vérité elle-même? Je comprends que le droit du prochain soit lésé dans le mensonge pernicieux; Je comprends encore que le prochain puisse avoir des droits spéciaux à recevoir une réponse exacte le juge qui interroge un témoin a droit à la vérité, el de mime le supérieur viβ-à-vis de son inférieur, le père vis-à-vis de son enfant, le confesseur vis-à-vis de son pénitent; celui qui entend une instruction religieuse, uneconfércnce morale ou sociale, a droit à n'êtrc pas trompé. Mais si ce n'est que cela, le mensonge ne sera-t-il plus défendu dans les conversations ordinaires où aucun intérêt spécial n'csl engagé, où aucun droit spécial n'intervient? Et si on dit que, *même dans les relations ordinaires ct banales, le prochain a droit à la vérité,* il semble que le problème reste intact : le mensonge est simplement ct toujours défendu. — Il y a donc des précisions à apporter pour que celte théorie résolve tous les cas.

3· *Théorie qui nie la malice intrinsèque du mensonge.* — 1. *Ce qu'elle est.* — Avec quelque timidité, certains théologiens ont pensé pouvoir abandonner la thèse augustinienne qui condamne tout mensonge comme intrinsèquement mauvais; ainsi une brochure intitulée : *Étude sur la malice intrinsèque du mensonge* par un professeur de théologie, Paris, 1899; l'Ami *du Clergé* n'a pas caché sa sympathie pour cette position dans un article net el fortement motivé, 1900,p. 74*1 sq. Pour ces théologiens, le mensonge est défendu, mais non d'une manière tellement essentielle ct foncière qu'il ne puisse devenir permis dans certains cas, où d'autres considérations interdisent de dire la vérité ou permettent de ne pas la dire; ils ne voient dans le mensonge ni une immoralité essentielle, ni un outrage positif à Dieu, du moins dans les circonstances ordinaires; « ct dès lors, à ne s'en tenir qu'à la pure question du mensonge simple *in se* (ils le tiennent) pour licite, *in gravibus circumstantiis,* en tant que désordre matériel conscient, *per accidens* autorisé, comme l'homicide ». *Ami du clergé,* 1900, p. 715.

2. *Critique.* — On ne peut invoquer contre cette théorie, ni aucun argument théologique démonstratif, ni aucune raison absolument convaincante. Il semble qu'on ait le droit de s'en servir, en prenant ses précautions pour qu'elle ne donne lieu à aucun abus, el surtout en la complétant par d'autres considérations. Scs partisans d'ailleurs n'ont pas manqué de le faire.

4· *Conflit des devoirs.* — 1. *Exposé.* — Certains moralistes font appel aux principes qu'énonce la morale générale pour résoudre les cas où des devoirs sont en conflit apparent. Cf. Noldin, *De principiis theologia moralis,* ɳ. 205 sq., Inspruck, 1920, p. 231 sq. Je me trouve en présence de deux obligations que je ne puis remplir en même temps; accomplir l'une, c'est forcément sacrifier l'autre. Si je dis la vérité, je trahis un secret qui ne m'appartient pas, ou je cause la mort d'un homme; si je veux garder le secret ou sauver la vie de mon prochain, il faut que je sacrifie la vérité. Entre ces deux devoirs, il me faut nécessairement choisir ; je choisirai le plus important; je sauverai la vie du prochain; c'est un devoir qui prime le devoir de diic la vérité. Cf. Boulenger, *La morale,* Palis, 1920, p. lit sq.

2. *Critique.* — Celte manière de voir, bien qu'assez nouvelle en théologie, parait très juste et pennct de résoudre bien des cas. Toutefois elle n'csl pas suffisante, parce qu'elle ne rend pas compte de toutes les solutions. Ce n'est pas seulement en présence d'un devoir supérieur que je puis parler contre ma pensée. Je le dois alors; mais dans d'autres cas où je pourrais très licitement dire la vérité, où aucun devoir ne me l'interdit, je sais que je n'y suis pas obligé, par exemple pour échapper à des interrogations indiscrètes cl ne point révéler mes fautes ou certains secrets personnels. Ici encore, la t héorle a besoin d'être complétée pour rendre compte de tout.

lit. CONCLUSION. — En combinant avec la doctrine traditionnelle ces diverses théories, qui ne se contredisent pas, mais se complètent, il est possible d'édifier une doctrine du mensonge, à la fois logique,

franche et répondant à toutes les difficultés pratiques. I

Elle se résumerait en ces quelques propositions :

1. Le mensonge est une parole dite contre sa pensée avec intention de tromper.

2. C'est aller contre la lin voulue par Dieu que de faire servir au mensonge la parole qui nous a été donnée pour exprimer notre pensée.

3. La raison d'être de la parole n'est pas de donner à la pensée un vêtement sensible, mais d'être pour elle un véhicule. Par la parole, l'homme exprime sa pensée ù d'autres hommes. El c'est pourquoi le mensonge est essentiellement *ad ahum* On ne ment pas quand on se parle à sol-même; on ne ment qu'en parlant ù d'autres hommes. L'opposition du mensonge au dessein de Dieu n'est donc pas une opposition abstraite; il faut la comprendre en ce sens que le mensonge s'oppose à la vérité qui doit se trouver dans toute parole humaine, *in quantum ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem.* IIMI·, q. αχ, a. 3.

L A l'obligation de dire la vérité au prochain correspond chez le prochain un *droit à recevoir la vérité.* Ce droit est lésé par le mensonge.

5. Le mensonge est donc péché parce qu'il est une violation de la vertu de véracité qui s'impose à tout homme *ex honestate;* il est d'abord, et par essence, un manquement envers nous-même, outre que, par corrélation, il lèse le droit du prochain à n'êtrc pas trompé.

G. Mais il y a des cas où, par sa faute, le prochain se prive de ce droit. Celui qui. par des interrogations indiscrètes, en dehors de toute mission ct autorité spéciales, prétend pénétrer sur un terrain qui m'est réservé et m'arracher mes secrets, n'a plus de droit à ce que je lui réponde et je n'ai plus le devoir de répondre selon la vérité. Contre son incursion injusti liée, j'ai au contraire le droit de me protéger. Je me protégerai par le silence, par le refus de répondre, si je le puis; mais si je ne puis me dispenser de répondre, ma parole, quelle qu'elle soit, vraie ou fausse, ne lésera plus aucun droit, ne me fera violer aucun devoir.

7. Dans l'hypothèse précédente, j'avais le droit de ne pas dire la vérité. Il peut arriver que j'en aie même le devoir. Même interrogé par quelqu'un qui. de soi cl dans les circonstances ordinaires, aurait le droit de le faire, si je ne puis répondre sans nuire gravement à un tiers innocent, mon devoir est tout tracé : en présence de deux obligations qui se contredisent, J'obéirai à celle (pii domine, et pour ne pas sacrifier la vie d'un homme. Je n'hésiterai pas â sacrifier la vérité. Le bon sens m'y oblige ct les principes qui régissent le cas de conflit des devoirs m'y autorisent.

8. Il est évident que ce sont lù des cas exceptionnels, auxquels il faut des solutions exceptionnelles. Us ne peuvent amoindrir la grande loi de sincérité que la raison Impose à tout homme, que l'ÉvangUe propose comme idéal à tout chrétien : *Sit sermo vester; Est est; non, non,* Matt h., v, 37.

L. Godefroy.

MERATI Qnôtan Mario (1668-17 II), théalin de Venise, fut d'abord professeur en diverses maisons de l'institut, puis finalement consulteur de la Congrégation des Biles, dont il fut une des lumières; il mourut à Borne le 8 septembre 1711. On a do lui un grand ouvrage d'apo!ogétlquc : *ha verita delta religione cristiana dtmostrata nei suoi fondamenti, nei suot caralteri, pregi, misteri c dogmi contenuti nella professione della vera fede; ragionamenti potentiel,* 2 vol. in-f% Venise» 1721. Mais notre auteur reste surtout célèbre comme liturgistc. En 1736-1738» il publia une nouvelle édition très améliorée du *Thesaurus sacrorum rituum* de Gavant!» I vol. in-4·, Rome; cl en 1710 des *Noiw observationes et additiones ad Gavanti commentaria in rubricas missalis et breviarii romani.* 2 vol. in-1% Augsbourg. 1710; autres éditions à Venise. 1744, 1719, 1823.

Jôchcr-Rotermund, *GeltMen ıst ikon,* 1813, t. iv, col. 1711 ; Hœfcr. *Nouvelle biographie générale,* t. xxxv, col. 2; Hurtrr, *Nomenclator,* 3· édit., t. îv, col. 1650 »q.

É. Amans.

MÉRAULT DE BIZY Athana·© René» prêtre de l'Oratoirc (1741-1835),né a Paris, fit son éducation au collège de Juillyet entra ensuite dans la congrégation. Dès l'âge de vingt-cinq ans. Il fut appelé à diriger la maison d'institution. A la Révolution française, Il refusa de prêter le serment exigé par la Constitution civile du clergé et fut forcé de quitter Paris pour se retirer à Orléans ou il avait des parents. Emprisonné en 1793 et relâché seulement après le 9 thermidor, il resta dans la ville cl devint en 1805 vicaire général de l'évêque Bernier qui le mit à la tête du grand séminaire. Possesseur d'une grande fortune, il en consacra une notable partie à fonder à Orléans plusieurs établissements religieux ct charitables. On a de lui plusieurs ouvrages où il essaie de faire l'apologie de la religion chrétienne, surtout par les paroles de ses adversaires : *Les apologistes involontaires ou la religion éternelle prouvée et défendue par les objections mêmes des incrédules,* Paris, P· édit., anonyme, 1806, 2· édit., signée, 1820, in-12; livre dans lequel, comme ajoute le sous-titre < par des preuves claires ct sensibles, par des raisonnements simples ct faciles à saisir, on réfute victorieusement les objections les plus connues de l'impiété ». *Les Apologistes ou la religion chrétienne prouvée par ses ennemis comme par ses amis,* Orléans, 1821, suite du volume précédent; *Conspiration de l'impiété contre l'humanité,* Paris. 1822, in-8·; *Voltaire apologiste de la religion chrétienne,* in-8·, 1826; *Rapport sur l'histoire des Hébreux rapprochée des temps contemporains,* Orléans, 1S25, in-12; *Instructions pour la première communion.* Orléans, 1825; *Mères chrétiennes; combien leur zèle est nécessaire au succès de l'éducation,* supplément aux instructions pour la première communion, Paris, 1830; *Enseignements de la religion,* Orléans. 1827, 5 vol. In-12; *Preuves abrégées de la religion offertes à la jeunesse avant son entrée dans le monde,* Paris, 1829; *Recueil des Mandements sur l'instruction des peuples ct méthode à suivre pour l'enseignement de la religion,* Paris, 1830, in-12. Ces ouvrages assez bien écrits manquent quelquefois de plan et de méthode. Mérault mourut à Orléans le 13 juin 1835.

..tmi *de la Religion,* 1835, t.u.p. 662; t.m. p. 273. 305; Ingold, *Essai dr bibliographie oraioriennt,* p. 110-111 ; *L*Orléanais* du 17 Juin 1835 convicrc à Mérault un article de M. Hue; *Portraits cl histoire des hommes illustres,* 1835; Quérard. La *France littéraire,* t. vi, p. 54.

A. Moin s.

MERBES (Bon do) (159S-IG81). naquit a Montdidier vers 159S ct entra à l'Oratoirc vers 1630. Il enseigna dans plusieurs collèges et quitta l'Oratoirc en 1613. Il devint alors professeur de rhétorique nu collège de Navarre cl il s'adonna à la prédication; puis il fut principal du collège de Monldidlcr. A la demande de l'archevêque de Beims, Charles Maurice Le Tellier, il composa une théologie morale. 11 mourul. le 2 août 1684. au collège de Beauvais. Mcrbcs n'a publié qu'un seul écrit, mais un écrit qui valut Λ son auteur une légitime réputation : *Summa Christianaseu Orthodoxa morum disciplina ex Sacris Litteris, ex Sanctorum Patrum monumentis, Conciliorum oraculis. Summorum denique Pontificum decretis, fideliter excerpta, in gratiam omnium ad aedificationem corporis Christi (quod est Ecclesia) incumbentium elaborata,* 2 vol. in-foL, Paris, 1G83. Dans cet écrit dédié à l'archevêque de Reims, Mcrbcs veut donner des règles certaines pour la conduite des hommes dans

tous les états de la vic chrétienne; il étudie la certitude ct la probabilité, le péché, la foi, cl diverses questions relatives aux vertus cl aux vices, enfin les sacrements en général ct en particulier. C'est une *Somme* de théologie morale, en opposition avec les théories des casulstes, utile pour les üdélcs ct aussi pour ceux qui sont appelés aux fonctions du ministère sacre; on y t rouve parfois des traces de jansénisme *(Journal des Savants,* du 17 mai 1683, p. 85-86). L'ouvrage a été réimprimé, 4 vol. in-12, Turin, 1770-1771.

Michaud, *Biographie universelle,* t. xxvm, p. 6; Hœfcr, N. *uvelle biographie générale,* t. xxxv, col. 3-4; Feller, *Biographie universelle,* 611t. Pérennés, 1842, t. vm, p. 333; Moréri, /x *grand dictionnaire historique,* édit. 1759, t. vu, p. 465; Richard ct Giraud, *Bibliothèque sacrée,* t. x v j, p. 438; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques,* 4 vol. in-12, Lyon, 1767, t. m, p. 189-190; Nfcéron, 3/é*mui/rs,* t. xxx, p. 18-50; Battcrcl, *Mémoires domestiques pour servir ȧ Vhistoire de l'Orufoire,* édit. Ingold cl Bonnardtt, t. n, Paris, 1903, p. 279-281; Féret, *La Faculté de théologie de Paris, Epoque moderne,* t. v, Ihiril, 1907, p. 372-373; Hurler, *Nomenclator,* 3· édit., t. iv, col. 603-601.

J. Ca RRKYRE.

1, MERCATOR Qerard. célèbre géographe, cosmographe ct mathématicien, le fondateur de la cartographie moderne, né ù Rupclmonde (Flandre orientale) en 1512, mort ȧ Duysbourg en 1591. — Il a droit de figurer dans ce dictionnaire pour quelques-unes de scs œuvres qui louchent aux sciences sacrées. Alors qu'il était encore étudiant à l'Université de Louvain, il avait composé, en 1533, un traité *De mundi creatione et fabrica,* où, méditant les problèmes soulevés par les premiers chapitres de la Genèse, cl les conilits au moins apparents que présentait avec la philosophie naturelle d'Aristote le récit biblique, il s'efforçait d'y trouver de raisonnables solutions. Bien que l'ouvrage n'ait pas alors vu le jour, Gérard ne laissa pas d'être inquiété, ct partit quelque temps pour Anvers. Il ne tarda pas à rentrer ù Louvain où bientôt il fonda un atelier de cartographie. Des soupçons néanmoins continuaient à peser sur lui, ct il fut mêlé en 1544 au *procès des bourgeois de Louvain,* qui aboutit a un certain nombre de condamnations capitales. Son Innocence fut reconnue, mais le géographe préféra transporter sa maison à Duysbourg où il terminera sa vie. En 1593, tout près de mourir, il mettait la dernière main à son œuvre de jeunesse, qui, dans sa pensée devait figurer en tête de *VAtlas* qu'il préparait. Cette œuvre monumentale parut l'année après sa mort : *Atlas sive cosmographiae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura,* in-fol., Duysbourg, s. d.; la dissertation *De mundi creatione cl fabrica* en forme l'introduction, p. 3-32; elle vaudrait d'être étudiée. Ce fut a cause d'elle que l'Atlas fut mis à l'index, par décret du 7 août 1603; il y figurait encore en 1891, mais il a disparu depuis la révision de Léon XIII en 1900. De même en a disparu une autre œuvre de Mercator, *Chronologie, hoc est temporum demonstratio ab initio mundi usque ad annum IMS, ex eclipsibus et observationibus astronomicis,* 1568, mis à l'index en 1569, cl qui figure dans l'index d'Innocent XI sous ce titre : *Chronologie Gerardi Mercatoris, qua a Sleidano el damnatis aulhoribus sumpta est, nisi emendetur.* Au contraire *VEvangellca historia quadripartita Monas, sive harmonia quutuor euangelistarum,* Duysbourg. 1592, est restée indemne. Nous n'avons pas â discuter Ici les sentiments catholiques de Mercator, mais nous ne croyons pas que l'on puisse souscrire au jugement sommaire de Hurler, qui. après avoir admis cet auteur dans la 11· édit, du *Nomenclator,* l'a finalement rayé du cadre des écrivains catholiques â la 3·, t. m, col. 277, n. 1.

Excellente notice do Wiiuvrnnans, dans *Biographie nationale de Belgique,* 1897, t. xiv, col. 372-420; cf. *Allgimeme deulschc Biographie,* t. xxi, 1885, p. 385-396.

K. Amann.

2. MERCATOR Roynlor, polémiste catholique (xvn· siècle). — Né à Emmerich (alors du duché de Clèves). Keynier Krenier, dont le nom latinisé est devenu *Mercator* (que les bibliographes français ont traduit en *Marchand),* fil scs éludes à Kculen.au collège hollandais de Léonard Masius; H devint prêtre ct licencié en théologie. D'abord vicaire à Gouda, puis, en 1631. curé ù Leyde, il fut nommé par l'archevêque d'Utrccht, Kovenius, archiprètrc de la province du Rhin. Il mourut de la peste, ù Leyde, le 20 septembre 1636. 11 a publié *Examen vert catholicismi, oppositum thesibus Tremonianis Chnstophori Schciblcri Lutherani,* In-1% Cologne, où il discute les thèses exposées par Christophe Scheillcr. professeur à Dortmund, dans son *Liber de antiqua catholica fide,* 1627, sa *Fides antiqua catholica de eucharistia,* 1627, sa *Manuductio ad antiquam catholicam fidem,* 1628. Mercator polémiqua aussi contre Denys Spranckliuiscn, prédicateur calviniste à Delft de 1625 à 1650. Ce dernier écrivant exclusivement en flamand, l'écrivain catholique lui envoya, dans la même langue, un *Emplâtre pour ouvrir et purger les yeux du docteur aveugle Dcnys Spranckhuisen.* Il a compose aussi des *Scholia in V libros Moysis ct sequentes S, Scripturit libros usque ad Huth,* qui sont demeurés manuscrits.

Valèrc André, *Bibliotheca belgica,* p. 788; Foppcns, *Bibl, belgica,* t. n, p. 1058; Jôcher, *Gelehrten-Ltxikon,* t. m. 1751, col. 454; Van der An, *Biographisch Woordenbook der Nederlandtn,* t. xn *a,* p. 625.

É. Amann.

MERCHIER Guillaume, théologien de Louvain (1572-1639). — Né à Ath (Hainaut), il fit à Louvain scs éludes de philosophie el de théologie, ct fut reçu docteur en 1605. Nommé professeur ù la chaire royale de scolastique en 1611, il occupa cet emploi jusqu'à sa mort, 6 août 1639; par deux fois il fut élu recteur en 1610 cl en 1630. 11 reste de lui : *Commentarius in Z//"m S. Thoma, a quœstione LX, de sacramentis, censuris, irregularitate, indulgentiis, purgatorio et extremo judicio,* in-fol., Louvain, 1630. Un commentaire sur la 1Λ est resté inédit.

Valêrc André, *Bibliotheca btlglca,* Louvain, 1643. p. 329-330; Paquot, *Mémoires pour servir a Γhistoire lilltrairc des Pays-Bas,* I. vn, p. 106-109; *Biographie nationale de Belgique,* t. xiv, 1897, col. 431; Hurler, *Nomenclator,* 3· édit., t. m. col. 883.

É. A MANN.

MERCORI Julos, frère prêcheur italien (t 1669) — Né ù Crémone, professeur de théologie mi couvent dominicain de Naples, inquisiteur à Mantoue, censeur général du Saint-OlÏlcc ù Milan ct, le cas échéant, mêlé a des afïairrs politiques pour le compte de Crémone sa patrie, il fut surtout un moraliste. 11 mourut en 1669. Il a laissé trois ouvrages comme témoignages de sa doctrine : *Basis totius thcologiir moralis. Hoc est, Praxis opinionum limitata adversus nimis emollientes, aut plus ir.quo exasperantes jugum Christi,* Mantoue, 1658, in-fol., 300 p. ; *Solutiones trium nodorum in opere de opinionum praxi limitanda agentium juxta censuram 1). N. de N. ductoris parisiensis,* Pavic, 1663, in-4·, 130 p.; *Apocrisis pro doctrina de probabilitate Prosperi Fagnani adversus Apologiam .Iohannis Caramuel,* Pavic. 1664, !n~I·. On ne sait si Mercori a mis à exécution son projet d'écrire une *Summa casuum conscienda· in singulis materiis juxta benignam ct simul tutiorem partem ex universa opinionum multitudine.* Ennemi du laxisme, Mercori n'attaqua pourtant pas en polémiste les opinions d'Escobar, de Caramuel, de Pasqualigo. C'était un théologien de caractère doux ct qui se mouvait avec

une paisible compétence dans le domaine de la monde spéculative. Amis ct adversaires se sont complu â louer son esprit et son talent. Ce qu*H pouvait garder de tutiorisme était tempéré de beaucoup d'optimisme thomiste, ct il n'avait rien de la rigidité janséniste.

Aucune monographie n'a été jusqu'à présent consacrée Λ ce théologien qui fut pourtant justement réputé. Hurter, A'onirndnfnr, 3· édit., t. iv, col. 288-289, ne fait que reproduire la trop courte notice de Qtiétlf-Echard, *Scriptores ordinis pr.rdicalorum,* t. n, p. 029.

M.-M. (fOBCi .

MERINERO Jean, naquit à Madrid en 1600. Il entra dans l'ordre franciscain a seize ans ct, scs études achevées, enseigna la théologie au couvent de San-Diego d'Alcula, l'un des plus grands centres de la scolastique espagnole au xvn· siècle. En 1629, il y publiait son premier ouvrage : *Commentaria in universam Aristotelis dialecticam juxta Duns Scoti, docloris subtilis, mentem.* Lecteur jubilé, il devint ensuite gardien du couvent de Madrid, puis provincial de Castille. Jean de Saint-Antoine. *Biblinfheca universa /ranciscana,* Madrid. 1732, t. n, p. 190. En 1639, au chapitre célébré à Borne, il fut élu ministre général ct le pape Urbain VIII confirma son élection par le bref *Cum sicut* du 20 juillet. De Gubernatis. *(irbis seraphicus,* Borne, 1682, I. i, p 237-8; Charles Marie de Pérouse, *Chronologia historico-legalis ord. seraph.,* 2· édit., Borne, 1752, t. ni *a,* p. 6-50. Ce choix cependant ne plut pas ù Philippe IV, roi d'Espagne, qui favorisait la nomination du P. Guerra. Mid informé par son représentant ct le duc d'Olivarès, el croyant l'élection de Merinero irrégulière ct anticanonique, le roi lui interdit tout séjour en Espagne ainsi qu'à scs électeurs. Mais ce malentendu fut bientôt dissipé et Philippe IV reçut à la cour le nouvel élu avec de grands honneurs. Merinero promulgua les statuts du chapitre de Rome par sa lettre *In pnrcelsa.* Pendant six ans, il gouverna l'ordre séraphique avec zèle, grandement favorisé par Urbain VIII ct Innocent XI. Holzapfel. *Manuale historiæ ord. Fratrum minorum,* Eribourg-cn-B., 1909, p. 283-5. En 1615, il fut remplacé par Jean Mazzara de Naples, élu au chapitre général de Tolède. Merinero. de caractère humble el doux, n'aspirait qu'à rentrer dans l'ombre; mais le roi d'Espagne, Philippe IV, le nomma à l'évêché de Ciudad Bodrigo el peu après au siège de Valladolid. 1616-1663. Gnms. *Series episcoporum,* p. 89; Gubernatis, *loc. cil.,* p. 258. Merinero mourut en 1663, en renom de sainteté, *plerisque episcopus sanctus appellatus.*

Les ouvrages de Merincro sont considérables. Il publia un cours complet de philosophie scotlste très estimé : *Cursus integer philosophia juxta Docloris subtilis Joannis Duns Scoti mentem quinque voluminibus Aristotelis logicam parvam et magnam, octo libros de physico auditu, duos libros de ortu et interitu. 1res libros de anima copiose et accurate complens,* Madrid, 1659. Un autre de ses écrits a pour objet la délinibililé de l'immaculée conception : *Tractatus de conceptione Deipara* Virginis seu de hujus articuli definibditate,* Valladodid. 1652. Pendant son généralat il écrivit les deux opuscules suivants : *De reformatione ordinis srraphici,* Madrid, 1611; *Commentarium in regula S. Clara*,* Madrid, 1612. Après u mort de Merincro, des amis qui conservaient pieusement sa mémoire, éditèrent à Madrid en 1668 son *Cursus theologicus juxta mentem Docturis subtilis.* Le t. t·* traite de la science et de lu volonté de Dieu, de la prédestination ct de la Trinité, le t. n, de la béatitude, des actes humains et du péché actuel. Les autres ouvrages de Merinero sur l'incarnation ct la grâce, conservés manuscrits au couvent d'Alcala, n'ont pas été publiés. Il faut le regretter. · Merincro, dit le P. Dominique de Cayltis, O. M. C.. mérite d'être compté parmi les meilleurs scolastiques espagnols. » Sa science et l'éclat de scs vertus honorent grandement l'école de Duns Scot.

Nicolai Antoine, *Bibliotheca hlspuna nova,* 2* édit., Madrid, 1783, t. I, p. 742; Van den Haute, *Brevis historia ordinis Minorurn.* Home, 1777, p. 338; Othon dr Pavie. f/*Aquitaine séraphique.* Tournai, 1907, t. tv, p. 80-90; Dr Caylu», *Merveilleux épanouissement de Γ École scotistr,* dnn* *Études franciscaines.* Parh, 1911, t. xxx. p. 309-310; Lopez, *Apontes bibllogeapicot,* dans *Archiva Ibero-Americano,* Madrid, 1917, t. fv, p. 106; Pou y Marti, *Index regestorum famitin? Ullramontantr.* dans *Archivum franciscanum historicum.* Quaracchi, 1919, t. xn, p. 283-283, 344-548.

E. Lonopré.

MÉRITE. — Du latin *meritum,* le mot français mérite sc rattache à la racine *mereor,* qui a donné aussi *demereor* et *promereor. Ce* dernier terme devait prendre plus tard, dans la langue théologique, la nuance d'un mérite plus complet : primitivement il semble à peu près synonyme des autres. Suivant le génie de la langue latine, ccs verbes ont un sens actif ct sc disent, par conséquent, de la personne qui mérite ou des actes qu'elle produit. Mais le participe autorise aussi le sens passif ct désigne la chose méritée. Cette dualité d'acception a persisté dans les langues modernes.

11 n'est pas inutile d'observer que le grec ne dispose pas d'un terme proprement analogue. Le substantif αξία a bien une signification équivalente au latin *meritum, ct* c'est ainsi que l'on trouve les expressions παρά, κατά ou πρό αξίαν *extra* ou *secundum meritum.* Mais ce terme n'a déjà pas la même souplesse et le verbe correspondant fait défaut. Cette particularité du vocabulaire ne laisse pas d'avoir son importance pour l'histoire de la doctrine elle-même.

Avant de passer dans la langue religieuse, ccs divers termes étaient courants dans le langage profane. *Mereri* était d'abord susceptible d'un sens large : suivi d'un nom de personne à l'accusatif, il signifiait : apaiser, fléchir quelqu'un, ou déterminer scs faveurs. Plus souvent il s'employait avec un nom de chose : mériter un honneur, un blâme, ct c'est de ce sens précis que dérive le substantif *meritum.* Dans ce cas. il désigne proprement le rapport d'un acte moral à une sanction appropriée. Par extension, il arrive aussi à signifier la réalité môme, c'est-à-dire l'acte qui est à la base de ce rapport.

En lui-même, ce terme était neutre, c'est-à-dire absolument indépendant de la qualité du résultat. Eor collini, *Lexicon,* t. iv, p. 107. Chez les auteurs profanes, on le trouve, en effet, employé dans les deux sens. *Divinum et immortale meritum,* disait Cicéron en parlant des soldats morts pour la patrie, *Phil.,* m. 6. El de même Suétone, *Aug.,* 45 : *Pro merito adstantium quemque honoravit.* Mais Cicéron écrivait ailleurs. *Sext..* 17 : Casar *a me nullo merito alienus,* où · mérite · se rapporte à une mauvaise action. Ainsi Ovide, *111 Pont.,* m. 70 : *Xam gravior merito vindicis ira fuit.* La même neutralité s'observe chez les Pères. C'est ainsi que saint Augustin parle encore dans la même phrase de *meritum supplicii* aussi bien que de *meritum precmii. De div. quaesi. LXXXI11,* q. lxviii. 5, *P. L..* t. XL, col. 73. Seule une épithète pouvait préciser de quel mérite il s'agissait : c'est ainsi que les expressions *meritum bonum, meritum malum,* sont courantes sols sa plume. Voir, par exemple, *De gratia ct lib. arbitrio,* v, 12 el vi. 13 l l. *P. L..* t. xtjv, col. 8SS-S9U. Lt concile de Trente ne craint pas encore de commettre un pléonasme en parlant de *bona merita,* vi· session, can. 32, Denzinger-B., n. 812; cf. c. xvx, n. 809.

Cependant on devait arriver à distinguer ccs deux réalités si différentes par des tenues différents, ‹ mérite › étant réservé aux œuvres bonnes et à leurs.

suites, tandis que, pour les œuvres mauvaises, était créé, par opposition, le terme péjoratif dc « démérite». Le premier témoin connu de celte distinction est un poète latin du v· siècle, Claudius Marius Victor, Cbm. *in Gen.,* nt, 448, P. *L.,* t. lxi, col. 961 :

> Quanti fit *meriti* divino errdere Verbo,
> *Demeriti* contra quanti non credere...

Au Moyen Age, le parallélisme dc ccs deux expressions était couramment reçu, témoin l'usage qu'en fait saint Thomas, Sum. *theol.,* P-II®, q. xxi, a. 3-1 : *Utrum actus humanus, in quantum est bonus* tv/ *malus, habeat rationem meriti vel dementi* ?

Grâce à celte distinction, dont l'esprit ne peut plus aujourd'hui sc défaire, le mérite arrive à prendre, surtout dans la langue vulgaire, la signification d'une valeur réelle dans l'ordre du bien. Mais, en soi. c'est un terme dc relation, qui désigne le rapport d'un acte moral à scs suites normales, quelles qu'elles soient. L'idée qu'il évoque tient le milieu entre une relation physique appuyée sur des causes naturelles et ce qui serait une simple consécution accidentelle. A la différence de la première, le mérite appartient à l'ordre moral; mais, à l'inverse de la seconde, il est fondé en raison, il signifie donc, non pas ce qui est ou n'est pas, mais ce qui doit être : il est un litre inhérent à nos actes en vue d'une rétribution proportionnée; il correspond au droit en matière dc sanctions. Mais il est clair que cet aspect extérieur ct relatif suppose une dignité intérieure en proportion, un état spirituel dont le droit à la sanction est la juste conséquence : dc ce chef, la notion dc mérite est inséparablement liée à celle dc valeur.

Ainsi entendu, le mérite est un élément constitutif dc la vie morale ct sociale. On ne conçoit pas un acte humain qui ne soit porteur d'une valeur intrinsèque ct n'assure à son auteur un titre réel à en recueillir les fruits, bons ou mauvais suivant le cas. Devant notre raison, le bien mérite à celui qui l'a fait louange et récompense, dc même que le mal lui vaut blâme ct châtiment. L'ordre social consiste précisément en ce que celle loi soit pratiquement observée.

Faut-il appliquer également cette notion dans l'ordre religieux? D'une part, il n'est rien de plus rationnel tout â la fois el dc plus instinctif que de concevoir Dieu comme le gardien et.au besoin, D vengeur dc l'ordre moral. C'est pourquoi la conscience humaine, si souvent choquée par le spectacle de l'injustice, attend dc lui qu'il rémunère les mérites à la mesure de chacun. A la base dc celte foi se trouve la conviction élémentaire que nos actes, bons ou mauvais, sont en situation d'être rémunérés devant lui. La psychologie cl la théodicée s'unissent donc pour donner au mérite une place essentielle dans nos relations avec Dieu.

D'autre part, comment ne pas tenir compte que Dieu est l'auteur dc notre être avec tout ce qu'il peut avoir di bon? Même dans l'ordre naturel, toute conscience éclairée d >it bien reconnaître que nos bonnes œuvres sont, en somme, son œuvre. Prétendre à une récompense, sc prévaloir d'un mérite devant lui, ne serait-ce pas le traiter comme un étranger à qui nous ne devons rien, alors qu'en réalité il est le maître à qui nous devons tout ? Cette difficulté s'aggrave dans l'hypothèse d'un ordre surnaturel, pour celte double raison que l'action prévenante ct concomitante dc la grâce y est une absolue nécessité, cl que la récompense attendue est d'un caractère plus transcendant. Ainsi le sentiment religieux ne semble-t-il pas faire un devoir de nier le mérite que le sentiment moral impose d'affirmer?

Sur ces données intrinsèques d'un problème déjà par lui-même osez délicat sont venues sc grclier, par surcroît, toutes les complications dc la controverse, La Bétonne était logiquement conduite par tous ses principes sur la grâce et la justification à prendre parti contre le mérite. Elle n'y a pas manqué.

Dès la première heure, en effet, cette notion est devenue une dc ses plus puissantes machines de guerre, en lui permettant de formuler contre l'Église le grief de pélagianisme. Encore aujourd'hui scs défenseurs n'ont pas désarmé sur ce point ct un théologien que nous rencontrerons souvent au cours dc cette élude a pu écrire : « Cette position [négative) ù l'égard du concept de mérite est tellement liée à toute l'essence du christianisme évangélique, que les catholiques y trouvent avec raison le point proprement central de la contradiction religieuse qui oppose les deux confessions. » IL Schultz, *Der siltliche Bcgrifl des Verdienstes,* dans *Theol. Studicn und Kriliken,* t. L.xvii, 1891, p. 597. Et il est aisé de comprendre combien cette lutte dc quatre siècles a dû répandre sur ce problème de confusions et de préjugés.

Soit qu'ils aient subi l'influence du protestantisme, soit qu'ils obéissent à l'action dc causes parallèles, certains milieux orthodoxes d'Orient professent une semblable opposition à la doctrine catholique du mérite. Voir S. Tyszkicwicz, H*'arum venverfen die Orthodoxen unserc Vcrdienstlehre* (d'après le théologien russe S. Zarin, *Ascetism,* Pétersbourg, 1907, p. 156 sq.), dans *Zeitschrift fûr katholische Théologie,* t. xu, 1917, p. 100-406.

Il s'agit, par conséquent, d'interroger la révélation chrétienne dans son ensemble sur l'immense question dc la valeur des œuvres humaines devant Dieu. Par sa pratique ct sa pensée générale, l'Église avait depuis longtemps résolu en une synthèse harmonieuse l'apparente antinomie de l'ordre moral cl dc l'ordre religieux. C'est cette foi que le concile dc Trente a définie contre les négations dc la Bétonne, cependant que l'Ecolc s'appliquait à l'entourer des précisions ct explications voulues pour mettre au point les données diverses du cas. Il en résulte une doctrine du mérite, qui complète cl couronne le dogme catholique dc la grâce.

Comme tout le système du surnaturel dont elle fait partie, celte doctrine vient au terme d'une longue élaboration, mais qui a dans la révélation divine son point dc départ ct son guide. On peut montrer, en effet, comment l'Êcriturc en a fourni les matériaux, que la tradition palristique el médiévale a progressivement analysés, en attendant que l'Église elle-même la dressât comme un élément dc sa fol à l'encontre du protestantisme qui lui en contestait la légitime possession. — I. La doctrine du mérite dans l'Ecrilure. II. Dans la tradition palristique (col. 612). III. Au Moyen Age (col. 662). IV. A l'époque de la Réforme (col. 710). V. Après le concile de Trente (col. 761).

I. LA DOCTRINE DU MÉRITE DANS L'ÉCRITURE.

— Dominés par leur attachement exclusif au langage dc la Bible, les anciens théologiens protestants accordaient beaucoup d'importance polémique au fait que le terme dc « mérite » n'est pas scripturaire. A ce vocable d'invention humaine Calvin reproche: en effet, d'être tout à la fois inutile et malheureux. *Cuperem eam servatam fuisse semper inter christianos scriptores sobrietatem ne usurpare, quum nihil opus foret, extranea a scripturis vocabula in animum induxissent, quae multum pararent offendiculi, fructus minimum. Inst. chrtt.* (édit, de 1539), x, 50, dans *Opera,* édit. Baum, Cunitz et Kcuss, t. j, col. 769; le passage sc retrouve encore textuellement dans l'édition définitive (1559), m, 15, 2, *ibid.,* t. n, col. 579.

Aussi les controvcrsislcs catholiques sc donnaient-ils beaucoup dc peine pour montrer que ce terme n'est

pas absolument étranger aux Écritures. *Non desunt testimonia sacra· Scriptura·,* répond Bellarmin, *ubi ejusmodi nomen vel aperte contineatur vel unde facili negotio deducatur Dc justificatione,* l. V : *De meritis operum, c.* n, dans *Opera,* Paris, 1873, t. vi, p. 344. Comme preuve directe, il cite surtout Eccll., xvi, 15, d'après la Vulgate, en s'efforçant de prouver que le grec κατὰ ἐργα est bien rendu en latin par *secundum meritum operum.* Mais l'intérêt ne serait-il pas précisément d'expliquer pourquoi la nuance précise dc la traduction manque dans l'original? Il sc réclame encore de Ilcbr., xm, 16 : *Talibus hostiis promeretur Deus,* en reconnaissant d'ailleurs que ce verbe est synonyme d'apaiser : ce qui, dès lors, enlève à ce texte tout droit dc figurer au dossier littéraire dc la question. A plus juste titre il relève les passages comme II Thess., i, 5; Apoc., ni, 4 et xvi, 6. où sc trouve le *nomen dignitatis.* Car, observe-t-il, *quod nos dicimus mereri, dicunt (ira ci* ἀξιοὐσΟαι, *id est dignum esse, ct meritum vocant* ἀ ἰαν. Mais il reste que, pour voisines qu'elles soient, ces deux idées ne sont pourtant pas de tous points identiques ct qu'icl encore le terme propre dc mérite n'est pas employé. Aussi l'auteur dc le chercher, en définitive, sous l'idée de récompense, où il se trouve équivalcmmcnt contenu.

En réalité, celle question dc mots n'a qu'un mince intérêt, s'il est vrai que l'Écrilure exprime véritablement la chose. Or c'est ce qui ne souffre pas la moindre difficulté, quand on prend le mérite, ainsi que le demande la logique, au sens d'une valeur morale dont le droit à la sanction est tout À la fois le signe ct la conséquence. *Merces ct meritum relativa sunt,* note avec raison Bcllarmln, *ibid.,* p. 345. Dc même, saint Thomas d'Aquin avait déjà dit : *Meritum et merces ad idem referuntur. Sum. theol.,* IMI®, q. extv, a. 1. C'est d'après cette méthode qu'il faut chercher les fondements bibliques dc la doctrine du mérite.

Dès lors, cc n'est plus d'un ou dc quelques textes isolés que la preuve dépend; car il en est peu ou pas qui aient, en cette matière, un relief spécial. Il s'agit plutôt d'un vaste courant à capter, partout diffus dans l'Écriturc, où sc définit en traits multiples ct convergents la relation des œuvres humaines aux récompenses divines. De sorte que la preuve gagne ici en complexité cc qu'elle perd en précision. Ne s'agit-il pas, en somme, dc marquer le rôle respectif dc Dieu ct dc l'homme par rapport au salut? Pour les protestants, la question doit se résoudre par l'affirmation exclusive de l'action divine. ▮ L'Écriture tout entière, Ancien el Nouveau Testament, écrit. Aug. Grétillat, est une protestation contre la prétention de l'homme... d'instituer en face de la justice divine des rapports autres que ceux que la grâce divine elle-même a librement créés el consentis. ▮ *Exposé de théologie systématique,* Paris, 1890, t. iv, p. 385. Au contraire, l'Église catholique estime avec raison rester fidèle à l'Écrilure en affirmant que celle initiative divine n'exclut pas la collaboration du libre arbitre humain et la valeur normale des œuvres qu'il produit.

Sur une matière qui louche au point le plus profond dc la vie religieuse, il faut évidemment s'attendre à rencontrer des nuances différentes suivant les époques cl les milieux. D'une manière générale, un progrès incontestable sc manifeste, à cet égard, du judaïsme au christianisme, progrès qui coïncide avec la marche même dc la révélation Cependant, sous le bénéfice préalable dc la grâce dc Dieu qui ne perd jamais scs droits ct dont la prépondérance est mise progressivement en lumière, il n'est pas trop malaisé d'apercevoir que la valeur des œuvres humaines, dont la claire affirmation caractérise, d'un commun accord. l'Ancicn Testament, sc confirme en s'épurant dans le Nouveau. — I. Données dc l'Ancicn Testament. II. Enseignement dc Jésus (col. Γ93). III. Doctrine des .Apôtres (col. 602).

I. Données de l'ancien Testament. — Une parabole célèbre, Luc., xvnt, 9-14. met en contraste la superbe du pharisien fier de scs œuvres et l'humilité du pubJlcaln repentant. D'autre part, pressé par le besoin dc revendiquer l'indépendance de l'Évangile, saint Paul souligne en traits énergiques l'opposition dc la foi cl dc la Loi. Sur ces bases la dogmatique protestante aime construire une philosophie dc l'histoire religieuse aux contours tranchés, qui sc ramène à l'antithèse de l'Ancicn ct du Nouveau Testament. En regard dc celui-ci, celui-là est la période sacrifiée, où régnerait la « propre justice des Juifs », qui devait être « combattue par Jésus et saint Paul ». A. Grétillat, *op. cit.,* p. 370.

Bien qu'elle puisse favoriser Jusqu'à un certain point la tâche dc la théologie catholique, cette synthèse est trop superficielle pour être admise comme dc tous points exacte. On en retiendra que le protestantisme renonce pour sa conception de l'Évangile à l'appui dc la religion juive. Mais un pareil hiatus dans le développement de la révélation divine n'est-il pas bien peu vraisemblable *a priori?* En réalité, si la part dc l'homme est particulièrement accentuée dans l'Ancicn Testament, il s'en faut que celle dc Dieu en soit absente. La Véritable Imperfection dc la religion judaïque lui vient plutôt dc cc qu'elle est encore peu ouverte à la recherche des biens éternels ct qu'elle envisage moins la destinée des individus que celle de la collectivité. Mais la loi qui règle le sort de celle-ci vaut aussi pour chacun dc scs membres et ne tarde pas, du reste, à leur être formellement appliquée. Ainsi les relations entre Jahvé et son peuple esquissent, au moins dans ses grandes lignes, une doctrine générale du mérite. El si les horizons dc l'Ancicn Testament sont dominés par la perspective des sanctions terrestres, comme celles-ci sont déjà des rémunérations divines, tout cc que nous savons de son rôle préparatoire Invite à penser que les principes qu'il pose à cet égard régneront également dans la sphère supérieure des intérêts éternels, aussitôt que les âmes seront capables d'en faire le principal dc leurs préoccupations.

Avec saint Paul. Gai., m, 21. Il reste bien vrai de dire que. pour fixer les rapports religieux du Créateur cl dc la créature, la Loi n'est que le · pédagogue » cl non pas le maître définitif; mais encore est-il qu'à ce litre inférieur ses leçons ne seront point perdues, parce que Dieu même en était déjà l'auteur. Elles sc développent sur un double terrain : celui des doctrines el celui des résultats, qui correspond au double aspect, objectif et subjectif, sous lequel le mérite humain peut être envisagé.

1· *Doctrine du judaïsme.* — Quoique lu Bible tout entière ail pour trait distinctif d'être surtout une littérature d'action sortie de la vie religieuse ct destinée à réagir sur elle, certains dc ses livres présentent un caractère plutôt didactique, sinon spéculatif, et reflètent davantage cc qu'on peut appeler le côté doctrinal du judaïsme. Les enseignements qu'ils renferment et les faits qu'ils rapportent contribuent également à traduire un certain esprit que l'histoire y retrouve et qu'ils curent pour but d'inculquer à leurs premiers lecteurs.

1. *Principes généraux dc ta révélation judaïque,* — En réunissant les souvenirs que la Genèse a retenus dc la période patriarcale ct les données déjà plus explicites que les autres parties du Penlatcuque nous fournissent au sujet de la Loi, c'est-à-dire cc que la tradition juive a dc plus ancien et de plus fondamental, on voit se dessiner une philosophie religieuse où Dieu ct l'homme ont chacun leur rôle à jouer.

a) *Part de Pauvre humaine.* — Si l'anthropologie n'est pas au premier pian du judaïsme, elle découle nettement de sa théodicée. En effet, une des notions les plus essentielles à la religion Israélite est, sans conteste, celle de la justice de Dieu. Voir Jugement, t. vm, col. 1734-1735. Cet attribut sc manifeste en cc que sa conduite envers les hommes ne procède pas du caprice ou de la faveur. Suivant des formules de date postérieure, mais qui répondent à la foi la plus primitive d'Israël ct sont régulatrices de tout son développement, Jahvé, loin de faire « acception de personnes », Dcut., x, 17, est un Dieu qui rend à chacun selon scs œuvres, I Reg., xxvi, 23. Ce qui veut évidemment dire que ccs œuvres, puisqu'il en tient compte, ont une valeur à scs yeux.

En effet, le rapport logique des actes humains à leur sanction préside à la sentence qui suit la chute originelle. « *Puisque* tu as fait cela, dit Dieu au serpent, lu seras maudit entre tous les animaux. » De même pour Adam : « *Puisque* lu as écouté la voix de ta femme » ct mangé du fruit défendu, « le sol sera maudit à cause de toi ». Gen., in, 11 ct 17. Un peu plus loin, s'il est écrit que « Jahvé porta un regard favorable sur Abel et sur son offrande », tandis qu'il détourna sa face des oblations de Caïn, *ibid.,* iv, 5, la suite montre bien que c'est à cause des dispositions différentes des deux frères.

Ainsi, plus tard, c'est parce que · la méchanceté des hommes était grande sur la terre » que Jahvé les veut détruire tous par le fléau du déluge ct, si « Noé trouva grâce aux yeux de Jahvé », c'est parce qu'il était « un homme juste ct intègre», en un mot parce qu'il « marchait avec Dieu ». vi, 5, 8-9. Noé lui-même ne sc conduit pas autrement lorsqu'il maudit Cham pour son irrévérence cl bénit Sem ainsi que Japhct pour le respect dont ils ont fait preuve envers lui. îx, 22-27. Qu'il s'agisse de récompense aussi bien que de châtiment, la Providence divine obéit à la même loi morale qui règle les rapports des hommes entre eux. Dans la suite, celte corrélation continue à sc vérifier en maints épisodes significatifs. Les Sodomites sont frappés à cause de leurs crimes, xvm, 20. Ruben ct les autres fils de Jacob sc sentent punis pour avoir péché contre leur frère Joseph, xui, 21-22. Au contraire, il n'est pas jusqu'aux sages-femmes égyptiennes qui ne soient récompensées pour le bien qu'elles ont fait aux Hébreux en sauvant leurs garçoni là . 1,20-21.

Si grand est le prix des justes devant Dieu que la considération de leurs bonnes œuvres peut retenir sa juste colère à l'égard des méchants. Cette loi de compensation s'affirme avec un admirable relief dans In scène touchante où Abrah un marchande auprès de Jahvé le salut de Sodomc. Gen., xvm, 23-32. S'il s'y fût trouvé cinquante, quarante-cinq, quarante, trente, vingt ou seulement dix justes, Jahvé eût épargné la ville coupable ■ à cause d'eux ». Cette puissance d'intercession appartient surtout aux grands serviteurs de Dieu tels que Moïse, qui en fit l'épreuve lorsque le peuple fut tombé dans l'idolâtrie au pied de la montagne, Ex., xxxn, 11-14, 30-32, ci. xxxiv, 8-9, ou eut murmuré contre Jahvé dans le désert. Num., xxi, 7-8.

Telle étant, si l'on peut dire, la condition naturelle des hommes devant Dieu, l'alliance vient leur conférer un litre nouveau. Abraham, qui était déjà l'élu de Jahvé, reçoit l'assurance d'un surcroît de bénédictions pour lui avoir consenti le sacrifice de son fils unique. «Toutes les nations de la terre seront bénies en la postérité, parce *que* lu as obéi à ma voix. » Gen., xxii, 18. L'alliance avec Israël prend de même la forme d'un contrat bilatéral, Ex., xxiv, 3-8, dont la portée avait été précédemment exposée en ccs termes : « Voici, l'envole un ange devant toi... Tiens-toi sur tes gardes devant lui ct écoute sa voix... *Si* tu écoules sa voix et *si* tu fais cc que je le dirai, je serai l'ennemi de tes ennemis ct l'adversaire de tes adversaires. » Ex., xxm, 20-22. Cc qui sous-entend comme contre-partie que le peuple sera châtié s'il devient Infidèle. En un mol, l'adoption divine étant posée, c'est désormais la conduite du peuple qui doit déterminer la conduite de Dieu. A cet engagement initial sc réfèrent tous les commentaires postérieurs qui remplissent le Deutéronome. Voir, par exemple, v, 28-33; vi, 10-25; xi, 13-17, 26-28; xxvin, 1-65; xxix, 19-xxx, 7, 15-18.

Il ne s'agit là que de promesses collectives. Mais de la prospérité ou des épreuves qui atteignent la nation scs membres sont évidemment appelés à ressentir le contre-coup. On rencontre d'ailleurs l'affirmation du même rapport à propos de préceptes individuels. « Honore ton père et la mère, prononce le Décalogue, Ex., xx, 12, cf. Dcut., v, 16, *afin que* tes jours se prolongent dans le pays. » Cc qui importe, quel que soit le cas, c'est que les œuvres de l'homme y soient données comme la cause déterminante de la direction que doit prendre la Providence de Dieu ct deviennent la mesure de ses effets.

b) Part de la grâce divine. — Il s'en faut néanmoins que cette part de l'homme, sur laquelle il fallait tout d'abord insister, soit la principale, ni moins encore la seule.

Les théologiens protestants s'évertuent à disqualifier, au nom de la révélation biblique, certaine « théorie mercenaire consistant à établir une parité de rapports entre la prestation humaine ct la rémunération divine ». A. Grétillat, *op. cit.,* t. iv, p. 408. Conception simplifiée pour les besoins de la cause, contre laquelle ils dressent ensuite à plaisir tout ce que l'Écriture enseigne du souverain domaine de Dieu sur l'homme, de la libéralité ct de la transcendance de scs dons. Il n'est pas douteux que ccs vérités n'appartiennent aux couches les plus profondes de la foi juive; mais seul l'esprit de controverse les peut mettre en opposition avec la doctrine du mérite, dont elles ne font, en réalité, que préciser les conditions.

Une méthode objective consiste, au contraire, à constater la coexistence de ccs deux courants. Cc qui oblige à y voir les deux aspects complémentaires d'une seule ct même révélation. A cc titre, il est intéressant de saisir une première affirmation de la grâce divine, pour incomplète qu'elle puisse être encore, dès cette période primitive, où le rôle des œuvres humaines est si fermement indiqué.

Pour cc qui concerne l'humanité patriarcale avant Abraham, phase qu'on peut pratiquement faire coïncider avec ce que la théologie postérieure devait désigner sous le nom de « loi de nature », il n'y a pas d'indication précise sur cc point. Une suggestion générale est pourtant déjà fournie par le récit de la création. Du moment que l'homme tient de Dieu toutes les puissances de son corps cl de son Ame, n'est-il pas logique de rapporter, en dernière analyse, à la même source tous les biens qui peuvent en découler?

En revanche, l'idée de grâce se fait absolument nette, dans le cadre propre à l'Anclen Testament qu'il ne faut jamais perdre de vue, aussitôt que surviennent les promesses spéciales au peuple de Dieu. Toutes sont initialement suspendues à l'élection gratuite d'Abraham, Gen. xiii, 1-3; cf. xiii, 14-17; xv, 4-6; xvn, 3-10, qui est ensuite renouvelée ct précisée en la personne de Jacob, *ibid.,* xxv, 23. Plus tard, un nouvel élément de libéralité apparaît avec la délivrance du joug égyptien. Ex., xv, 13; cf. Dcut,, mi, 7-8; vm, 11-16. D'une manière plus générale, Jahvé peut dire, pour affirmer scs libres cl incontestables

Initiatives : « Je fais grâce ù qui Je fais grâce ct miséricorde â qui je fais miséricorde. · Ex., xxxm, 19. Parole que devait reprendre saint Pau!, Boni., ix, 15, et qui suffirait Λ faire voir combien est profonde, sous leurs Indéniables différences, la continuité religieuse entre les deux Testaments.

A cette grâce radicale, de laquelle dépendent tous les mérites de la race élue, s'ajoute le fait accidentel de scs perpétuelles Infidélités. Car, dès le Sinaf, Israël sc montre · un peuple au cou raide », Ex., xxxn, 9, cf. xxxm, 3 ct xxxiv, 9, qui irrite par scs révoltes le Dieu qu'il devait servir. Aussi reçoit-il cet avertissement : · Ne dis pas en ton cœur : c'est à cause de ma justice que Jahvé me fait entrer en possession de cc pays. » Dcut., ix, 4; cf. vin, 17.

La seule cause positive ici relevée pour expliquer l'entrée du peuple dans la terre promise relève de la justice commutative, savoir la méchanceté des Chananéens; mais on voit ailleurs que la gloire de Dieu lui-même y est intéressée. ‹ Pourquoi, prie Moïse, les Égyptiens diraient-ils : C'est pour leur malheur qu'il les a fait sortir? » Ex., xxxn, 12. · Considère que cette nation est ton peuple. » Ex., xxxm, 13; cf. Num., xiv, 13-17. A quoi sc joint la fidélité qu'il doit à scs promesses cl le souvenir des ancêtres : « Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, tes serviteurs, auxquels tu as dit en jurant par loi-même : Je multiplierai votre postérité comme les étoiles du ciel. · *Ibid.,* xxxn, 13. La mention des pères, qui est un hommage à leurs mérites, ne fait que mieux souligner le démérite des fils.

Ainsi le sentiment ému des miséricordes divines doit toujours tempérer, en Israel, la confiance qu'il peut ct doit avoir en scs œuvres. Pour réels qu'ils soient, scs mérites ne sont ct ne peuvent jamais être indépendants de Dieu, qui lui a donné ct lui maintient le moyen de les acquérir. Toute la vie religieuse du peuple juif sc développe dans la suite sur la base de cette double conviction.

2. *Application au peuple.* — Comme toujours dans l'Anclen Testament, c'est aux destinées collectives du peuple que ccs prémisses fondamentales de sa foi vont tout d'abord s'appliquer.

a) Livres historiques. — Bien n'est plus connu que la philosophie dans laquelle les écrivains sacrés encadrent tour à tour les événements de leur histoire nationale. Chaque fois que le peuple devient infidèle à son Dieu, il est invariablement puni; mais il retrouve la miséricorde de Jahvé aussitôt qu'il sc retourne vers lui.

Dans cette perspective, la corrélation est absolue ct va, pour ainsi dire, de plain-pied entre la faute et le châtiment. · Il s'éleva une autre génération qui ne connaissait point Jahvé, ni cc qu'il avait fait en faveur d'Israël. Les enfants d'Israël firent alors cc qui déplaît à Jahvé cl Ils servirent les Baals... La colère de Jahvé j'cnllarnma contre Israël. 11 les livra aux mains des pillards qui les pillèrent... Partout où Ils allaient, la main de Jahvé était sur eux pour leur faire du mal comme 11 l'avait dit. › Jud., n, 10-15.

Le morcellement du style hébraïque ne doit pas Induire en erreur : entre les deux phénomènes Il n'y a pas seulement succession, mais lien intime. ‹ *Puisque* celte nation, déclare Jahvé, a transgressé mon alliance..., je ne chasserai plus devant eux aucun ennemi. · *Ibid.,* 20. El plus loin, m, 12 : « Les enfants d'Israël lirent encore ce qui déplaît Λ Jahvé, ct Jahvé fortifia Églon, roi de Moab, contre Israël, *parce qu'ils* avaient fait ce qui déplaît à Jahvé. » C'est dire que la conduite sévère de Jahvé est provoquée pa les fautes des Israélites ct suppose un démérite de leur part.

Inversement la délivrance est toujours présentée comme une libre initiative de la bonté divine. Le mérite n'a pas à Intervenir ici, cl pour cause. Mais il n'est pas exclu pour autant d'une manière totale. Car Jahvé attend tout au moins les gémissements de son peuple pour lui venir en aide.Voir »ud.,n, 18; ni, 15; îv, 3; vi, 6-8; x, 10, 15-16. On ne peut demander autre chose à des coupables que cc geste de détresse, qui signifie déjà un commencement de conversion; mais ils ne sont pas dispensés de ce minimum. N'est-ce pas laisser entendre que celte contrition, si imparfaite soit-elle, n'est pas dénuée de toute valeur?

Les livres historiques postérieurs se développent sur un rythme sensiblement identique et autorisent les mêmes conclusions.

b) Livres prophétiques. — Avec les prophètes nous rencontrons un enseignement déjà plus explicite, dont l'avenir messianique forme l'objet central.

Il est à peine besoin de rappeler avec quels accents de tendresse ils s'accordent à célébrer les grâces de Dieu sur Israël, qui leur servent de point de départ tout à la fois pour lui montrer son ingratitude ct l'exciter à la confiance. Dans le passé, c'est l'élection du peuple, qui résulte uniquement d'un choix bénévole, complétée par le grand miracle de l'exode. Os., xi, 1; Jér., xi, 4, et, plus expressément, Mal., i, 2-3, qui sc retrouve chez saint Paul. Bom., ix, 13. Bienveillance initiale suivie d'une protection amoureuse qui suggère les comparaisons les plus délicates : Israël est pour Jahvé comme une fiancée, Os., i, 10; n, 24 = Rom., ix, 25-26; Ez., xvr, 3-14; comme une vigne, Is., v, 2-4, ou un troupeau, Ez., xxxrv, 6, qui furent l'objet des soins les plus attentifs.

Cette Providence qui veilla sur les origines d'Israël sc continue à l'égard de ses destinées présentes. Malgré scs crimes, Jahvé veut encore en laisser subsister tout au moins un « petit reste ». Is.,i, 9; vi, 13; x, 20-22; xxvin, 5. A ces « réchappés d'Israël » sont promises les plus larges bénédictions. Is., iv, 2-6; ix, 1-6; xiv, 1-4; er., xxni, 2-8; xxiv, 4-7. Il est bien clair, d'après toutes ces prémisses réunies, qu*Israël ne saurait revendiquer aucun droit et que tous les biens qu'il est appelé à recevoir sont, en définitive, autant de faveurs gratuites de Jahvé.

Néanmoins la loi générale subsiste qu'il y a un rapport constant entre la conduite de Dieu et celle de son peuple. Elle est fort bien exprimée dans le discours que le prophète Azarias tient au roi Asa : • Jahvé est avec vous quand vous êtes avec lui...; mais, si vous l'abandonnez, il vous abandonnera. › D'où suit cette conclusion pratique : · Vous donc fortifiez-vous ct ne laissez pas vos mains s'affaiblir; car il y aura un salaire pour vos œuvres. » II Par., xv, 2-7; cf. Is., xl, 10; Jcr., xxxi, 16.

Aussi bien est-ce un lieu commun, chez les prophètes, que de présenter les malheurs d'Israël comme la punition de ses péchés. Am., ni, 1-2, 13-15: iv, 4-12; Os., iv, 1-10; Is., i, 21-26; v, 18-25; Jcr., v, 23-29; vu, 16-20. Réciproquement sa délivrance est subordonnée â sa conversion. D'où non seulement les appels réitérés à la pénitence que font entendre tour à tour les hommes de Dieu, par exemple, Is., i, 16-18 ct Joel, n» 12-17 — ce qui déjà permet de supposer que cet acte ne saurait être inutile — mais ces engagements exprès où le retour à Jahvé est une condition assurée de succès. · *Si* cette nation sur laquelle j'ai parlé revient de sa méchanceté, je me repens du mal que j'avais pensé lui faire », dit Jahvé dans Jer., xvm, 8. Cf., ni, 22; iv, 1-2; Is., lv, 7. Les païens eux-mêmes, quand ils sont ainsi disposés, bénéficient du pardon divin, comme en témoigne l'apostolat classique de Jonas à Ninive, ni, 1-10. A n'en pas douter, le droit à la récompense est moins strict que le droit au châtiment; mais celui-là n'est pas non plus négligé

Deux formules symétriques expriment cc double aspect de la providence de Jahvé sur son peuple. Plus sensible Λ l'initiative divine, Jérémie priait en ccs termes : « Fais-nous revenir vers toi, ô Jahvé, ct nous reviendrons. » Lam., v, 21. Zacharie, au contraire, insiste sur le rôle de l'homme, !, 3, ct lui reconnaît même la priorité : « Revenez ù moi, dit Jahvé des armées, ct je reviendrai à vous. * Il sulïit de se souvenir que le concile de Trente devait un jour reprendre et rapprocher, au sujet de la justification, ces deux aphorismes complémentaires, sess. vi, c. v, Denzinger-Bannwart, n. 797, pour s'assurer qu'on ne fait pas fausse route en allant chercher une première esquisse de la doctrine du mérite dans les vues directrices, d'après lesquelles les prophètes expliquaient la conduite de Jahvé à l'égard d'Israël.

3. *Application aux iïïdividus.* — Bien que la pensée religieuse d'Israël se soit toujours attachée de préférence au sort de la collectivité, le point de vue individuel n'est pourtant pas entièrement exclu de son horizon. Déjà la seule logique obligerait à dire que les destinées de la nation commandent nécessairement celles de ses membres, ct surtout que ses obligations ne sauraient être remplies que par eux. Cette conclusion est tellement obvie que, chacun à sa façon, historiens et prophètes commencent à la tirer.

a) Livres historiques. — En raison de leur but, les livres historiques n'avalent pas à donner des leçons de morale individuelle : il leur suffisait de celles qui ressortent spontanément des faits. Cependant leurs écrits les mettaient au moins en contact avec la personnalité des rois ct chefs du peuple, auxquels ils appliquent tout naturellement la loi fondamentale de la nation.

A la base de leur élévation, se trouve une élection toute gratuite de Dieu, comme on le voit pour Saûl d'abord, I Rcg., ix. 15-20, ct ensuite pour David, *ibid.,* xv!, 1-12. Cf. II Rcg., vn, 8. Si, plus tard, Saûl est réprouvé, c'est uniquement pour scs fautes : « Je me repens d'avoir établi Saûl pour roi, prononce Jahvé, *ibid.,* xv, 11 ; car il se détourne de moi ct il n'observe point mes paroles. » De même sont rigoureusement punis les crimes de David, II Rcg., xn, 14; xxiv, 10-15; I Par., xxi, 7-11, puis de Salomon, III Reg., xi, 9, et de leurs divers successeurs.

Les bienfaits divins à leur endroit comportent une première part de grâce, savoir la volonté d'affermir â jamais la race de David. II Rcg., vn, 12-29. Mais on peut déjà supposer qu'à cette promesse bénévole la fidélité du saint roi au service de Jahvé n'est pas étrangère. Aussi rappelle-t-il lui-même à son fils Salomon que sa bonne conduite sera la condition nécessaire et suffisante des bénédictions de Dieu sur son règne. III Rcg.. n, 3-4. La même promesse est faite à Jéroboam, *ibid.,* xi, 38, accompagnée de semblables menaces en cas d'infidélité. *Ibid.,* xm, 21-22; xiv, 8-10, 16. Toute l'histoire postérieure de la royauté se déroule d'après cc schéma.

Jusqu'en cette économie que semble dominer une loi de stricte rétribution, la grâce de Dieu ne cesse pourtant pas de s'alïirmer. Salomon eût déjà mérité par ses idolâtries le sort de Saûl : si Jahvé lui épargne celte complète réprobation et se contente de lui annoncer la division de son royaume, c'est, dit-il, · à cause de David mon serviteur ». III Reg., xi, 12-13, 32, 36. Providence paradoxale au regard de la Justice, mais qui rappelle, d'une part, que la miséricorde ne perd jamais ses droits et, de l'autre. Invite ceux qui en bénéficient à une salutaire humilité.

Ces divers sentiments sont comme synthétisés dans la prière que Salomon adresse à Jahvé au moment de la dédicace du temple. On y trouve rappelée, avec l'élection de David, III Reg., vm, 15-16, la condition à laquelle en reste soumise la permanence. *Ibid.,* 25. De cette condition In réponse de Jahvé, *ibid.,* ix, 3-9, fournit un commentaire explicite, qui se résumerait assez bien dans la formule populaire · donnant-donnant ».

Est-il besoin de dire que cette loi, sur laquelle les écrivains sacrés reviennent avec tant d'insistance â cause du rôle théocratiquc dévolu aux rois d'Israël, ne saurait leur être personnelle? Aussi bien qu'aux chefs elle convient au peuple tout entier ct donc aux individus qui le composent. Le même texte suggère, en termes déjà très nets, celte généralisation Indéfinie. · Juge tes serviteurs, dit Salomon, *ibid.,* vm, 32; condamne le coupable ct fais retomber sa conduite sur sa tête ; rends justice à l'innocent et Irailc-lc selon son innocence. ▮ Dans une sphère plus modeste, mais, en somme, du même ordre, Noémi disait également à scs belles-filles, Ruth, i, 8 : « Que Jahvé use de bonté envers vous, comme vous l'avez fait envers ceux qui sont morts ct envers moi. »

Λ propos des souverains, on aperçoit donc une règle générale du gouvernement providentiel. Si les hommes doivent à un don de Dieu cc qu'ils sont ici-bas, il dépend de chacun d'y persévérer ou d'en déchoir par leur conduite personnelle ct, de toutes façons, leurs œuvres ne se perdent pas.

b) Livres prophétiques. — Parce qu'ils étalent essentiellement des prédicateurs, les prophètes devaient avoir plus que personne l'occasion de rappeler aux particuliers leurs devoirs en vue du royaume qu'ils avaient mission d'annoncer.

Autant ils sont ardents à raviver dans le peuple la foi aux espérances messianiques, autant ils sont fermes pour les subordonner à des conditions morales. La conversion du cœur ct la pénitence qu'ils réclament de la nation entière ne sauraient avoir de sens que s'il incombe aux individus de les réaliser. C'est donc chacun des Israélites qui doit tout à la fuis, avec Zacharie, i, 3, éprouver l'obligation de se convertir et, avec Jérémie, Lam., v, 21, prier Dieu qu'il le convertisse. Par réaction contre l'abus trop réel du sentiment de la solidarité dans le peuple, il est notoire, voir Jugement, t. vm, col. 1742, que les prophètes insistent volontiers sur le sens des responsabilités individuelles. Voir Jcr., xxxi, 29-30, ct surtout Ézéchicl, xvm, 4 sq., qui conclut son exhortation par ccs mots, *ibid.,* 30 : « Je vous jugerai chacun selon scs voies. » Cf. ix, 10; Jcr., xvn, 10; xxv, 14; xxxn, 19.

En conséquence, le salut messianique n'est pas applicable à tous automatiquement, mais à ceux-là seulement qui en seront trouvés dignes. « Slon sera sauvée par la droiture ct ceux qui s'y convertiront seront sauvés par la justice. Mais la ruine atteindra tous les rebelles ct les pécheurs, ct ceux qui abandonnent Jahvé périront, · Isaïe, i, 27-28. C'est pourquoi le prophète, tout en s'adressant au peuple en général, y distingue diverses catégories. 11 s'élève en justicier contre les pécheurs de tout rang pour leur annoncer les châtiments implacables de Jahvé. Voir v, 8-9; ix, 7-10; x, 1-4; xxvm, 14-22. Aux justes, au contraire, il promet « la rétribution de Dieu ». xxxv, 4. Cf. xxm, 2 l ; xxx. 18.

Si le point de vue national semble dominer davantage dans Jérémie, c'est qu'il ne voit pas à faire beaucoup de différence parmi les membres du peuple. Tous seront châtiés, parce que tous lui paraissent coupables, vi, 10-15. « Parcourez les rues de Jérusalem, fait-il dire à Jahvé, v, 1, par réminiscence évidente de la prière d'Abraham pour Sodnmc; regardez, informez-vous, cherchez dans les places s'il s'y trouve un homme, s'il y en a un qui pratique la justice, qui s'attache à la vérité, et je pardonne à Jérusalem. » Cependant Jahvé distinguera entre les captifs de

Babylone, xxiv, 1-5, comme le voyant distingue entre les figues bonnes ct mauvaises d'un même panier.

Avec Ézéchlel, le discernement «tes individus s'affirme en pleine lumière. Quoique Jahvé soit profondément Irrité contre tout le peuple, v, 5-17 ct vn, 2-1, il remarque dans Jérusalem ‹ ceux qui soupirent et qui gémissent à cause de toutes les abominations qui s'y commettent · : ceux-là reçoivent une marque spéciale sur le front, qui leur vaudra d'être épargnés, ix, i-G. Ainsi, quand viendra l'heure de la délivrance, il se fera un triage parmi les exilés, xx, 38 : la partie fidèle retrouvera les bienfaits de l'alliance, tandis que, pour les autres, Jahvé fera « retomber leurs œuvres sur leur tête ». xi, 21.

En somme, devant la grande grâce du salut messianique tout comme dans le cours ordinaire de la Providence, la moralité humaine compte aux yeux de Dieu. Qu'il s'agisse du peuple ou des individus, ils doivent s'attendre â la juste punition de leurs fautes cl ne peuvent escompter la possession des biens que la bonté divine leur réserve que s'ils ont soin de les conquérir au prix de leurs efforts. Sans doute ne serait-il pas de tout point exact de dire que les rapports de Dieu avec les hommes se règlent suivant une loi de justice; car la miséricorde y intervient de toutes parts, en cc double sens que le châtiment est au-dessous de la culpabilité et plus encore la récompense au-dessus des bonnes œuvres. Mais il reste que Dieu est essentiellement donné comme un rémunérateur cl que son altitude, si l'on peut ainsi dire, est fonction de celle qu'Israël prend à l'endroit de scs volonté'. Cc rôle des actions humaines n'cst-il pas l'affirmation pratique de leur valeur, c'est-à-dire, en d'autres termes, du mérite qui revient à leur agent?

Vainement opposerait-on que cette Providence divine se déroule principalement dans l'ordre temporel. Peu importe Ici l'objet : cc qu'il faut retenir, c'est la loi posée à cc propos. Si l'application en est encore restreinte, cette limite lient uniquement à l'insuffisance du développement religieux dans l'ancienne Loi; mais le fondement moral sur lequel elle repose permet de s'attendre à cc qu'elle trouve tout autant sa place dans l'ordre plus élevé des biens spirituels, dès «pic la phase des ombres disparaîtra devant celle des réalités.

2· *Résultats pratiques du judaïsme.* — En attendant, celle économie imparfaite devait régner pendant de longs siècles sur le peuple de Dieu. Divers indices permettent tout au moins d'entrevoir quelle sorte de fruits elle y produisait.

1. *Littérature canonique.* 11 n'est pas de documents plus précieux â cet égard que ccs livres du canon qui tendaient à organiser la vie religieuse d'Israël ou qui sont l'expression vécue de son développement. L'âme juive y apparaît avec une complexité où se révèle l'action des divers courants qui alimentaient sa fol.

a) *Culte juif.* — Dans toutes les religions, la liturgie est une des formes et une des sources les plus Importantes de la piété. Le "cérémonial juif était particulièrement riche à cet égard. Il est, par malheur, difficile de savoir avec exactitude quelle impression pouvait résulter de ces rites sur les âmes, cl il est probable *a priori* que chacune en prenait à la mesure de ses dispositions spirituelles. Aussi Importe-t-il de se mettre en garde contre les schématismes contradictoires (pii apportent Ici des systèmes tout faits. Tout cc qu'on peut entreprendre avec quelque vraisemblance, c'est d'analyser l'esprit général «pii anime cc rituel ct qu'il tendait sans nul doute â communiquer.

Puisque l'alliance du peuple avec Jahvé avait pris le caractère d'un contrat, il était dans la logique de celle Idée qu'une sorte de cahier des charges vint déterminer, dans le détail, sous forme de clauses réglementaires, les obligations d'Israël envers son Seigneur. La Loi n'a pas d'autre but. Établie sur la ferme notion du Dieu unique ct transcendant, elle entourait cette fol monothéiste d'un réseau d'observances aussi abondantes que rigoureuses. Certains actes étaient commandés : circoncision, offrandes, sacrifices ct fêtes annuelles. D'autres étaient interdits, parmi lesquels, â côté de fautes morales, figurait un certain nombre de souillures purement matérielles. Pour les unes cl les autres, une procédure d'expiation était prévue. Le tout étant ordonné par Jahvé lui-même cl donc le moyen assuré de lui plaire. Or la Loi, qui plongeait scs racines dans la plus ancienne tradition religieuse d'Israël, prenait une place croissante dans sa conduite et ses sentiments à mesure qu'il était moins infidèle à Jahvé. Après l'exil surtout, quand elle eut été l'objet d'une promulgation solennelle en vue de renouveler l'antique alliance, II Esd., vm-x, elle devint une règle de plus en plus respectée et obéie.

Il est certain que» par sa nature même, la Loi était un code de pratiques extérieures plutôt qu'une « introduction à la sic dévote ». La tentation pouvait aisément venir aux Israélites de s'arrêter â la lettre de ses prescriptions cl de se croire agréables à Dieu par le seul fait de les avoir matériellement observées. Ce formalisme, qui s'épanouit chez les pharisiens de l'Évangilc, dut exister de bonne heure. Dans Isaïe. XXIX, 13, Jahvé se plaint que le peuple l'honorc seulement · de la bouche cl des lèvres ». Quand il s'agissait de pénitence, beaucoup se content alant de déchirer leurs vêtements, alors que c'est le cœur qu'il eût fallu déchirer. Joël, n. 13. Et si Jahvé peut s'écrier. Is., i, II : ‹ Qu'ai-je à faire de la multitude de vos sacrifices? », c'est évidemment que beaucoup se persuadaient l'avoir par là suffisamment honoré.

Aussi cette dernière période du judaïsme, où s'affermit le règne de la Loi et qui coïncide avec le tarissement de l'inspiration prophétique, est-elle appelée par les historiens « la nuit du légalisme ». Voir Judaïsme, t. vin, col. 1G36-1638. Les théologiens protestants y trouvent le type de l'altération la plus grave et la plus grossière du principe religieux, celle qui consiste « à placer la condition de la justification dans l'œuvre extérieure issue de la force naturelle donnée une fois à l'homme par le créateur et réputée comme^tcllc méritoire devant Dieu ». A. Grêtillat, *op. cit.*9 I. iv, p. 370.

Cependant on ne perdra pas de vue que le formalisme populaire est condamné par les auteurs mêmes qui en signalent l'existence : cc qui veut dire que la conscience religieuse d'Israël α toujours été prémunie contre son invasion ou invitée à se guérir de scs atteintes. Au surplus, il est injuste de ne voir dans un système que ses défauts. Saint Paul a dénoncé l'impuissance religieuse de la Loi et la confiance en leur propre justice qu'elle développait chez ses fidèles. Celte polémique ne saurait passer pour une vue historique de tout point complète, et l'abus trop réel qu'un certain nombre de Juifs faisaient de la Loi ne doit pas empêcher de reconnaître que d'autres ont pu en faire un bon usage. Pour bien des âmes, la Loi a dû signifier la volonté de Dieu cl ses pratiques éveiller des sentiments de véritable religion. Le symbolisme des sacrifices était assez obvie pour donner ou traduire le sens du péché ct susciter le repentir qui en obtient refïaccmenl. Il n'est pas jusqu'à leur répétition même, Hebr., X. 1-2. cf. vu. 27 et ix. 25, qui ne pût faire naître au cœur une impression d'insuffisance cl, par conséquent, d'humilité. Si ces hautes leçons ne furent pas entendues par la masse, pourquoi voudrait-on qu'elles soient restées inaccessibles a tous?

Ainsi, rien qu'à regarder la Loi et *les* observances cultuelles qu'elle impose, on pourrait déjà soupçonner que la vie religieuse d'Israël ne fut pas aussi exclusivement vouée au pliarisaTsme qu'on se plaît parfois à l'imaginer au profit de certaines thèses, il reste d'ailleurs que d'autres sources venaient compléter celle-là, et, au besoin, en suppléer le déficit.

b) Morale juive — A côté du Lévitique, il ne faut pas oublier, en effet, que la Loi offrait le Décalogue et que les prophètes furent des moralistes intrépides, qui mirent toute leur énergie à censurer les vices du peuple et à ranimer en lui la conscience de ses devoirs.

• Lavez-vous, purifiez-vous, s'écrie Jahvé; ôtez de .devant mes yeux la méchanceté de vos actions; cessez de faire le mal. apprenez à faire le bien. » Cela fait, • venez et plaidons... Si vos péchés sont comme le cramoisi, ils deviendront blancs comme la neige. » Is., î, 16-18. Une corrélation est bien établie, à n'en pas douter, entre les œuvres des enfants d'Israël et les bénédictions de Dieu; mais ce sont des œuvres d'ordre éminemment moral qui leur sont demandées.

Cette éthique, partout sous-jacente à la religion juive, fait l'objet spécial des livres sapientiaux. Non pas qu'ils s'occupent précisément de dresser un catalogue précis d'obligations pratiques, mais plutôt de réunir des conseils et des maximes propres â diriger ou stimuler l'action Individuelle. Par où ils ne représentent que mieux l'inspiration morale du judaïsme.

Malgré son pessimisme, qui le porte à souligner la vanité de l'effort humain, et cet implacable réalisme qui le fait insister de préférence sur les anomalies que révèle en apparence la marche du monde, l'Ecclésiaslc n'oublie pourtant pas que · Dieu jugera le juste et le méchant; car il y a un temps pour toute chose et pour toute œuvre ». in, 17. CL vm, 6. Aussi son dernier mot est-il pour dire, xî, 16-15 : · Crains Dieu et observe ses commandements... Car Dieu amènera toute œuvre en jugement, au sujet de tout ce qui est caché, soit bien, soit mal. ›

Dans les Proverbes, le principe de la justice divine s'affirme de la manière la plus ferme : « Les yeux de Jahvé sont en tout lieu, observant les méchants et les bons · xv, 3. Cf. xxiv, 12 : * Ne rendra-t-il pas à chacun selon ses œuvres? » Cette Providence juslidêrc s'applique aux collectivités : · La justice élève une nation, mais le péché est la honte des peuples. » X!v, 31. Cf. xv!, 12. Plus encore s'exerce-t-elle sur les individus. « La crainte de Jahvé augmente les jours, mais les années des méchants sont abrégées. » En effet, « la voie de Jahvé est un rempart pour l'intégrité. mais elle est une ruine pour ceux qui font le mal ». x, 27, 29. — Sur la base de cette théodicée une morale s'élève, où la moralité des œuvres humaines s'achève et se fixe en de justes rétributions. « L'homme bon fait du bien à son âme, mais l'homme cruel trouble sa propre chair. Le méchant fait un gain trompeur, mais celui qui sème la justice a un salaire véritable. Ainsi la justice conduit à la vie, mais celui qui poursuit le mal trouve la mort. Ceux qui ont le cœur pervers sont en abomination devant Jahvé, mais ceux dont la vole est intègre lui sont agréables. Certes le méchant ne restera pas impuni, mais la race des justes sera sauvée. · xi, 17-21. Ci. m, 33; xn, 2-3; xm, 16. 21. Il est vrai que ces rétributions divines s'exercent encore · sur la terre », xi, 31; mais ce qu'il faut Ici retenir, c'est que les œuvres <lc l'homme en sont le principe et la mesure. — C'est pourquoi l'auteur invite chaleureusement à mener une vie conforme à la sagesse iv, 4-19. L'âme docile à ses leçons sera comme la femme forte sur le portrait de laquelle se termine ion recueil ; · Aux portes ses œuvres la louent » xxxi, 31. Et le sage entend que ces « œuvres » morales l'emportent sur toutes les observances rituelles : « La pratique de la Justice et de l'équité, voilà, dit-il, xxi, 3, ce que Jahvé préfère aux sacrifices. »

Plutôt soucieux de résultats que de spéculation, l'auteur ne s'explique d'ailleurs pas sur la source dernière de la bonne conduite qu'il recommande. On voit cependant que la sagesse d'où elle procède est un don de Dieu, n, G : ce qui laisse la porte ouverte à l'idée de la grâce. Son expérience, au demeurant, est assez avertie pour interdire à l'homme trop de confiance dans sa propre vertu. « Qui dira, demande-t-il, xx, 9 : J'ai purifié mon cœur, je suis net de mon péché? » Par où l'on voit suffisamment que le moralisme des Proverbes, où l'effort humain est au premier plan, n'est pas tellement exclusif de cette vue religieuse qui en fait remonter à Dieu tout le mérite.

On retrouverait aisément les mêmes directions fondamentales à travers les autres livres sapientiaux Tous n'ont pas d'autre but que de prêcher le culte de la sagesse, d'exciter aux actes qu'elle inspire et d'en garantir la durable valeur. L'Ecclésiastique s'élève expressément contre le formalisme qui s'attache aux pratiques purement extérieures, vu, 11 et xxxv, 1-5. Il assure que « la charité fait à chacun sa place [devant Dieu] selon ses œuvres ». xvi, 15. Texte dont la Vulgate ne fait que réaliser pleinement la signification en y introduisant le terme qui est aujourd'hui classique : *secundum meritum operum suorum.* Cf. χιv, 21 ; xvî, 16-24; xxxv, 24. Et déjà l'auteur de la Sagesse étend ces justes rétributions de Dieu, m, 7, 10 et v, 16, jusqu'à la vie éternelle. Voir Jugement, t. vm, col. 1747-1748.

Dans le même ordre d'idées se place le livre de Tobie, dont on peut dire qu'il n'est guère qu'une prédication en acte de ce que doit être la morale d'un véritable Israélite. Voir iv, 7-12: xn, 9-12. La vertu de l'aumône en vue de la rémission des péchés est aussi relevée dans Daniel, iv, 24.

L'intérêt de ces divers livres n'est d'ailleurs pas tant dans le fait qu'ils proclament la nécessité des œuvres et leur valeur au regard de notre destinée que dans leur insistance à les recommander. Ils traduisent une pédagogie où la morale tient le rang principal. Dans la mesure où ces directions furent efficaces — et il n'est pas douteux qu'elles ne l'aient été beaucoup l'importance du mérite Individuel établi sur la pratique assidue des bonnes œuvres cessait d'être une doctrine abstraite pour devenir une réalité psychologique et une source d'action.

c) *Piété juive.* — Ce que les autres livres laissent deviner des sentiments dans lesquels devait se mouvoir la religion des Israélites pieux, les Psaumes le décrivent au grand jour. Le psautier est le témoignage par excellence de la piété juive, en ce double sens qu'il exprime sur le vif les dispositions les plus intimes de ses auteurs, et qu'il en développa de semblables dans l'Amc des générations subséquentes qui en nourrirent leur dévotion.

On y retrouve le principe fondamental que Dieu « rend à chacun selon ses œuvres ». Ps., î.xi, 13. C'est pourquoi le Psalmlste attend de lui comme un · salaire · le châtiment des pécheurs. Ps., xxvn, 4-5; cxxxvi, 8; vu, 12, 17. Il n'espère pas d'un moins ferme espoir la protection et, au besoin, la revanche des opprimés. Ps., m, 6-7; v, 12-13; ix. 8-11; x, 14.

Plus intéressante pour la psychologie religieuse du judaïsme est l'application que le psalmlste se fait à lui-même de ces prémisses dogmatiques. Beaucoup de psaumes roulent sur le thème du juste persécuté qui sollicite sa délivrance. On y voit que sa confiance repose assurément sur la puissance et la miséricorde de Jahvé, mais aussi que, pour en obtenir le bienfait, il ne craint pas, à l'occasion, de faire état, et presque

étalage, de ses bonnes actions. — C'est ainsi qu'on peut lire dans Ps., vu, 4-5, 9 :

Jahvé, mon Dira! Sl j'ai fait cela.
S'il y a de l'iniquité dans mes mains.
Si j'ai rendu le mal A celui qui était paisible envers mol.
Sl j'nl dépouillé celui qui m'opprimait sans cause.
Que l'ennemi me poursuive et m'atteigne...
Rends-moi justice* ô Jahvé,
Selon mon droit et selon mon Innocence.

Et encore, Ps., xvn, 21-22 :

Jahvé m'a traité selon ma droiture.
Il m'a rendu selon la pureté dc mes mains.
Car J'ai observé les voles de Jahvé.
El je n'ai point été coupable envers mon Dieu.

Voir dc même Ps., xxv, dont la dernière partie, 6-12, est passée dans l'offertoire dc la messe romaine : *Lavabo inter innocentes manus meast* ct Ps., cxxxvm, 21-'21

Prises au pied dc la lettre, ces formules ne semblent-elles pas rendre un son presque pharisaîquc? On peut cn juger aisément par l'embarras qu'éprouvent les commentateurs du psaume *Lavabo* pour l'accorder avec l'esprit dc l'ascétisme chrétien. Il suffit d'observer ici que les plus appuyées ne présentent jamais le secours divin comme un droit. En faisant la part qui convient à l'emphase d'un style poétique, où les traits sont çà ct là quelque peu forcés, il reste que ces textes traduisent un des mouvements les plus naturels dc l'âme juive, dc toute âme religieuse : savoir le bon témoignage qu'une conscience pure est cn droit de sc rendre à elle-même devant Dieu et le motif d'espérance qu'elle peut y puiser.

A cc sentiment d'autres viennent d'ailleurs faire contrepoids. Le psalmlste est si éloigné dc compter uniquement sur scs propres mérites qu'il chante avec amour sa reconnaissance pour l'inépuisable bonté divine, Ps., ai, 1-14, qu'il sc confie en Jahvé surtout à cause de son nom. Ps., xxx, 4, ct reconnaît à maintes reprises sa propre indignité. « Ne te souviens pas des fautes dc ma jeunesse, ni dc mes transgressions; souviens-toi dc moi selon ta miséricorde. · Ps., xxiv, 7. Voir dc même Ps., c x l ii, 2 : · N'entre pas cn Jugement avec ton serviteur; car aucun vivant n'est juste devant toi »; Ps., xxxi, 2 : « Heureux celui à qui sa transgression est remise ct son péché pardonné >; Ps., cxxix, 3 : « Si tu gardais le souvenir des iniquités, ô Jahvé mon Seigneur, qui pourrait subsister? › Λ côté dc ces textes épisodiques, mais d'autant plus significatifs, cst-il besoin dc rappeler cette hymne au repentir qu'est le psaume *Miserere?* L'ensemble du peuple doit d'ailleurs s'inspirer des mêmes sentiments que les individus. Ps., i.xxvm, 8-11.

En définitive, le psautier traduit tour à tour ct avec une égale énergie la confiance que l'homme de bien est autorisé à mettre cn ses bonnes œuvres devant la justice dc Dieu, ct l'humilité dont il ne peut se défendre au souvenir de scs péchés. L'une ou l'autre dc ces impressions domine suivant les circonstances; mais l'une ct l'autre y coexistent sans sc contrarier ni sc détruire. Par où l'on peut voir que l'attitude complexe du croyant juif n'était pas, à tout prendre, tellement différente de celle qui csl la nôtre encore aujourd'hui.

Ce même dualisme sc constate cn d'autres passages, qu'on peut assimiler aux Psaumes pour leur caractère dc témoignages psychologiques. L'apologic'dc sa propre Innocence se retrouve sur les lèvres de David, 11 Hcg., xxn, 21-17, de Jérémie, xv, 15-18, et, à plus forte raison, dc Job. Voir vi, 30; xm, 23; xxm, 3-5; xxxi, 1-35; cf. xxxm, 8-9. Néanmoins les contradicteurs du patriarche ne sont pas les seuls à rappeler que tout homme doit se sentir pécheur, iv, 17; xi, 4-6 : lui-même a des mots dc profonde humilité, ix, 2-3, 15. Jérémie confesse également les péchés du peuple, xiv, 7, cl trouve des accents qui font déjà penser à ceux dc saint Paul pour dire, ix, 23 24 : « Que le sage ne sc iflorifle pas de sa sagesse.,; mais que celui qui veut se glorifier se glorifie d'avoir dc l'intelligence et dc me connaître, dc savoir que je suis Jahvé. » « Cc n'est pas à cause dc notre Justice que nous te présentons nos supplications, dit à Dieu Daniel, ix, 18; c'est à cause dc tes grandes compassions. » Les dures leçons dc l'exil inspirent à Esdras de semblables sentiments, I Esdr., ix, 6-15, ainsi qu'aux autres rapatriés. II Esdr., ix, 6-37.

On voit que l'âme juive n'était pas à ce point absorbée par la recherche et la contemplation de ses mérites personnels qu'elle n'en sentit déjà l'insuff sance. La préoccupation des bonnes œuvres ct la juste estimation dc leur prix allaient de pair chez elle avec la perception, au moins confuse et sporadique, de ce qu'elle devait à la grâce de Dieu. Des principes généraux que fournissait la révélation Judaïque chacun tirait des applications proportionnées à son niveau spirituel. .Mais, au total, ici comme ailleurs, l'Évangilc aurait moins à d truire qu'à perfectionner.

2. *Littérature rabbinique.* — S'il fallait un *confirmatur* aux conclusions qu'autorisent ces données de l'Écriturc, on le trouverait dans la théologie que les écoles rabbiniques allaient plus tard en tirer. Il est vrai que cette littérature est chronologiquement postérieure à l'essor du christianisme; mais on ne saurait douter qu'elle ne se réfère à des traditions plus anciennes. Or, à défaut d'une systématisation proprement dite, on y rencontre d'assez nombreux aperçus où la doctrine du mérite est déjà touchée sous scs principaux aspects. Voir F. Weber, *Jûdische Théologie,* p. 277-306, ct, Ici même, Judaïsme, t. vin, col. 1627-1628.

a) *Rôle de la grâce.* — Bien qu'elle n'y soit pas la plus apparente ni la plus développée, la part dc Dieu n'y est pas entièrement méconnue.

Elle est une conclusion dc la souveraine indépendance du Créateur à l'égard de son œuvre. < Dieu dit à .Moïse : Je ne dois rien à la créature; tout ce que l'homme fait est (le résultat d'un) commandement. C'est donc par grâce que Je lui donne. Non que Je doive quelque chose à n'importe quelle créature; c'est par grâce que je leur donne, car H est écrit, Ex., xxxm. 19: A qui je suis favorable, à celui-là Je suis favorable et de qui J'ai pitié, dc celui-là j'ai pitié. › *Tanchuma,* Eth., 3. Cf. *Schemoth rabba,* c. 45, où il est question d'un trésor d'où Dieu tire par pure grâce ce qu'il donne à ceux qui bénéficient dc sa miséricorde.

Les plus grands et les plus saints des patriarches sont eux-mêmes soumis à cette loi. A propos de Gen., xxiv, 12. on lit dans *Reresch. rabba,* c. 60 : · Tous ont besoin de la grâce, même Abraham à cause duquel... la grâce se meut à travers le monde. Lui aussi, il avait besoin dc la grâce. »

Il est vrai, selon la remarque de 1·'. Weber, *op. cit.,* . 301, que « de telles affirmations voisinent immédiatement avec la doctrine du salaire et qu'on n'en tire pas les conséquences (qu'elles comporteraient J. Dieu a plutôt, dans l'ensemble, ainsi réglé les choses que ses grâces dépendent des actions antérieures de l'homme. La voie ordinaire du salut est que chacun s'en rende digne par sa conduite : la grâce est la voie extraordinaire. ▮ Ainsi en est-il également pour le peuple. « Si vous n'avez aucune justice, je vous rachèterai à cause dc moi-même . prononce Jahvé, dans *Schemoth rabba,* . 30. Cf. *Ruth rabba,* i, 6 ; « Si Israël en est digne, Dieu procède à son salut; mais, même s'il n'en est pas digne. Dieu le sauve à cause dc son grand nom. »

Pour imparfaite qu'en soit la notion ct réduite l'importance, il n'en reste pas moins significatif que,

môme dans la conception rabbinique, la grâce divine ait sa part.

b) Rôle du mérite individuel. — Il n'est pas douteux cependant que la prépondérance ne soit Ici franchement accordée au mérite de l'homme

A chaque précepte divin correspond une rémunération déterminée; pour chaque bonne action Dieu a un trésor spécial. *Schemdh rabba,* c. 15. C'est pourquoi la Thora contient plusieurs prescriptions, pour qu'Israd puisse multiplier scs droits â la récompense. *Maccoth,* 23 *b.* Si le salaire de chaque commandement n'est pas connu, c'est pour que l'homme ne sc jette pas sur ceux qui en comportent un plus élevé. *Debarim rabba.* c. 6. Ce qui d'ailleurs entraîne comme conséquence, note très justement F. Weber, op. *cit.,* p. 302, que ‹ la pensée de la récompense ne soit pas l'unique règle dc la conduite humaine ». En tout cas, *ibid.,* p. 303, « l'accomplissement du devoir a le caractère d'un don fait â Dieu et la récompense est une rétribution de Dieu ».

Toutes les œuvres de la Loi donnent Heu à un mérite, mais dans la mesure des charges qu'elles imposent. Les plus faciles auront une récompense : *a /ortiori* celles qui réclament des sacrifices ou font courir des dangers. *Tanchuma,* Bo 11. De toutes la plus importante est l'observation du sabbat : elle remplace la dime pour les Juifs de la *Diaspora.* · Si quelqu'un consacre quelque chose au sabbat, le sabbat ne manquera pas dc le lui payer. » *Schabboth,* 119 *a.* L'aumône a une valeur toute particulière, parce qu'elle est une œuvre surérogatoire. Voir sur ce dernier point W. Bousset, *Die Religion des Judenturns,* p. 395.

Le mérite s'applique d'abord à la destinée individuelle. A celui qui les accomplit avec fidélité les bonnes œuvres assurent, bien entendu, les bénédictions de la vie présente, mais aussi dc la vie future. La théologie rabbinique distingue entre le capital ct les revenus : « Celui-là est réservé pour le monde à venir, tandis que dc ceux-ci on profite dès maintenant. » F. Weber, *op. cit.,* p. 305. Et il est bien évident que dc ces deux formes dc rétribution la première est la plus importante. « ici-bas celui qui observe les commandements ne sait pas quel salaire lui sera donné dc ce chef. Dans l'autre monde, quand il verra ce salaire, il en sera étonné; car le monde entier ne le peut comprendre. » *Schemoth rabba,* c. 30.

Mais là ne se borne pas le rôle du mérite : Dieu en a fait un des ressorts de sa Providence, dc telle façon que ses actes les plus solennels dans l'histoire du salut ont pour condition les bonnes œuvres des saints. ‹ Une chose en entraîne une autre; c'est ainsi que la conduite de Dieu se règle d'après celle de l'homme. » *Bammidbar rabba,* c. 11. « Abraham avait une telle dignité devant Dieu que c'est en vue dc lui qu'il créa le monde. » *Peslkta,* 200 *b.* Mais le mérite dc Noé soulève des contestations : d'aucuns tiennent qu'il fut assez grand pour sauver le monde au moment du déluge, tandis que d'autres le trouvent insuffisant pour cela. *Beresch. rabba,* c. 29 30. Ainsi les événements de l'Exodc ont leur cause, au moins partielle, dans l'attachement dont témoignait le peuple pour la loi de Jahvé. Dc môme en sera-t-il pour la suprême rédemption qui l'attend à l'avenir. Voir F. Weber, p. 307-311

Un fait cependant procède dc la pure libéralité divine, tout comme la pluie et les astres du ciel : c'est le don de la Thora. *Schemoth rabba,* c. 11. Jusque-là c'est la grâce qui régnait cl Israël n'avait encore aucun mérite; c'est depuis lors seulement que sa conduite détermine celle dc Dieu à son endroit. *Bammidbar rabba,* c. 12. Ce qui veut dire que, jusqu'en cette théologie mercantile, où tout sc règle entre Dieu el l'homme suivant la stricte procédure du doit et de l'avoir, un certain soupçon se fait jour qu'à la base de tous nos mérites il faut présupposer un libre engagement divin.

c) *Rôle dc la solidarité et réversibilité des mérites.* — On n'aurait pas une idée complète du judaïsme rabbinique si l'on n'ajoutait que la notion desolidarité, déjà constatée dans les plus anciennes couches dc la Bible, voir plus haut. col. 579, y avait pris un développement considérable, en vue de remplacer ou de majorer, suivant les cas, les mérites individuels. Voir I . Weber, op. *cit.,* p. 292-302.

Celte idée s'applique d'abord et surtout aux mérites des anciens Pères. Jean-Baptiste devait gounnander, Matlh., ni, 9, ces Juifs qui se fiaient, pour échapper à la colère divine, sur ce qu'ils étaient des fill d'Abraham. Celte conviction populaire reflétait exactement la doctrine des écoles. « Dc même que le sarment est soutenu par le roseau, ainsi l'est Israël par le mérite dc la Thora, qui fut écrite au moyen d'un roseau. Et de même que le sarment s'appuie sur un tuteur de bois sec, tandis que lui-même est verdoyant, ainsi Israël s'appuie sur le mérite dc ses pères, bien qu'ils soient morts. » *Wajjikra rabba,* c. 36. Aussi la communauté peut-elle s'appliquer la parole de l'Écriture, Cant., i, 5 : *Nigra sum sed formosa.* « Je suis noire, dit-elle, par mes propres œuvres, mais belle par l'œuvre de mes pères. * *Schemoth rabba,* c. 23.

Par ces « pères » il faut entendre éminemment Abraham, Isaac et Jacob. Élle ne fut exaucé sur le Carmel que lorsqu'il eut rappelé leurs noms. *Schemoth rabba,* c. 4 L Mais il faut également y ajouter tous les justes qui les ont suivis, depuis Moïse ct David jusqu'aux rabbins les plus récents que leur renom dc sainteté avait rendus particulièrement vénérables. *Wajflkra rabba,* c. 2. Tous ces mérites réunis forment un capital qui est pour Israël comme un bien de famille; c'est pourquoi les Juifs sont instamment mis en garde contre les alliances avec les races étrangères qui leur en feraient perdre le profit.

A ce commun trésor chacun, du reste, est invité à joindre sa part de mérites supplémentaires. « Si quelqu'un veut recevoir une récompense pour scs moindres bonnes actions, son mal ne lui sera pas pardonné. C'est un criminel qui ne laisse rien à ses enfants... Si les premiers pères avaient reçu leur salaire en ce monde..., d'où viendrait le mérite dont bénéficient maintenant leurs héritiers? » *Schemoth rabba,* c. I L

De ces tendances diverses, toujours complexes, souvent confuses, on conçoit que pussent résulter les états d'âme les plus dilïérents. Le Nouveau Testament nous porte à considérer surtout, dans le judaïsme, scs abus ou ses défaillances. D'instinct on pense tout d'abord au pharisien classique, dont l'Évangile a tracé le portrait, Luc., xvm, 11-13, cf. Matth., xxm, 23-28, cl dont tout l'horizon sc borne au formalisme des pratiques extérieures. Saint Paul a popularisé le type du juif dévot, 11er dc sa race ct de sa fidélité à la Loi, qui attend de Dieu le salaire dc scs œuvres. Rom., n, 17; ıv, L Il serait injuste cependant de ne regarder qu'à ces produits inférieurs d'un judaïsme rétréci ou dévié. On n'oubliera pas que le Christ a aussi rencontré sur son chemin de ces « bons Israélites › dans lesquels il n'y avait pas d'artifice, Joa., i, 17 ; de ces docteurs qui savaient ramener toute la Loi au double commandement qui prescrit l'amour dc Dieu par-dessus toutes choses ct du prochain comme soi-même, .Marc., xn, 28-31; de ces âmes droites et saines, comme celle du jeune homme riche, Matlh., xix, 16-22, qui n'avaient plus qu'à s'élever au suprême renoncement que comporte l'Évangile. Si trop de branches stériles déparent le vieux tronc

d'Israël, cf. Luc., xm, 6-9 cl Matlh., in, 10, pourquoi ne pas tenir compte de ers Heurs délicates qu'il suffit au maître do voir, Marc., x. 21, pour les aimer? Aux côtés mêmes du pharisien orgueilleux cl superficiel, n'csl-cc pas l'ancienne Loi qui fournit à Jésus le type du publicain pénitent?

Malgré toul, l'Ancien Testament ne représente qu'une forme encore imparfaite dc la révélation. Son rôle fut surtout d'accentuer l'aspect éthique des relations de l'homme avec Dieu. De ce chef, bien que l'idée de grâce n'en soit pas complètement absente, la première place y est accordée Λ la notion des œuvres ct du mérite qui en est la conséquence. C'était là une vérité dc valeur éternelle, ct qui devait survivre, parce que liée à la notion même de l'ordre moral. Mais 11 y avait lieu dc mettre plus nettement à la base des d· stinées Individuelle-», cette élection ct cette miséricorde divines qu'Israel n'appliquait guère qu'au sort de la collectivité. Il fallait surtout détacher les âmes des espérances terrestres pour tourner leurs aspirations ct leurs efforts vers les biens de l'au-delà.

Cette spiritualisation de la foi ct dc la vie religieuses sera l'œuvre du Nouveau Testament. Mais, dans la poursuite de ces tins supérieures offertes à l'activité humaine par la révélation évangélique, les lois fondamentales qu'avait posées l'Ancien Testament, sur la nécessité, la valeur el la récompense de nos bonnes œuvres, garderont leur place et développeront leur jeu.

IL Enseignement de Jésus. - Par opposition aux ténèbres du judaïsme, l'Évangile, d'après la dogmatique protestante, serait l'avènement dc la pleine cl définitive lumière. Tandis que là dominait la Loi et le culte servile dc scs préceptes à fins intéressées, ici rayonnerait dans toute sa pureté l'affirmation de la grâce, el d'une grâce tellement souveraine que l'homme n'aurait plus qu'à se l'approprier avec amour.

Au lieu dc ce contraste absolu, les faits révèlent une véritable continuité. Il n'est pas douteux que l'Évangile ne mette au premier plan les libres initiatives de Dieu ct, par suite, ne réagisse d'autant contre les prétentions du pharisaïsme en tout ce qui concerne le salut. Mais l'œuvre divine appelle ici encore l'œuvre humaine, bien loin de s'affirmer à son détriment. De même que le judaïsme a tout au moins entrevu que Dieu est pour nous l'auteur de tous nos biens cl que l'âme religieuse doit sc sentir par rapport à lui dans un état dc perpétuelle dépendance, le Christ, en donnant à celte vérité son plein relief, ne manque pas dc la compléter en ajoutant tout ce que ces faveurs divines imposent d'obligations, tout ce qu'elles font naître d'espérances. El c'est ainsi qu'aux diverses phases de ce qui est éminemment une économie de grâce, on peut voir la considération de l'homme intervenir.

1· *Principe du salut : Don de ΓPtmngile.* - Il est notoire que la foi messianique sc résumait, pour les juifs pieux, dans l'attente du salut, quelle que pût être d'ailleurs la diversité de leurs conceptions à cet égard, cl que cette aspiration se nuançait d'une particulière impatience à mesure qu'approchait la « plénitude des temps ».

A cet élan des âmes fidèles l'Évangile fut la réponse. Dès sa naissance, Jésus avait été salué comme « sauveur ».Luc., n, 11 el 30. Cette même conviction inspire ensuite tout son ministère public ct fonde la foi des premiers croyants. Saint Pierre prêchait devant le sanhédrin : « Il n'est pas sous le ciel d'autre nom (que celui dc Jésus) qui soit donné aux hommes pour être sauvés », Act., iv, 12, cl saint Paul devait bientôt écrire dc l'Évangile, Bom., i, 16, qu'il est une vertu de Dieu pour le salut de quiconque croit ». Bien n'est donc plus important que dc voir dans quelles conditions sc présente cette première et fondamentale manifestation du plan providentiel.

L *Don initial de Dieu.* — Or c'est à Dieu qu'appartient ici incontestablement l'initiative.

• Dieu a tellement aimé le monde, lit-on. Joa., ni, 16, qu'il a donné son Fils unique » · Non que nous ayons aimé Dieu, commente l'Apôtre, I Joa., iv, 10 : c'est lui qui nous a aimés ct nous a envoyé son Fils. » CL *ibid.,* 14. Pour saint Paul également, c'est ‹ Dieu qui envoie son Fils dans la ressemblance d'une chair de péché ». Bom.. m, 3. Ce mystère est un de ceux qui relèvent uniquement de son bon plaisir et ne saurait avoir d'autre fin que « la louange de la gloire de la grâce dont 11 nous a gratifiés en son bien-aimé ». Eph.» I, 6.

Sans présenter d'affirmations aussi dogmatiques, les Synoptiques, à n'en pas douter, suggèrent sous forme concrète la même Impression. Déjà pour les Juifs fidèles dont l'Évangile de l'enfance rapporte les sentiments, l'avènement du Messie, dont ils ont la joie dc saluer l'aurore, est un acte de la seule miséricorde divine. Luc., i, 51, 68, 72, 78. Jésus, lui aussi, sc donne comme un ‹ envoyé », et sa mission vient au terme dc toutes les avances que Dieu n'a cessé jusque-là dc faire à son peuple. Matlh., xxi. 33-39; xxm, 34-37. En lui, c'est le Père qui révèle sa personne ct ses éternels secrets. *Ibid.,* xi, 27; xm, 16-17.

Non moins que l'origine de son message, le milieu auquel Jésus l'adresse de préférence en fait ressortir le caractère dc miséricordieuse bonté. Dès le début de son ministère, à la synagogue dc Nazareth. il s'applique les paroles prophétiques par lesquelles Isaïe, lxi. 1-2, décrivait l'époque messianique comme une année jubilaire, qui serait marquée par l'évangélisation des pauvres gens, la guérison des âmes meurtries, la délivrance des captifs, le soulagement des opprimés. Luc., iv, 17-21. Plus lard, il réserve son ministère aux ‹ brebis perdues de la maison d'Israël ». Matlh., xv, 24; cf. x. 6. Car ce sont les malades ct non pas les bien portants qui ont besoin du médecin. *Ibid.,* ix, 12. — Qu'il s'agisse de l'ensemble de l'humanité ou de ses destinataires immédiats. l'Évangile se présente comme un bienfait divin d'où le mérite dc l'homme est absolument exclu.

2. *Conditions individuelles d'application.* — De même la répirlllion individuelle de celte première grâce semble tout d'abord porter le caractère exclusif d'un don gratuit.

Ce n'est pas à tous indistinctement, mais à un petit nombre dc privilégiés, qu'il est « donné de connaître les mystères du royaume . Matth., xm. 11. Non seulement il y faut une révélation d'en haut, *ibid.,* xm. 17. mais la distribution de cette lumière divine obéit à des lois qui renversent l'échelle commune des valeurs. Elle est refusée aux sages et aux prudents dc ce monde pour être accordée aux tout petits. Matth., xi, 25. Les « fils du royaume · s'en voient frustrés, tandis que des étrangers en profilent. *Ibid.,* vm. 12; cf. Luc., iv, 25-27. * Les publicains et les prostituées vous précéderont dans le royaume », déclare Jésus aux pharisiens. Matth.. xxi, 31. Programme en apparence déconcertant, qui ne s'applique pas seulement dans la parabole des «deux hommes qui montent au temple pour la prière », Luc., xvm, 8-14, mais dont les exemples de Zachée le publicain, *ibid.,* xix, 5-9. el dc la pécheresse. *Ibid.,* vu, 37-49, tendent à faire une vivante réalité. Cf. Joa., iv, 16-29. Suivant l'aphorisme proverbial retenu par Joa., m. 8, « l'esprit souille où H veut ».

Il s'en faut néanmoins que la gratuité des voies divines soit synonyme d'arbitraire. Car l'appel des publicains et des courtisanes est évidemment subor-

donné à leur conversion. Le publicain de la parabole fait au moins un acte d'humilité, Luc., xvm, 13; celui dc l'histoire répare largement scs injustices et donne aux pauvres la moitié dc scs biens, *ibid.,* xix, 8, et, si la courtisane reçoit son pardon, c'est « *parce* çu'ellc a beaucoup aimé ». *Ibid.,* mi, 47. Dc même la réprobation des « fils du royaume » a pour cause leur Infidélité, cf. Matth., xxîi, 8, dont la repentance des autres a précisément pour but de faire ressortir l'anomalie. Tout ce que ('Évangile veut marquer ici par ce contraste, c'est que les dispositions réelles des âmes ne so^t pas toujours conformes à cc que leur tenue extérieure semblerait de prime abord devoir faire supposer.

Pour tous, en effet, une condition est indispensable, savoir la pénitence. .Après Jean-Baptiste, .Matth., m, 2, Jésus ouvre par là sa prédication *Ibid.* iv, 17. Les reproches qu'il adresse aux villes infidèles des bords du lac, *ibid.,* xi, 20, la leçon menaçante qu'il tire du figuier stérile, Luc., xm, 3-9, indiquent suffisamment que cet acte est à la portée dc chacun. Voilà pourquoi l'attitude des hommes à l'égard dc l'Évangilc commande celle dc Dieu à leur endroit : la pénitence des Ninivitcs Jugera l'incrédulité dc la génération présente. Matth., xn, 41.

Il n'est pas jusqu'aux décrets les plus généraux de la Providence divine qui ne tiennent compte des œuvres humaines : si le royaume est enlevé aux Juifs pour être transféré aux païens, *ibid.,* xxi, 43, c'est que ces derniers sont « une race qui en fait les fruits ». Qu'il s'agisse là dc « fruits » présentement constatés ou seulement augurés pour l'avenir, l'idée est toujours la même, savoir que les dons de Dieu sont étroitement conditionnés par les œuvres dc l'homme. Autre eût été le sort des Juifs, s'ils avaient marché suivant « le peu dc lumière », Joa., xn, 35, cf. ix, 4, qui était encore en eux.

Ccs œuvres elles-mêmes dépendent pour une large part de notre bonne volonté. Si personne ne vient au Christ que par un « don du Père », Joa., vi, 44 ct 65, chacun n'en a pas moins le devoir et le moyen dc sc porter vers lui. De même que la semence tombe sur tout le champ, la parole de Dieu s'adresse à toutes les âmes dont quelques-unes la font fructifier tandis que la plupart la laissent perdre, Matth., xm, 18-23, sans qu'il y ait à cette inégalité d'autre cause que la différence dc leurs dispositions. « Que celui-là entende qui a des oreilles pour entendre », *ibid.,* 9 et 43 : cette formule d'allure énigmatique semble faite pour marquer ce qui revient à l'homme jusque dans le mystère des appels divins.

1) y a plus, et l'on peut entrevoir qu'il existe un certain rapport entre l'acceptation dc l'Évangilc ct la vie antérieure. Si tant d'hommes préfèrent les ténèbres à la lumière, c'est parce que ▮ leurs œuvres sont mauvaises ». Au contraire, celui qui « fait la vérité », c'est-à-dire dont « les œuvres sont faites en Dieu », vient à la lumière, Joa., ni, 19-21 ; cf. vu, 17. C'est ainsi que le scribe qui met au-dessus dc tous les holocaustes l'amour dc Dieu ct du prochain s'entend dire par le Maître, évidemment comme récompense : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » Marc., xn, 34. De cc cas il faut manifestement rapprocher celui du jeune homme riche, *ibid.,* x, 21, que Jésus aima pour l'avoir trouvé fidèle à la Loi bien comprise. Si les exemples du publicain et de la pécheresse semblent faire fi de toute préparation humaine à la grâce dc la fol, ceux-ci en montrent, au contraire, l'importance et le prix.

On ne rendrait pas justice à la complexité dc l'Évangilc si. à côté du don divin qu'il signifie, on oubliait d'apercevoir l'élément humain qui en conditionne normalement l'application.

2· *Terme du salut : Don du royaume.* — Bien loin d'être une fin en soi, l'Évangffe n'est qu'un moyen en vue du royaume. Il n'est donc pas étonnant que le même dualisme préside à ces moments solidaires du salut.

1. *Gratuité du royaume.* — En effet, le royaume est tout d'abord présenté comme le suprême don dc Dieu. « Réjouissez-vous, petit troupeau, parce qu'il a plu à votre Père dc vous donner le royaume. » Luc., xn, 32. Et quand Jésus parle de cc royaume que le Père destine à scs élus « depuis le commencement du monde », Matth., xxv, 34, ou encore de cc livre sur lequel les siens doivent sc réjouir que leurs noms soient écrits, Luc., x, 20, on entrevoit un mystère dc prédestination qui relève dc la seule bonté divine. La prière sacerdotale dc Jésus, dans Joa., xvn, 6, 14-16, 24, cf. xv, 16, développe explicitement la même idée.

Cette élection est un acte souverainement libre ct gratuit de la part de Dieu. On le devine à travers l'histoire dc l'enfant prodigue, puisque le cadet coupable et dissipateur est, en fin de compte, aussi bien traité, sinon mieux, que son aîné resté fidèle. Luc., xv, 22-32. Mais cc caractère s'affirme surtout dans la parabole des ouvriers de la vigne. Matth., xx, 1-15. Quelle que soit l'heure où ils ont commencé leur travail, le père dc famille leur alloue à tous également un denier ct, contre le journalier qui murmure au nom de l'équité naturelle, Il réclame le privilège dc sc montrer bon. D'où cette conclusion paradoxale, qui résume la morale de l'apologue : « Ainsi les derniers seront les premiers et les premiers les derniers. » *Ibid.,* 16; cf. xix, 30. On ne saurait marquer avec plus dc force que le don du royaume n'est pas soumis aux règles dc la Justice distributive.

• La parabole du maître qui a loué des ouvriers pour sa vigne, cc it P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus,* Paris, 1905, p. 166, ct qui les récompense en donnant autant aux derniers venus qu'à ceux dc la première heure, est une parabole que l'évangéliste applique au royaume des deux, et qui témoigne que Dieu revendique le droit dc faire dc son bien cc qu'il veut. On a dit avec raison que l'antinomie dc la grâce divine ct dc la liberté humaine, que saint Paul mettra en pleine lumière, est impliquée dans l'évangile du royaume ». El l'on volt que c'est dans la prépondérance dc la grâce qu'en est ici cherchée la solution.

2. *Rapport du royaume aux actes humains.* — Au risque dc dérouter notre besoin dc systématisation, il sc rencontre que le même Évangile donne à la contrepartie un non moindre relief, en faisant du royaume la suite ct la récompense dc nos bonnes œuvres.

Cette logique apparaît avec une particulière abondance dans le sermon sur la montagne. Matth., vt 3-12. Toutes les béatitudes y sont conçues dc telle sorte que les pauvres ct les affligés, les purs, les miséricordieux ct les doux y sont proclamés « bienheureux » en raison du bonheur céleste qui les attend ct que cc bonheur leur est réservé précisément parce qu'ils ont été affligés ct pauvres, doux, purs ct miséricordieux.

J Or cc qui est ici affirme surtout des épreuves l'est ailleurs tout autant des œuvres positives. Celui qui fait la volonté du Père entre au royaume, ct non pas celui qui s'écrie : « Seigneur, Seigneur. » Matth., vn, 21. Le royaume est promis à la simplicité ct à la pureté du cœur qui font ressembler l'homme ù l'enfant, *ibid.,* xvm, 3; à l'aumône qui échange les richesses périssables d'Ici-bas contre les trésors du ciel, Luc., xn, 33-34; à la continence des eunuques volontaires. Matth., xix, 12. · Ccs premiers traits, note P. Batiffol, *op. cit.,* p. 159-160, font entrevoir le royaume comme un but que l'on atteint par une démarche morale; mais il est clair que la conversion n'est vraie qu'autant

qu'elle dure. » .Ainsi le royaume devient le terme d'une vie tout entière dirigée selon l'esprit dc l'Évangilc.

Dès lors, le royaume ne peut qu'avoir le caractère d'une rétribution. Deux paraboles symétriques, celle des talents, Matth., xxv, 14-30, et celle des mines, Luc., .vix, 12-27, tendent à montrer que la Joie qu'il réserve sera proportionnée au bon vouloir dc chacun. Sans doute ici encore la liberté divine affirme scs droits, puisque le serviteur qui avait le plus reçu est également celui qui recevra avec plus dc surabondance. Mais, au total, il y a corrélation pour les serviteurs fidèles entre la récompense obtenue ct le travail produit, comme pour le serviteur négligent entre son incurie et le châtiment dont il est l'objet. Dans les deux cas, les œuvres de la vie comptent au même titre en regard des destinées éternelles. · Suivant la mesure d'après laquelle vous mesurerez vous serez mesurés à votre tour. » Matth., vu, 2.

Ainsi, dc même que l'Évangilc est un bienfait que l'homme peut préparer ct doit faire fructifier, le royaume dont il nous promet la possession, tout en étant un don dc la libéralité divine, peut ct doit être conquis par nos efforts. Mais, du moment que Dieu veut compter avec nos œuvres, n'cst-cc pas dire qu'elles ont une valeur devant lui? Et c'est par là que, dans une doctrine toute dominée par la grâce, l'idée dc mérite vient légitimement s'insérer.

3· *Moyens du salut : Don de la justice.* — Pour reconnaître le don dc l'Évangilc ct préparer le don du royaume, un renouvellement de la vie est indispensable, dont la conversion du cœur est le point de départ ct la · justice · le terme idéal.

1. *Aspect négatif : Critique du pharisaïsme.* — Dans le milieu historique où s'est développé l'Évangilc, la prédication dc cette ‹ justice » a d'abord un caractère polémique cl s'oppose au pharisaïsme ambiant, qui sert à la définir par opposition. Au lieu dc condamner Irréductiblement le mérite des œuvres, comme le veulent les protestants, cette critique permet, au contraire, d'en saisir la véritable signification.

Il n'est pas douteux que la parabole du pharisien el du publicain ne soit dirigée contre ceux · qui sc croyaient assurés d'être justes ·; mais on n'oubliera pas que l'évangéliste ajoute aussitôt : ‹ ct qui méprisaient les autres ». Luc., xvm, 9. Si la première phrase pouvait, à la rigueur, paraître condamner toute prétention à la « justice » ct prendre, dc cc chef, une portée dogmatique absolue, la seconde y Introduit une nuance morale qui la ramène sur le terrain du relatif. Il ne s'agit pas ici dc Juger un système, mais de censurer un défaut. Dc fait, la prière du pharisien porte en elle un double vice, celui de traduire une suffisance orgueilleuse : » Je ne suis pas comme le reste des hommes », et, par surcroît, dc l'appuyer sur des œuvres purement extérieures comme l'acquittement des jeûnes ct des dîmes. En regard, mieux vaut l'attitude du publicain, qui avait sans doute des fautes plus graves à se reprocher, mais qui s'humilie en sc proclamant « pécheur ». ‹ La comparaison, dit fort bien le P. Lagrange, *Évangile selon saint Lue,* Paris, 1921, p. 478, est entre deux personnes, non entre deux justices. » Jésus n'a pas un mot sur ou contre les pratiques dont se prévaut le pharisien : il blâme seulement l'orgueil qui le porte à s'en vanter.

Ailleurs le Christ insinue que celte « justice » des pharisiens est illusoire, mais sans quitter encore le domaine des simples faits. · Vous êtes dc ceux, leur dit-il, qui sc font passer pour Justes devant les hommes; mais Dieu connaît vos cœurs, car cc qui est élevé parmi les hommes est une abomination devant Dieu. » Luc., xvi, 15. · Leur erreur religieuse, explique le P. Lagrange, *op. cit.,* p. 439, c'est d'apprécier ce que Dieu compte pour rien et dc s'en faire un argument pour établir leur Justice. Ils posent donc pour justes, ct tout cela : richesse, bonne réputation, art de sc faire valoir, constitue une très haute façade, mais une façade aux yeux des hommes, non aux yeux dc Dieu qui voit le dedans et qui déleste cette élévation. » Tout cc qui peut ressortir de ce reproche, c'est, ici encore, une leçon d'humilité.

Cet orgueil des pharisiens s'accompagne assez naturellement dc vainc gloire. Ils aiment faire ostentation devant les hommes dc leurs aumônes, dc leurs prières, dc leurs macérations. Matth., vi, 2, 5, 16. A quoi Jésus oppose, *ibid.,* 2, 3-4,6, 17-18, le précepte de faire le bien · dans le secret », de telle sorte qu'il soit connu dc Dieu seul. Cc n'est pas déprécier les œuvres, c'est plutôt les consacrer, que d'inviter à la pureté d'intention qui leur assure leur véritable valeur.

Encore faut-il ne pas prendre le change sur leur nature. Indépendamment dc ccs défauts dc surface, le plus grand tort des pharisiens consiste dans leur formalisme. Attentifs aux observances légales, ils négligent le service effectif dc Dieu. Soucieux d'éviter la moindre souillure rituelle, ils laissent subsister le péché dans leur cœur. Cc n'est pas qu'ils ignorent la Loi; mais, outre qu'ils la surchargent de leurs interprétations au point d'en faire un insupportable fardeau, « ils disent mais ne font pas ». A l'encontre de cette hypocrisie, Jésus demande le culte · en esprit ct en vérité », Joa., iv, 23-24, c'est-à-dire la pratique sincère des commandements ct la fuite du péché. Matth., xv, 1-20; xxm, 1-33.

• L'imperfection dc la morale du judaïsme », telle du moins que la comprenaient cl la pratiquaient les pharisiens, · tient à cc qu'elle est un catalogue de préceptes ct dc prohibitions au lieu de créer dans l'homme intérieur un cœur bon. C'est au dedans du cœur des hommes qu'il faut mettre la lumière et l'énergie. » P. Batiffol, *op. cit.,* p. 114-115. Et c'est ainsi que l'Évangilc s'oppose au pharisaïsme sans qu'on puisse alléguer contre l'usage des œuvres ce qui est dit des abus qui en défigurent la pratique. Au contraire, serait-il excessif d'induire que la censure de ccs défauts est une recommandation dc la morale dans la mesure même où elle vise à une rectification dc la moralité ?

2. *Aspect positif : Rôle ct valeur d s œuvres.* — Aussi bien est-il à peine besoin dc démontrer que la religion du Christ sc traduit par l'obligation d'un plus strict assujettissement aux lois dc l'ordre moral.

a) Données évangéliques — D'une part, en effet, ❙ l'Évangilc ne répudie aucun des préceptes du décaloguc : il les confirme, il les nuance, mais surtout il en fait une loi intérieure ». P. Batiffol, *op. cit.,* p. 113. Il y ajoute, d'autre part, sa note spécifique sous forme d'exigences plus hautes. « Le discours sur la Justice nouvelle, qui sc lit dans le premier Évangile, Matth., v, 20-48, est tout entier l'antithèse dc cc que la monde juive impose ct dc cc que Jésus réclame. Il s'ouvre sur cette déclaration : « Si votre justice ne l'emporte pas sur celle des scribes ct des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des deux. · Et il se clôt par celle-ci : · Soyez donc parfaits, vous, comme votre Père céleste est parfait. ❙ Batiffol, *op. cit.,* p. 116-117. Autant dire que l'Évangilc n'est rien s'il ne doit devenir une école dc vie meilleure. El celte règle n'en est que plus exigeante dès là qu'on fait intervenir l'amour. · Si vous m'aimez, gardez mes commandements. » Joa., xiv, 15. Cf. xm, 13-15, 35; xv, 8-17.

Cela étant, serait-il possible que cet effort fût dénué dc valeur? La question ne sc pose même pas : d'emblée le Christ assure une récompense aux œuvres dont il prêche la nécessité. En effet, la sanction des actes

humains est on rapport immédiat et logique avec l'inspiration morale de leurs auteurs. Parce qu'ils obéissent au désir dc la vainc gloire, les pharisiens ont déjà • reçu leur récompense ». Matth., u, 2, 5, 16. Au contraire, c'est Dieu même qui « rendra » aux fidèles le bien qu'ils auront fait pour lui seul. *Jbid.,* 1. 4, 6, 18.

L'ne première rétribution a lieu dans la vie présente par l'ciïct propre du bien accompli. Dès les Synoptiques, on trouve, sous forme concrète, quelques indications du bonheur que l'œuvre sainte entraîne nécessairement à sa suite. N'est-ce pas déjà beaucoup que de sc savoir les « fils dc Dieu * en imitant sa conduite, sans compter la joie dc faire par là glorifier son nom? Matth., v, 16 ct 45. Le quatrième Évangile surtout donne à ce mysticisme un développement considérable en identifiant la vie éternelle au service présent dc Dieu ct *vice versa.* Voir Joa., vi, 57; x, 10; xiv, 15, 19-21; xv, 4-6; xvn, 3.

Cependant, dans un Évangile tout orienté vers les perspectives dc l'au-delà, il faut s'attendre à cc que le bien prolonge scs ciïcts bienfaisants jusque dans l'éternité. Voilà pourquoi le chrétien est invité à sc faire « un trésor dans le ciel ». Matt h., vi, 20. Cf. xix, 21 ; Marc., x, 21 ; Luc., xn, 33. Tandis que l'homme aux aspirations terrestres cherche à obliger ceux qui peuvent le lui rendre ici-bas, le disciple du Christ fera du bien aux pauvres gens, qui sont incapables d'user dc retour, n'escomptant pas d'autre rétribution que celle qui aura lieu « à la résurrection des justes». Luc., xiv, 14. Les grandes épreuves assurent • une récompense abondante dans le ciel », Matth., v, 12; mais les moindres bonnes actions auront aussi la leur, ne fût-ce que le fait d'avoir donné un verre d'eau fraîche à l'un des fidèles au nom dc Jésus, *ibid.,* x, 42. Entre toutes, l'aumône a un prix tout particulier : « Donnez et l'on vous donnera. » Luc.. vi, 38. Cf. xi, 41; xn, 33; xvi, 9. A plus forte raison le renoncement total que propose {'Évangile : il assure ▮ le centuple » ici-bas et, par surcroît, « la vie éternelle ». Matth., xix, 27-29. Par où l'appel aux œuvres rejoint le thème déjà étudié, col. 595, des conditions préparatoires au royaume.

En même temps que l'idée contenue dans ces textes, il n'est pas inutile de remarquer le caractère des termes qui servent à l'exprimer. Non seulement la vigueur en égale la simplicité, mais ils semblent choisis pour marquer, sous la forme la plus étroite qui soit possible, la relation dc l'œuvre à la récompense. Dans saint Luc, xiv, 14, il est parlé de « rétribution », ἀνταποδοΟήσεταἰ σοι, ct celle que Dieu réserve au bienfaiteur désintéressé des pauvres est un acte du même ordre qu'aurait été le leur s'ils avaient eu les moyens de l'accomplir : δτ·. οὐζ ἐχουσιν ἀνταποἰουναἰ σο·.. Chez saint Matthieu, v, 12 cl x, 42, cl saint Luc, vi, 23, 35, il est question de « salaire », μισθό . Pris dans toute leur rigueur, l'un ct l'autre de ces termes sembleraient indiquer un rapport dc stricte justice. Sans les presser jusque-là, on ne peut méconnaître qu'ils énoncent de la manière la plus ferme la valeur objective inhérente à nos œuvres cl qu'ils en font un véritable litre par rapport au bonheur céleste. Le mérite cst-il autre chose?

Au demeurant, cette économie de juste rétribution n'est pas seulement un fait : clic intéresse les attributs dc Dieu. Dc même, en effet, que jadis pour Jahvé, il est écrit du Fils dc l'homme qu'il viendra · rendre à chacun selon scs œuvres », αποδώσει ἑκάστω κατά την πράξνν αώτου, Matth., χνι, 27. Principe qui se retrouve ailleurs pratiquement Inclus dans les sentences du dernier jugement. *Ibid.,* xxv, 34-36; cf. Joa, v, 29. Rien n'est plus significatif, pour montrer l'accord des deux alliances, que de retrouver dans l'Évangile cette formule caractéristique de l'Ancien Testament. Dans les deux cas, c'est la justice divine qui apparaît au premier plan; mais, dans les deux aussi, elle se manifeste par le respect du mérite humain : les deux vérités vont toujours de pair dan* l'économie de la révélation.

b) Objections protestantes. — Pour échapper à celte conclusion, il est classique, chez les protestants, dc distinguer entre salaire ct récompense, celui-là seul impliquant une sorte dc dette qui supposerait un mérite, tandis que celle-ci ne signifierait qu'un acte libéral dc l'amour divin, t'n père peut promettre ct donner à son fils une récompense sans qu'il soit besoin d'admettre que l'enfant ait sur clic un droit.

Cette distinction, derrière laquelle s'abritaient déjà Mélanchthon, *Loci communes,* édit, dc 1543, dam *Corpus Rejorm.,* t. xxi, col. 798-799, ct (ailvin, *Inst, chr.,* édit, dc 1539, x, 77-80, dans *Opera omnia,* édit. Baum, Cunitz ct Bcuss, t. î, col. 792-796, sc retrouve encore chez des théologiens modernes, tels que A. Grélillat, *Exposé dc théologie systématique,* t. xv. p. 422, cf. t. m, p. 283-284, cl H. Schultz, *Der sitlliche Begrifj des Verdicnstes,* p. 14. « Sl on la prend dans son ensemble, écrit cc dernier, la conception de la vie qui émane dc Jésus rend impossible l'idée d'un rapport juridique entre Dieu ct ses enfants. Pour lui, la valeur dc la conduite repose toujours sur le fait qu'elle exprime une intention dirigée vers le royaume des cieux. La récompense s'applique à la personnalité qui sc révèle dans l'œuvre, mais non pas à l'action comme telle. »

Est-il besoin dc dire que cc prétendu « rapport juridique » dc l'homme à Dieu est un mythe forgé par l'esprit de controverse? L'objection atteindrait en plein l'idée d'un mérite indépendant et qui s'imposerait, pour ainsi dire, à Dieu du dehors : elle n'cfllcurc même pas la conception catholique d'un mérite dont Dieu est le premier auteur ct qui ne vaut qu'en vertu dc scs promesses. Dc même, parler de « la personnalité qui sc révèle dans l'œuvre », c'est réclamer cet élément moral qui seul donne à nos œuvres leur prix, par opposition nu formalisme pharisien qui ne regarderait qu'à la matérialité des actions. Mais c'est aussi reconnaître indirectement que les actes accomplis dans ces conditions — ct tous les chrétiens sont d'accord sur leur nécessité — portent en eux-mêmes un principe réel dc valeur dont la récompense est la consécration.

Il n'est donc pas possible dc sc dérober devant celte logique élémentaire qu'en promettant le ciel à nos bonnes œuvres Jésus en affirmait implicitement la dignité propre et, par vole dc conséquence, le caractère méritoire devant Dieu. Aussi bien l'enseignement indéniable de l'Évangile sur la récompense des œuvres semble-t-il embarrasser les théologiens protestants, si l'on en juge par les efforts qu'ils prodiguent périodiquement pour l'accorder avec les principes de l'orthodoxie selon la Réforme. Voir la bibliographie· N'csl-cc pas dire par là-même (pie la doctrine catholique du mérite y trouve à bon droit son point d'appui?

3. *Appréciation subjective des cruvrcs.* — Dc ces principes qui commandent l'activité humaine au regard dc la grâce divine se dégage une pédagogie pratique. Quelques traits supplémentaires de l'Évangile en éclairent la direction, qui complètent renseignement de Jésus sur la valeur objective des œuvres par l'indication précise de l'importance qu'il convient à chacun de leur attribuer.

Contre la confiance excessive que les Juifs étaient tentés de mettre dans les mérites de leurs pères, il est certain que le Christ accentue le sens de l'indlvi▮ dualisme dans l'alîaire de salut. « Aux yeux dc Dieu

l'Amc individuelle est l'unité. Il faut rappeler la parole dc saint Jean Baptiste aux pharisiens ct aux siiddu-cécns : · N'essayez pas de dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père » Matth., ni, 9, Ni le sang d'Abraham, ni la justice selon la loi, ne sauraient plus rassurer l'homme sur cc qu'il doit â Dieu. » P. Batifiol, op. *cit.,* p. 113. G'esl pourquoi Jésus proclame rindliTérencc de la famille, Matth., xn, 48-50, du voisinage, Luc., xm, 26-27, voire même des charismes. Matth., vu, 22-23. « Si vous êtes les fils d'Abraham, faites donc les œuvres d'Ahraharn » Joa., vin, 39. Une seule chose compte, qui est d'accomplir la volonté de Dieu : c'est uniquement d'après scs œuvres que chacun sera traité au dernier jour. Voir Jugement, t. vin, col. 1752-1753. Cc qui n'exclut d'ailleurs pas la média' ion rédemptrice dc Jésus, Matth., xx, 28 ct xxvi, 28, ni son intervention devant Dieu au profit de ceux qui l'auront dûment confessé ici-bas. Matth., x, 32. Cf. *ibid.,* xvm, 20; Joa., xiv, 14; xv, 16; xvi, 23-24.

Dans ces perspectives d'une stricte responsabilité personnelle on s'étonnerait de ne pas voir apparaître le sentiment dc notre indignité. Quelle que soit son insistance à présenter Dieu sous un aspect paternel et à nous suggérer, en conséquence, des dispositions de fils à son endroit, dans la prière même où il nous Invite â le saluer comme « notre père qui est aux deux », Jésus nous interdit d'oublier les « dettes » dont nous avons toujours â solliciter la rémission. Matth., vi, 12. La parabole du maître ct des serviteurs, *ibid.t* xvm, 23-35, suggère que nous devons nous tenir à son égard pour des débiteurs insolvables ct préparer par la miséricorde à l'égard de nos frères celle dont nous aurons nous-mêmes besoin.

En dehors même dc la considération dc nos fautes, line faut pas perdre dc vue ce que nous devons â Dieu par le fait dc notre dépendance. « Qui dc vous, s'il a un serviteur qui laboure ou garde les troupeaux, lui dira quand il rentre des champs : Va vite te mettre â table? Mais ne dira-t-il pas plutôt: Prépare-moi à souper ct ccins-toi pour me servir jusqu'à cc que j'aie mangé cl bu; après quoi tu mangeras et boiras toi-même? Doit-il dc la reconnaissance â ce serviteur dc cc qu'il a exécuté scs ordres? Dc même vous, quand vous avez fait tout ce qui vous est ordonné, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait cc que nous devions faire. » Luc., xvn, 7-10.

On aurait ici, d'après la théologie protestante, le texte régulateur des relations entre l'homme ct Dieu. • Sentence classique » pour s'opposer · aux éternelles prétentions du mercenaire », écrit A. Grétillat, op. *cit.,* t. iv, p. 385, après Calvin, *Inst, chr.,* x, 51, col. 770. IL Schultz s'en prévaut également, *loc. cit.,* p. 15 : · Du moment que Jésus sc plaît à présenter le rapport dc Dieu aux siens sous l'image du maître el de scs serviteurs, la notion d'un salaire ct d'un mérite au sens strict est exclue par là meme. Un serviteur au sens de l'antiquité ne peut acquérir aucun mérite... Le maître peut le récompenser; mais ceci reste, au fond, un acte de son bon plaisir. »

A cette exégèse tendancieuse il suffit d'opposer le sens littéral ce la parabole. Elle s'appuie, observe le P. Lagrange, sur les usages du temps en matière de service, · que Jésus ne blâme ni n'approuve, cl qui servaient seulement de terme de comparaison ». Tel étant le cadre, voici le sens de la partie narrative. • Le maître sait bon gré â son serviteur de remplir son office; mais il ne lui doit pas une reconnaissance spéciale pour avoir accompli scs ordres. Il n'est pas question du rapport des œuvres avec le salaire, encore moins du mérite des œuvres. Le serviteur qui continue son service la journée terminée n'est pas un salarié, mais un esclave. Entre le maître ct lui nul contrat. · La partie morale doit s'entendre suivant la même ligne. · Quoique les serviteurs ne représentent pas les hommes, ni le maître Dieu â la façon d'une allégorie, «cpendant il est fait application des rapports entre maître et serviteurs à ceux des hommes envers Dieu... Le Sauveur ne refuse pas d'admettre qu'on ait observé tous les commandements... Il ne dit pas non plus que ce soit peu de chose, encore moins qu'on demeure pécheur maigre cela. Il invite simplement les Apôtres a s'établir dans des sentiments d'humilité, exprimés par la formule : nous sommes des serviteurs, à/pelot, inutiles... Le mot ne doit pas être analysé en toute rigueur, ni surtout comme un verdict de la part dc Dieu. Les serviteurs dc la parabole n'avaient point été inutiles dans la rigueur du terme; mais ils devaient s'estimer inutiles, et, comme l'humilité doit avoir un fondement réel, cc fondement est indiqué : « nous avons fait cc que nous devons faire ». On n'a point coutume de s'enfler pour cela... Voir ici « le non mérite des œuvres » (Godet) ou « l'infériorité dc la simple pratique des commandements * (Maldonat), c'est introduire dans l'exégèse des précisions théologiques étrangères au sujet. · *Évangile selon saint Luc,* p. 455-457. Cf. Knabenbauer, *Eo. sec. Lucam,* Paris, 1905, p. 487-489.

Ainsi la parabole et sa conclusion ne veulent être qu'un correctif à l'orgueil humain. Loin de contredire la doctrine du mérite affirmée par ailleurs, elles apportent au principe dogmatique cc qu'on pourrait appeler le complément d'un directoire moral. Il n'est pas question dc demander à l'Évangile une systématisation de tous points arrêtée : il suffit que la valeur des œuvres humaines y soit reconnue ct que, sous le bénéfice dc la grâce qui les environne dc toutes parts, elles soient néanmoins partout prises en considération dans l'économie du salut Individuel pour que la fol dc l'Église apparaisse en légitime continuité, non seulement avec la lettre de l'enseignement dc Jésus, mais avec l'esprit qui en ressort.

III. Doctrine des Apôtres. — En présentant l'Évangile au monde, les Apôtres étaient amenés à le mettre en rapport avec l'activité humaine dont il venait tendre toutes les énergies en vue du royaume des deux, il s'agissait pour eux dc justifier au regard des juifs ct des païens les droits de l'économie nouvelle â laquelle ils entendaient soumettre leurs intelligences, dc consoler ou stimuler les chrétiens au nom des espérances qu'autorisait leur foi. C'est ainsi que, sans être nulle part traitée *in extenso,* la question du mérite des œuvres revient souvent dans leurs écrits ct finit par y être touchée sous la plupart de scs aspects.

1· *Suint Paul.* — Dans sa vie comme dans sa doctrine, le pharisien converti qui est devenu l'apôtre saint Paul est, à n'en pas douter, le témoin par excellence de la grâce divine. C'est à tel point que la Réforme a toujours émis la prétention de mettre sous son patronage ses thèses les plus paradoxales sur la vanité des œuvres ct la justification par la seule foi. Pour écarter ces interprétations tendancieuses, il suffit de rétablir l'équilibre de sa pensée en distinguant les divers plans où elle sc meut.

L *Avant la justification.* — Une des originalités les plus marquantes de saint Paul, et qui fait de lui le docteur éminent du surnaturel, est la systématisation qu'il esquisse pour la première fols de l'état de l'humanité en regard de l'économie chrétienne. Deux affirmations complémentaires définissent sa position à ccl égard : Impuissance de l'homme â se justifier, souveraine gratuité de notre justification dans le Christ, l'une et l'autre ayant pour commun résultat d'exclure toute idée d'un mérite préparatoire â la justice ct à la foi qui en est le principe.

Le début de l'Épître aux Romains développe *ex pro/esso* cette vue synthétique de l'histoire religieuse. Aux païens, qui avaient à leur disposition la loi naturelle, il reproche de n'en pas avoir tenu compte et de s'être laissé choir dans la plus grossière immoralité, i.18-ir, 16. Favorisés des oracles divins, ni, 3, les juifs n'en ont pas mieux profité; car ils n'ont pas mis en pratique la Loi qu'ils se glorifient de posséder, n, 17 in, 8. Ainsi, non seulement les hommes n'arrivent pas à se justifier par eux-mêmes, mais ils sont tous gravement coupables, n, 9-23.‹ L'Écriture, comme le dit ailleurs l'Apôtre, Gai., ni, 22, a renfermé toutes choses sous le péché, pour que la promesse qui vient de la foi au Christ Jésus fût donnée à ceux qui croient. » De cette égale indignité des deux groupes humains il suit que leur justification est absolument gratuite. Rom., ni. 24. · Nous sommes sauvés par grâce au moyen de la foi, et non par nous-mêmes ; car c'est un don de Dieu et qui ne vient pas de nos oeuvres, afin que personne ne se puisse glorifier. » Eph., n, 8-9; cf. Tit., ni, 5. A quoi il faut joindre, pour voir jusqu'où s'étend cette gratuité, ce que saint Paul ajoute ailleurs sur le redoutable mystère de la prédestination. Rom., mii, 29-30; ix. î1-17.

Ces principes étant posés pour tous les hommes en général, saint Paul se plaît ù insister sur le cas des juifs, pour affirmer à leur adresse l'insuffisance des oeuvres purement légales. Rom., m, 20, 28; Gai., n, 16. Affirmations derrière lesquelles on devine une polémique contre la conception qui réduirait le salut à une sorte de marché. Rom., iv, 2-4. Plus que cela, c'est la Loi clic-même qui devient pour ses adeptes une occasion de mal faire, soit à cause de la multitude de scs exigences. Gai., m, 10-12, soit parce qu'elle donne la connaissance du précepte sans accorder la force de l'accomplir. Rom., mi, 7-25. Voir Justification, t Mu, col. 2049-2067.

On se méprendrait d'ailleurs à étendre immédiatement à tous les juifs ou à tous les païens la doctrine de saint Paul sur le paganisme et le judaïsme comme systèmes. L'Apôtre ne se place pas Ici au point de vue psychologique pour apprécier l'état réel des individus, mais au point de vue dogmatique pour juger la valeur des deux économies. ‹ Dans le Christ Jésus, la circoncision ne sert de rien et pas davantage le prépuce, mais bien la foi qui opère par la charité. · Gai , v, 6; cf vî, 15.

Au contraire, quand il condamne les païens qui, ayant connu Dieu, « ne l'ont pas honoré comme tel », Rom., i, 21, quand il les blâme de n'avoir pas suivi les indications de leur conscience au sujet des crimes dont ils se rendent coupables, *Ibid.,* 32, ce qu'il leur reproche, au fond, n'cst-cc pas l'absence d'œuvres? Dans la suite, *ibid.,* n, 7, 13-14, 26, il envisage sans y contredire l'hypothèse d'un gentil qui observe les préceptes de la loi naturelle.

Il semble tout d'abord plus sévère pour les juifs, qui mettent leur confiance dans les » œuvres de la Loi ▮ et, par là, s'obstinent à poursuivre une Justice propre qui leur fait tourner le dos à la Justice de Dieu. Rom., X. 3; cf. ïx, 30. Mais ceci encore ne vise que l'abus de quelques-uns, voir Lagrange, *Êpitre aux Romains,* Paris, 1916, p. 253, celui que l'Apôtre avait caractérisé plus haut, iv, 4, comme la prétention d'acquérir devant Dieu un titre *secundum debitum,* et n'interdit pas de supposer que certains puissent pratiquer avec profil une Loi bien comprise. Alors la circoncision sert à quelque chose, n, 25 : c'est la circoncision du cœur qui fait le véritable Juif, celui « qui ne se montre pas » au dehors el · qui tient sa louange non des hommes mais de Dieu ·. L'Apôtre eût-il pu tenir ce langage si cet idéal représentait une impossibilité?

Dans ces systèmes impuissants il peut donc y avoir place pour des vertus individuelles. En les supposant réalisées, quelle en serait la valeur nu regard de l'accession Λ la fol chrétienne qui est le seul principe efficace du salut? Saint Paul ne semble pas s'être posé la question. Attentif à souligner de préférence la grâce de Dieu, il se plaît A rappeler aux convertis la déchéance morale dont la profession de ('Évangile les a retirés. I Cor., vî, 11 ; Eph , n, 3-4,8; Col., ï, 13. Mais ceci ne dépasse pas la simple constatation d'un fait. Du moment que les bonnes œuvres sont possibles pour les non-chrétiens, elles ne peuvent pas ne pas avoir leur prix. L'Apôtre reconnaît que le vrai juif est agréable *h* Dieu, οὐ ὁ ἐπαινο ... ἐκ του Gcgj, Rom., ii, 30, qu'il peut, et tout autant le païen, obtenir · gloire et honneur et paix » au jugement divin, *ibid.,* 10, c'est-ù-dirc, en sommet atteindre le salut. 11 n'est donc pas contraire à sa pensée d'admettre que la gratuité de la justification n'est pas incompatible avec une certaine préparation de leur côté.

Aussi bien voit-on ailleurs, Act., xvu, 23-24, que le même saint Paul ne craint pas de s'appuyer sur la religiosité des Athéniens pour leur annoncer le Dieu qu'ils honorent sans le connaître. N'est-ce pas laisser entendre que celte bonne volonté, quelque confuse qu'elle soit, les met néanmoins sur le chemin de la vérité? Plus nettement, les prières et aumônes du centurion Corneille sont mises en rapport direct avec sa conversion. Act., x, 1-4, 31, 35. Autant il serait excessif de chercher lù un mérite proprement dit, autant ne faut-il pas négliger l'indication qui s'en dégage. Ces louches concrètes achèvent de préciser ce que saint Paul laissait tout au moins entrevoir du rôle et de l'efficacité relative des œuvres pour acheminer les âmes à la grâce de la foi.

2. *Après la justification.* — En regard du triste tableau de ce qu'est l'humanité sans le Christ, saint Paul dessine en traits éclatants celui des cflets qu'y développe l'action puissante de son esprit. Ce n'est pas ici le lieu de montrer que l'Apôtre conçoit la grâce comme une régénération intérieure de l'âme, voir Justification, t. vin, col. 2067-2075; il suffit de marquer les conséquences qui en découlent sur l'importance et le mérite des œuvres.

Rien n'est plus notoire que l'insistance de saint Paul à réclamer du chrétien une conduite conforme â sa foi. La vie morale est pour lui profondément enracinée dans le dogme. C'est parce que l'âme justifiée possède en elle l'esprit de Dieu qu'elle doit montrer au dehors les œuvres qui en sont le ‹ fruit ». Gai., v, 22. Ensevelis avec le Christ par le baptême, nous devons ressusciter avec lui et « marcher dans une vie nouvelle ». Rom., vî, 4; cf. vu, 12-14. Le grand malheur pour nous serait de · recevoir la grâce de Dieu en vain ». II Cor., vî, 1.

En faisant de nous les · fils de Dieu », Rom., vm, 14, ces œuvres saintes nous font également scs « héritiers · et les « cohéritiers du Christ ». *Ibid..* 17. Saint Paul glisse sans transition de cette réalité présente â cette espérance future. · Affranchis du péché, devenus les esclaves de Dieu, vous possédez le fruit que vous en retirez pour la sainteté, et la fin est la vie éternel c. Car la solde du péché est la mort, tandis que le don de Dieu est la vie éternelle. » Rom., m, 22-23. Il y a donc continuité de nos œuvres â leur sanction dans l'au-delà. Ce dernier texte indique pourtant une nuance, depuis longtemps remarquée, entre la sanction du bien et celle du mal. En effet, l'Apôtre y parle de ‹ solde », τα ὀψώνια, uniquement à propos de la mort, tandis que la vie éternelle y est qualifiée de · don gracieux », τό χάρισμα του Θεού. « Le changement de tournure est voulu, observe à ce sujet le P. Lagrange, *op. cit.,* p. 158, el a été noté par saint

Augustin. » Π Pétait même déjà par Orlgènc. Voir plus bas, col. 627 ct 650. · Les protestants en concluent que Paul exclut le mérite. Mais les mérites dont parlent les catholiques sont des mérites acquis sous l'influence de la grâce. » C'est dire que, si ce passage invite ù ne pas oublier ce qu'il y a de gratuit dans le don de la vie éternelle, il n'empêche pas de reconnaître, à condition qu'il soit constant par ailleurs, le caractère méritoire de nos œuvres à son endroit.

Or il n'est pas douteux qu'il n'y ait corrélation, aux yeux de l'Apôtre, entre notre vie d'ici-bas el nos destinées futures. Il en est ainsi déjà pour le Christ, qui fut couronné de gloire à cause de son sacrifice. Phil., n, 8-9. De même en sera-t-il pour nous: • Ce que l'homme aura semé, il le moissonnera. » Et cette règle vaut pour la « vie éternelle », tout autant que pour la « corruption ». Gai., vi, 7-8; cf. Horn., vin, 13. Aussi bien ailleurs, ct cela dans un contexte nettement eschatologique, saint Paul parle-t-il expressément de < récompense », μισθὸ , I Cor., m, 8,1-1, le même mot qu'il écartait, Rom., iv, 1, à propos des œuvres qui précèdent la justification. Mais est-il besoin de noter que, si l'idée de récompense n'exclut pas du tout la bonté chez celui qui l'accorde, elle implique nécessairement un certain titre chez celui qui la reçoit?

Celte valeur objective de nos actes est, du reste, formellement rattachée par saint Paul â l'attribut divin de justice. Il faut sc souvenir, en effet, qu'un Jour doit sc manifester « le juste juger de Dieu », διζαιοκρισία του Θεοὦ, qui rendra à chacun selon scs œuvres », ἀποδώσει ἑκάστω κατὰ τὰ ἔργα αὐτου. Et ceci comporte la double alternative de «la vie éternelle à ceux qui sc livrent avec persévérance aux bonnes œuvres » ct de In colère à ceux · qui, indociles à la vérité, sont dociles à l'injustice ». Rom., n, 5-8; ci. II Cor., v, 10; xi, 15; il Tim., iv, 11. « C'est, note le P. Lagrange, op *cit.,* p. 15, le principe fondamental de la sanction morale, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien. » Et c'est aussi, par le fait même, la consécration du mérite qui en fait la base. Cf. I Cor., iv, 5, où il est dit à propos du dernier jour : Τότε ὁ ἔπαινο ... ἑκάστω ἀπὰ του Θεοὐ.

Λ propos de ce «juste jugement de Dieu », l'Apôtre énonce encore la même loi dans 11 Thess., i, 5-7: «...Dieu veut vous rendre dignes de ce royaume pour lequel vous sou lirez, εἰ τὰ κατα ιωΟήνα*. υμὰ τη βασιλεία . Car il est juste aux yeux de Dieu de renvoyer l'affliction, ἀνταποδουναι, a ceux qui vous affligent ct de vous accorder à vous, les affligés, le repos avec nous. » « Dieu, expose fort bien F. Prat, *La théologie de saint Paul,* Paris, 10· édition, 1925, p. 136. nous ménage l'épreuve pour nous rendre dignes de la couronne; en l'accordant, il fait acte de justice; il exerce un jugement aussi Juste qu'en la refusant aux impies; des deux côtés, il y a rétribution. On ne saurait dire plus clairement (pie le royaume de Dieu se conquiert, sc gagne, se mérite. Certes, on travestirait la pensée de Paul en supposant que le mérite, tout réel, tout personnel qu'il est, puisse être le fait de nos seuls efforts. C'est Dieu qui, après nous avoir mis en main le pouvoir de mériter, nous excite ct nous aide à en faire usage... 11 n'en est pas moins vrai que le mérite est nôtre ct nous crée un droit véritable auprès de Dieu. »

C'est pourquoi le céleste « héritage » reçoit ailleurs, Col., m, 21, le nom même de ▮ rétribution »: Εἰδότε ὁτι ἀπὰ του κυρίου ἀπολήψεσθε την ἀνταπόδοσιν τή κληρονομιὰ . « Visiblement, conclut avec raison H. Schultz, *toc. cil.,* p. 13, Paul n'a ressenti aucune difficulté dans ces conceptions (pii pour les réformateurs, dans leur systématisation de la pensée paulinlenne. sont devenues difficilement assimilables. ·

On peut mime entrevoir qu'il y a une certaine proportion entre nos œuvres et les degrés de la récompense. Car la gloire qui attend Ica hommes à la résurrection est inégale, I Cor., xv, 41-12, ct cette inégalité ne saurait avoir d'autre cause que le travail ou la générosité de chacun. *Ibid.,* m, 8; II Cor., ix, 6; Eph., vî, 8. Il reste, au demeurant, qu'on ne saurait établir de commune mesure entre nos humbles efforts el la gloire qui en est le lerme, soft à cause de la transcendance propre à celle-ci, I Cor., n, 9, soit parce que nos épreuves momentanées d'ici-bas ne sont rien en comparaison d'une béatitude sans fin. Rom., vm. 18; II Cor., iv, 17-18. El par là s'accuse encore ce qu'il y a de grâce jusque dans la récompense que nous sommes admis à mériter.

De ces principes découle une pédagogie spirituelle, dont saint Paul esquisse çù cl là les grandes lignes. Parce que le salut est entre nos mains, nous devons • abonder en toute œuvre bonne », II Cor., xx, 8, cf. Gai., vî, 9, avec la ferme assurance que « notre effort n'est pas vain dans le Seigneur ». I Cor., xv, 58. Mais aussi, parce qu'il est entièrement subordonné à la grâce, ce n'est pas en nous-mêmes, mais en Dieu qu'il convient de nous glorifier. I Cor., r, 31; II Cor., x, 17-18; cf. Rom., xi, 17-24. Et parce que nous sommes des êtres fragiles, il y a toujours lieu pour nous de travailler « avec crainte ct tremblement ». Phil., n, 12. C'est entre ces deux pôles également certains de sa foi que l'âme chrétienne doit sc tenir, sans que la confiance en Dieu doive lui faire méconnaître sa propre responsabilité el, réciproquement, sans que celle-ci puisse lui faire perdre de vue celle-là.

3. *Exemple personnel de PApôtre.* — Ces divers aspects théoriques du mérite des œuvres sc reflètent dans l'âme de saint Paul. L'Apôtre s'est assez souvent et assez vivement dépeint au cours de ses épilres pour offrir, si l'on peut ainsi dire, le type du chrétien dans la variété de scs sentiments à l'égard de Dieu.

Nul n'a reconnu avec plus de force et d'émotion reconnaissante la part de Dieu à l'origine de sa vocation. Gal., i, 15, ct de sa persévérance. II Cor., xri. 9. Mais, s'il doit tout à la grâce, il sait également qu'elle n'est pas demeurée stérile en lui et qu'il a « travaillé plus abondamment que personne ». I Cor., xv, 10. C'est pourquoi il ne craint pas, lui aussi, de « sc glorifier un petit peu » ct d'énumérer avec une noble fierté les labeurs, les traverses, les Joies et les fruits de son apostolat. II Cor., xi, 16-xn, 10; cf.vî, 1-10. Longue apologie dont H s'excuse sans pour cela y renoncer, cl dont l'accent spirituel rappelle celui du psalmislc <|ui celebre scs œuvres pour plaider son innocence. Voir plus haut, col. 588. Ici encore le sentiment de la grâce el l'humilité qu'elle inspire n'empêche pas le légitime témoignage que la bonne conscience se rend à elle-même.

De ses œuvres l'Apôtre recueille tout d'abord avec la satisfaction de remplir dignement son ministère et d'en constater les résultats, I Cor., ix, 18; Rom., xv, 16-19; II Cor., vu, 1; xn, 12. le bonheur de se sentir uni au Christ d'un incomparable cl indissoluble amour. Rom., vin, 35-39, d'être à lui à la vie et à la mort. *Ibid.,* xiv, 8; cf. I Thess., v, 10. Mais, comme l'athlète dans le stade, I Cor., ix, 24-27, il est aussi soutenu par l'espoir de la « couronne incorruptible » qu'il attend pour prix de scs efforts el il écarte, *ibid.,* xv, 32, la pensée que ceux-ci aient pu être inutiles en vue de l'éternité. ▮ Personne, en effet, n'est couronné sans avoir régulièrement combattu », II Tim., n, 5; mais, < si nous sommes morts (avec le Christ), nous vivrons avec lui el, si nous participons à scs souffrances, nous aurons aussi part a son règne ». *Ibid.,* 11-12

C'est pourquoi, en voyant approcher l'heure de sa

mort, suint Paul aime s'entretenir dans cette espérance, II Tim.,iv, 7-8: « J'ai combattu le bon combat, j'ai termine ma course, j'ai conservé la foi. Il me reste à recevoir la couronne de justice que me décernera en cc jour-là le Seigneur, le juste juge, ct non seulement ;» moi. mais à tous ceux qui ont aimé son avènement. » L'expression · couronne de justice -, ὁ τή δικαιοσύνη στέφανο , est sans doute une tournure hébraïque pour dire que cette couronne est justement méritée. En tout cas, elle est associée à l'idée du · juste juge el attendue comme une rétribution de sa part, βν αποδώσει μοι... ὁ δίκαιο κριτή .

Quand bien même l'Apôtre ne le dirait pas expressément, chaque crm ont lidèlc aux obligations de sa foi aurait le droit de professer une semblable assurance. De même que l'enseignement de saint Paul montre comment la notion du mérite humain entre sans la fausser dans l'économie dogmatique du christianisme, son exemple en autorise cl règle l'usage dans la vie pratique du chrétien.

2· *Saint Jacques.* — Longtemps il fut â la mode, chez les théologiens protestants, de mettre en opposition saint Paul cl saint Jacques sur la place qui revient aux œuvres dans le système du salut, ('elle antithèse classique est d'ailleurs de plus en plus abandonnée par les défenseurs de l'orthodoxie scion la Réforme, qui ne craignent plus aujourd'hui de reconnaître l'accord substantiel des deux Apôtres. Voir Justification, t. vin, col. 2204-2206. Aussi bien csl-il évident que la diflércncc indéniable de leur langage ne tient pas â une divergence de fond, mais à la diversité de leurs points de vue respectifs.

1. *Hôte de* oeuvres.* — Tandis que saint Paul csl un spéculatif quisc penche volontiers sur le mystère des voles divines en matière de justification, un polémiste aussi qui veut rabattre les prétentions des juifs aussi bien que des Gentils, saint Jacques est un simple pasteur d'âmes, qui s'adresse en moraliste A des chrétiens pour leur apprendre ou rappeler leurs devoirs. Voir Jacques *(Saint),* t. vin, col. 260-270.

Cc point de vue moral s'accuse dès les premières lignes de l'épltrc ct ncsc dément pas un instant dans la suite. Il est d'ailleurs impossible de saisir le moindre essai d'ordre logique dans la succession de ses thèmes; mais on ne peut pas sc méprendre sur leur caractère exclusivement pratique. L'auteur expose tout d'abord la vertu bienfaisante de l'épreuve, I, 2-18, puis la nécessité de conformer sa vie à la parole entendue, 19-27. D'où il passe à la « loi royale * de la fraternité sans · acception de personnes », n, 1-13, â l'obligation de réfréner sa langue, in, 2-12, de pratiquer la concorde et la charité, m, 13-iv, 7, aux devoirs spéciaux des riches v, 1-11,

Dans la trame un peu lâche de celte parénèse, exactement entre le développement sur la fraternité chrétienne et celui qui roule sur le gouvernement de In langue, vient s'insérer le passage célèbre, n, 14-20, sur la foi cl les œuvres. La nécessité des œuvres ressortait déjà du chapitre premier, où l'auteur exhorte ses lecteurs a ne pas écouter seulement la parole de Dieu mais à la mettre en pratique, i, 22, et ramène la vraie religion à la pureté de la conscience et à la misericorde envers les affligés. i, 27. Il y revient Ici avec une plus grande insistance pour en marquer le rôle par rapport ù la justification. «Que servirait-il, mes frères, si quelqu'un prétend avoir la fol sans asoir les ouvres? La foi le pourra-t-elle sauver? » Telle est la thèse fondamentale de l'Apôtrc, n, 14, qu'il établit d'abord sur la raison, n, 15-19 : la fol sans 1rs œuvres est une « fol morte », au lieu que la présence des œuvres traduit celle de la fol; puis sur l'Écriture, n, 20-26 : Abraham ne fut justifié que pour avoir consenti au sacrifice d'Isaac ct la courtisane Itahab le fut aussi pour sa charité envers les messagers d'Israël.

La justification dont parle Ici saint Jacques n'est pas la même dont traite saint Paul. Celui-ci se prccoccupe de la genèse de la foi; celui-la de son utilisation cl des conditions nécessaires pour obtenir, à la lin de la vie, miséricorde devant Dieu. La différence manifeste de leur objectif interdit d'admettre entre les deux apôtres la moindre contradiction. Voir Jacques, t. vm, col. 279-281, et Justification, col. 2075-2076. Tout ce (μι'on peut raisonnablement conclure, c'est quesaint Jacques, conformément a son but pratique, insiste sur l'obligation de traduire sa foi en actes ct, parmi les di fièrents aspects du christianisme, s'attache de préférence à son aspect moral.

2. *Valeur des alivres.* — Déjà cette recommandation des œuvres morales en indique, en gros, la valeur. Elles donnent le moyen de · se sauver », n, 14 : par elles on devient ▮ ami de Dieu », ir, 23 ; comme Abraham et Rahab, on est · justifié ». n, 21, 23-25, Ailleurs on voit que celui qui travaille à la conversion d'un pécheur couvrira par cet acte de miséricorde · la multitude de ses péchés ». v, 20.

Ces divers biens représentent dès maintenant une réalité : celui qui s'adonne aux œuvres trouve déjà son bonheur dans son action meme. i, 25. Mais, par delà cette vie passagère, l'Apôtre porte aussi ct surtout son regard sur l'avènement du Seigneur qui approche, v, 7-8. C'est évidemment en vue de cc jugement divin que les œuvres ont, à scs yeux, tellement d'importance. · Elles nous y vaudront la couronne de vie promise par Dieu à ceux qui l'aiment. » I, 12; cf. n, 5.

Saint Jacques dit «couronne de vie», τδν στέφανον τή ζωή , exactement comme saint Paul disait « couronne de justice ». Voir plus haut, col. 607. Plus nettement (pic celui-ci, il précise que celte « couronne » est subordonnée à la promesse divine. Mais, pour l'un cl l'autre, comment serait-elle une récompense s'il n'y avait pas de notre pari quelque chose pour la mériter?

3. *Conditions des œuvres.* — Non seulement saint Jacques recommande les œuvres, mais il indique çà cl là en quelques mots les conditions qu'elles supposent. Ces traits fugitifs achèvent de fixer sa position par rapport au mérite humain.

Évidemment la part principale ct déterminante revient ici à notre bonne volonté. Il n'est pas besoin d'insister sur cc pragmatisme moral de saint Jacques, puisqu'il constitue l'âme de tout son enseignement. A la suite du Maître, Matth., vu, 21, cc qu'il sc préoccupe surtout d'obtenir, cc sont des réalisations, γίνεσϋε ποιηταΐ λόγου, i, 22. Mais cet cfîort spirituel ne va pas sans le secours de Dieu. Dès le début, il invite scs lecteurs qui ont besoin de la sagesse à se tourner vers Dieu par la prière, i, 5. Car la vraie sagesse, comme il l'indique plus loin, m, 17, « vient d'en haut». D'une manière générale, c'est du Père des lumières que descend tout don parfait. î, 17. El c'est ainsi (pic l'action dont saint Jacques sc fait énergiquement le prédicateur est, en définitive, à base de grâce. Sans compter qu'il ne nous laisse pas le droit d'oublier l'abondance el la persistance de nos manquements. m, 2.

De ccs deux facteurs présents à son esprit il n'en csl pas moins certain que l'Apôtre souligne plutôt le premier. · Approchez-vous de Dieu, s'écric-l-Il à la manière des anciens prophètes, ct il s'approchera de vous. Purifiez vos mains, pécheurs... Humiliez-vous ct il vous élèvera ». iv, 8-10. Ce qui ne veut pas dire qu'il attribue à l'homme l'initiative de son salut, mais uniquement qu'il insiste sur Pc(Tort personnel qu'il s'agit d'obtenir. Ailleurs il apparaît suffisamment

que tout ce qu'il y a de bon chez nous est un don de Dieu. Par où ic moralisme de saint Jacques sc trouve rejoindre le mysticisme de saint Paul.

3e *Autres témoins de l'Église apostolique.* Chez les derniers écrivains du Nouveau Testament, le mérite des œuvres tient une place encore plus épisodique. Mais on relève aisément les mûmes tendances fondamentales à travers cc que leurs écrits peuvent çà ct U fournir d'indications.

1. *Êptlre aux Hébreux,* — Sl elle sc distingue des autres lettres de saint Paul par les procédés littéraires, l'Éplirc aux Hébreux n'en diffère aucunement par la doctrine.

Λ l'impuissance ct a la caducité du judaïsme le but principal de fauteur est d'opposer le salut qui vient du Christ. Pour s'en approprier le bienfait, il demande la foi, dont les derniers chapitres affirment l'importance et décrivent le rôle. Mais cette foi doit être féconde : sans traiter expressément de la justification, l'écrivain complète son exposé dogmatique par des exhort allons morales, où la part de l'action humaine trouve tout naturellement sa place. · Exdtons-nous les uns les autres, dit-il, x, 24, ù une émulation de charité ct de bonnes œuvres. » Cf. xn, 28; xin, 15.

Ces bonnes œuvres sont efficaces pour le salut. A la différence des sacrifices périmés de l'ancienne Loi, ‹ ce sont de telles victimes qui sont agréables à Dieu ». xiii, 16. C'est pourquoi elles nous obtiennent scs bénédictions. Λ ccs chrétiens qui avaient déjà connu l'épreuve ou compati à la persécution de leurs frères l'auteur dit par manière d'encouragement : « Ne perdez pas votre confiance, qui vous assure une grande rémunération », ἐχει μεγάλην μισθαποδοσίαν. x, 35; cf. xi, 26. On remarquera cc terme intraduisible μισΟαπποδοσια, qui suggère avec tant d'énergie l'idée de salaire compensateur. En regard, il avait parlé un peu plus haut, x, 29, du châtiment mérité par ceux qui auront méprisé le Fils de Dieu, χειρονο ἀ ιωΟήσεται τιμωρία ὁ τδν υἱδν τού Θεού καταπατήσα . De part ct d'autre, c'est la même loi de rétribution qui s'accuse. Et il est à peine besoin de noter que l'cxcrcicc en est tout entier conçu en fonction des fins dernières. Cf. xi, 35.

Non qu'il faille oublier la part primordiale de Dieu â la source de nos actes. L'Épttre se clôt par cette bénédiction d'accent tout paulinien, xm, 20-21 : « Que le Dieu de paix... vous dispose à toute œuvre bonne pour accomplir sa volonté cl fasse en vous ce qui lui plaît par Jésus-Christ , ποιων ἐν ἡμἰν τδ εὐάρεστον ἐνὠπιον αὐτού. Mais, cette prémisse étant supposée, nos œuvres ont une valeur telle que la justice divine elle-même est intéressée à la reconnaître. Les chrétiens sont autorisés à compter sur la récompense. • Car, ajoute l'auteur inspiré, vi, 10, Dieu n'est pas Injuste au point d'oublier votre œuvre ct l'amour que vous avez montré pour son nom, en ayant servi et servant encore les saints. »

2. *Éptlres de saint Pierre.* — Au cours de ses deux épltrcs, saint Pierre a plus d'une fois l'occasion de revenir sur les œuvres.

L'Apôtre en fonde tout d'abord la nécessité sur la sainteté du Dieu que les chrétiens ont reçu la grâce de servir, cl il leur applique au sens réel, I Petr., i, 15-16, la prescription de Jahvé qui présidait aux rites de l'ancienne Loi : · Soyez saints, parce que moi je suis saint. » Lev., xi. 41; xix, 2; xx, 7. Cette raison morale sc complète d'une raison mystique, quand on songe au lien qui existe entre le Christ ct les fidèles. Élevés par lui à une sorte de dignité sacerdotale, ils doivent, en conséquence, avoir à cœur d* · offrir des victimes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus-Christ ». I Petr., n, 5. A quoi s'ajoute un motif apologétique : la bonne conduite des croyants doit être assez patente ct assez incontestable pour fermer la bouche à leurs détracteurs. *Ibid.,* n, 11-12; in, 16.

Est-il besoin de dire que ces œuvres ne sont pas perdues? » Si elles existent chez vous, enseigne l'Apôtre, H Petr., i, 8, elles ne vous laisseront pas inactifs ni stériles pour la connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Cc que le contexte invite à entendre de sa suprême manifestation cschatologiquc. Elles sont, en effet, la condition pour entrer · dans l'héritage incorruptible, sans tache el inaltérable, qui nous csl réservé dans les deux ». I Petr., î, 4. Aux presbylrcs qui auront dignement rempli leur ministère l'Apôtre promet, *ibid.,* v, 4, «la couronne indéfectible de gloire », τδν ἀμαράντινον τη δό η στέφανον. C'est évidemment la même récompense qui s'applique au commun des fidèles. Ainsi que dans saint Jacques, v, 20, l'aumône a la vertu spéciale, I Petr., iv, 8, de « couvrir une multitude de péchés ».

Celte économie n'est d'ailleurs pas arbitraire : elle est liée à la fol en la justice de Dieu qui, suivant la formule classique, « juge suivant l'œuvre de chacun », τδν...κρ(νοντα κατά τδ ἑκαστου ἐργον, ι, 17 ; cf. ιν, 5. où l'on volt que les pécheurs auront à · rendre leurs comptes », ct il Petr., î, 12, où ils reçoivent · le salaire de leur iniquité », κομιούμενοι μισθόν αδικία . Sans nul doute la récompense qui attend les justes, *ibid.,* m, 13-14, doit être comprise dans le même sens, sinon avec la même rigueur.

Aussi l'Apôtre de condure, II Petr., 1, 10-11 : « Hâtez-vous d'affermir votre vocation ct votre élection. » En ajoutant ici : *per bona opéra,* la Vulgate ne fait que résumer le contexte qui précède immédiatement, *ibid.,* 5, où il est question de Joindre à la fol la vertu. « C'est ainsi, en effet, que vous sera largement départie l'entrée dans le royaume éternel de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. »

3. *Écrits johanniques.* — Obligé de reconnaître que « le postulat d'après lequel les œuvres de l'homme ont leur récompense est tout à fait général » dans le Nouveau Testament, H. Schultz, *Der silUiche Begrifl des Verdienstes,* p. 13-14, croit du moins pouvoir en excepter le « cercle johannique ». Non qu'il n'ait été, lui aussi, « tout au moins effleuré » par celte conception ; mais elle était, au fond, incompatible avec ses principes. Ici, en effet, « la foi donne déjà la vie éternelle comme possession ct comme espérance ». Dès lors, « ce que les chrétiens obtiennent n'est pas un salaire..., mais la confiance filiale en l'amour du père, qui n'est pas séparable de leur qualité de fils ».

Tel est bien le trait dominant de la doctrine johannique; mais on se gardera pour autant de transformer en opposition cc qui n'est qu'une nuance dans la présentation de la commune fol.

a) Apocalypse. —11 faut, en tout cas, mettre dans un rang à part l'Apocalypse, où l'idée de rétribution s'affirme plus que partout ailleurs.

Écrivant pour des chrétiens persécutés, le voyant est amené à leur remettre sous les yeux les compensations que leur réserve la justice divine. Dieu csl pour lui essentiellement celui qui · scrute les reins cl les cœurs », qui « rend à chacun selon ses œuvres », n, 23. S'il va venir bientôt, c'est en justicier, ο μισθό μου μετ' εμού. xxn. 12. Et ce principe ne vaut pas seulement pour la « bête » cruelle qui s'est enivrée du sang des saints ct devra payer au double tout le mal qu'elle a fait, xvm, 5-6 : il s'applique également aux justes, qui attendent de Dieu le · salaire » de leur fidélité, ἡλθε/ ... ὐ καιρό ... δούναι τδν μισθόν τοἳ δούλοι σου. χι, 18.

Cette espérance ne sera point déçue. A l'ange de l'Église de Smyrne, comme prix de sa persévérance, Dieu assure « la couronne de vie », n, 10, ct les autres Églises reçoivent de semblables promesses, u, 17;

m. 5, *11, 21; ci.* xxi, *17.* Des maintenant, ces morts sont · heureux », parce qu* · ils se reposent dc leurs fatigues », et la raison en est que < leurs œuvres les suivent ». xiv, 13. Aussi l'auteur dit-il des saints dc Sardes qu'ils sont « dignes », ἀξιοι, dc la gloire éternelle, ni, 4, comme plus loin, x\i, 6, des persécuteurs qu'ils sont « dignes » de boire du sang puisqu'ils en ont versé. Manifestement le mérite dc l'homme est ici tellement bien affirmé qu'il y manque seulement le mot.

/\) *Épttrrs de saint Jean,* — Conformément au ton du quatrième Evangile, c'est, au contraire, le mysticisme qui déborde des épitrès johanniques.

Ix but dc la vie chrétienne est ici d'entrer en union, κοινωνία, avec le Père ct son Fils Jésus-Christ. I Joa., I, 3. < Hester avec le Père ct le Fils », c'est le suprême bonheur que Dieu a promis aux siens, el « cette promesse qu'il nous a faite, c'est la vie éternelle ». *Ibid.,* il, 24-25. Or la foi anticipe déjà cette récompense. • Celui qui a le Fils n la vie; celui qui n'a pas le Fils île Dieu n'a pas la vie. Je vous ai écrit cela pour que vous croviez au nom du Fils dc Dieu. » *Ibid,* v., 12-13; cf. 20-21.'

Mais, ..u lieu dc s'opposer au souci dc la morale, cc mysticisme l'cntralnc comme conséquence. Parce que Dieu est lumière, nous devons, nous aussi, fuir les Œuvres de ténèbres. I Joa., i, 5-7; cf., n, 11. Dieu sc révèle dans le Christ : celui qui prétend le connaître doit observer les commandements de celui-ci, marcher comme il a marché lui-même. En un mol, le moyen dc montrer qu'on a la véritable charité dc Dieu, c'est dc suivre sa parole. *Ibid.,* n, 4-6. Or à l'amour dc Dieu l'amour du prochain est étroitement connexe. Par conséquent, « celui qui n'est pas juste n'est pas dc Dieu, ct pas davantage celui qui n'aime pas son frère ». *Ibid.,* in, 10; cf., iv, 7-8, 21 ; II Joa., 6.

Fruits cl preuves dc la vie divine en nous, ces œuvres morales dont la charité est le principe nous assurent la possession dc Dieu. Tandis que « le monde passe..., celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement ». *Ibid.,* n, 17. Et il ne faut pas sc méprendre sur la réalité qu'expriment ces paroles abstraites : il s'agit pour nous dc pouvoir nous présenter avec conllancc · au jour du jugement », «v, 17. Or, en vue dc celte lin, notre fidélité pratique à l'amour de Dieu est l'unique moyen. « Restez en lui, mes petits enfants, afin que, lorsqu'il apparaîtra, nous ayons confiance cl ne soyons pas confondus par lui au jour dc la parou.de· » *Ibid.,* n, 28.

Do ccttc « confiance » saint Jean ne dégage pas ici la conclusion, qui, du reste, s'entend assez d'cllc-même. H le fait en propres termes dans sa seconde cpitre : · Prenez garde à vous-mêmes, aOn dc ne point perdre le fruit de votre travail ct dc recevoir une pleine récompense », (va ... μισθόν πλήρη ἀπολάβητε, H Joa., 8. D'où l'on peut induire que l'amitié dc Dieu dont jouit dès ici-bas l'Ame régénérée est déjà une · récompense », mats encore incomplete, ct qui doit recevoir sa · plénitude » dans le bonheur dc l'éternité. Ainsi les réalités présentes sont raccordées aux espérances futures, de telle sorte que la mystique dc saint Jean, loin d'cxclurc l'idée dc la rétribution éternelle, l'appelle comme terme cl, avec elle, cette valeur dc nos œuvres qui en est le présupposé.

Il y a donc, au total, identité foncière entre les Apôtres, comme il y a continuité dc leur doctrine à renseignement dc Jésus cl, d'une manière plus généIralc, entre la nouvelle cl l'ancienne Loi, sur les rapports essentiels dc Dieu avec l'homme ct dc l'homme avec Dieu. Les contrastes allégués à plaisir par la dogmatique protestante sc laissent résoudre en une parfaite harmonie. Sl la part de la grâce est, à n'en pas douter, mise eu plus grand relief depuis l'Évangile, il s'en faut qu'elle fût inconnue dans l'Ancicn Testiment cl toutes les substructions morales dc celui-ci sc retrouvent dans celui-là.

Des protestants eux-mêmes finissent aujourd'hui par sc rendre à ccttc évidence. < Lorsque le christianisme entra dans le monde ct y trouva sa première expression, écrit II. Schultz, *loc. cit.,* p. 9-10, dans les cercles dirigeants du judaïsme aussi bien que chez les porte-parole de la civilisation hellénique, on acceptait comme allant de soi l'idée d'une Providence divine qui décide suivant les règles du droit et, par conséquent, du côté de l'homme, celle d'un < bon ou mauvais mérite »... Avec la foi en Dieu comme représentant de i'ordre moral dans le monde, la conclusion paraissait aussi naturellement donnée qu'il récompense ou punit d'après les règles du droit humain. Et ccttc foi cache en elle le droit inaliénable dc la conviction qui nous fait admettre la souveraineté dc l'ordre moral dans l'univers. Ainsi ce postulat appartient au patrimoine religieux que la communauté chrétienne a emprunté à la culture religieuse et morale qui régnait jusque-là. Elle n'a pas eu le moindre motif dc le transformer de fond en comble... Ce que nous lisons sous ce rapport dans le Nouveau Testament, à titre dc simple postulat qui n'a pas besoin d'autres preuves, sur la récompense et le châtiment des œuvres n'est pas autre chose, en substance, que l'expression dc la piété commune en Israël. »

Mais, si telle est l'inspiration fondamentale dc la révélation judéo-chrétienne, comment échapper aux conséquences qui s'ensuivent sur la valeur objective et le caractère méritoire des actes dc l'homme? Il est vrai, comme l'observe le même IL Schultz, *loc. cit.,* p. 16, < que le Nouveau Testament parle bien de récompense, mais non pas de mérite ». L'Ancien Testament n'en parle pas davantage ct personne ne disconvient pourtant que cette idée ne ressorte dc son enseignement sur les œuvres. Dc même en est-il pour le Nouveau. Vainement y chercherait-on un exposé abstrait d'anthropologie théorique; mais, sous la forme concrète qui est dans le style de l'Écrilure, des principes y sont inclus que la réflexion ne peut pas ne pas en dégager.

El rien ne servirait d'arguer que le christianisme dc Jésus et des Apôtres exalte la part de la grâce dc Dieu à l'origine de nos actes bons, qu'à l'encontre dc la suffisance pharisaïque il prône le repentir ct l'humilité, qu'il oppose aux calculs Intéressés d'une religion mercenaire les libres élans ct la douce confiance de l'amour filial, si l'on n'ajoutait qu'il Incorpore toute la moralité humaine au service de Dieu et, par là-même, consacre cette dignité intrinsèque dc nos actes que toutes les langues désignent sous le nom de mérite. Alors, mais alors seulement, on conçoit que Dieu veuille tenir compte dc nos œuvres, que nous soyons jugés d'après elles el que la gloire éternelle en SOit h* fruit.

C'est à la tradition qu'il était réservé d'exprimer en concepts précis la doctrine dogmatique impliquée dans l'enseignement moral des Écritures, en vue d'analyser la nature exacte, les conditions et le rôle du merite humain. Mais ce travail d'inventaire ne ferait que lui donner la connaissance plus explicite de la vérité simple et féconde dont la révélation biblique contenait déjà tout le dépôt.

II. LA DOCTRINE DU MÉRITE DANS LA TRADITION PATRISTIQUE

- Il appartenait à l'Église (le faire entrer dans la pensée cl la vie dc scs fidèles les données diverses de l'Écrilure sur la valeur des œuvres humaines ct la place qu'elles doivent tenir dans la préparation personnelle du salut. Celle incorporation, comme on peut s'y attendre en pareille matière, s'est faite surtout d'une manière pratique,

c'est-à-dire par la direction même que l'Église donnait à la piété de ses enfants Mais le besoin ne devait pas sc faire sentir avant longtemps de classer ct équilibrer les éléments respectifs du cas.

Aussi chercherait-on en vain à l'époque patrls-tique, même sous forme d'ébauche, une systématisa-tion que rien n'appelait. C'est seulement en groupant les déclarations occasionnelles et relevant les indices épars que l'on peut retrouver la doctrine des Pères sur le mérite. Dès lors, l'obligation s'impose d'une particulière prudence avant de prêter à ces témoins dc l'ancienne Église des synthèses qu'ils n'ont pas eux-mêmes conçues, Sous le bénéfice de cette réserve, il n'est pas difficile d'apercevoir de quelle manière ferme et constante s'affirme l'orientation catholique de leur pensée.

Quand vinrent les controverses du xvr siècle, les protestants ont souvent chicané sur le sens cl la fréquence du terme mérite chez les Pères. Au rapport de Bellarmin, *Dc justificatione,* l. V : *Dc ineritis operum,* c. i, *Opera omnia,* t. vi, p. 311. Bucer aurait même avancé qu'il leur était totalement inconnu. On verra sans peine que rien n'est moins exact et qu'il ne fut pas de mot plus familier tout au moins à la théologie latine. Au demeurant, c'est surtout la chose qui importe. Or il n'y a pas de doute possible sur leur conviction relativement à la valeur des œuvres du chrétien justifié.

La controverse pélagiennc elle-même n'a rien intro-duit d'essentiellement nouveau sur ce point. Tout au plus peut-on dire qu'elle a fourni l'occasion d'affir-mer plus nettement la part nécessaire de la grâce à la source du mérite humain. Mais, au fond, à peine marque-t-elle une étape dans la marche continue dc la tradition catholique dont il nous faut suivre la forma-tion et le développement. — I. Le christianisme pri-mitif : Iy-n· siècles. II. L'Église du in· siècle, (col. 619). III. L'Église du iv· siècle (col. 628). IV. La contro-verse pélagiennc (col. 639). V. Après saint Augustin (col. 651).

L Le christianisme piumitif : I·»-II· siècles. — Esclaves de leur dogmatisme et insensibles au mou-vement historique, les anciens polémistes protestants croyaient pouvoir opposer à la tradition catholique le témoignage des Pères, surtout des plus anciens. Il leur suffisait pour cela de réunir quelques textes disparates qui semblent supprimer ou réduire le mérite de l'homme, sans prendre garde à tous ceux qui en impliquent par ailleurs la réalité. C'est contre une argumentation de cc genre qu'est dirigée la discussion dc Bellarmin, *De justificatione,* l. V, c. vi. *Opera omnia,* t. vi, p. 355-357, à laquelle s'opposent, du côté de l'orthodoxie luthérienne, les longues réfutations dc J. Gerhard, *Con/essio catholica,* 1. 11. p. m, art. xxm, c. 8, édition de Francfort, 1679, p. 1533-1511. el *Loci theologici,* loc. XVIII, c. vin, n. 121. édition Cotta. Tubinguc, 1768, t. vin, p. 117-150.

Aujourd'hui, au contraire, les protestants recon-naissent assez volontiers que la tendance catholique s'affirme de « bonne heure » chez les Pères. F. Lich-tenberger, art. *Mérite,* dans *Encyclopédie des sciences religieuses,* t. ix, p. 89. Mais ils rachètent cet aveu en la présentant comme une déviation par rapport aux principes chrétiens. « S'ils n'est pas douteux que cet esprit pharisalquc qu'avait dû combattre saint Paul méconnaissait ct altérait l'idée fondamentale de l'Évangile, la plus ancienne littérature Issue du pagano-christianismc, celle des Pères apostoliques el des Apologistes, nous montre cependant que l'Évangile fut tout aussitôt ct comme involontairement intro-duit dans les cadres rigides dc la notion dc mérite. J. Kunze, art. *Verdienst,* dans *Protest. Ilealencyclo-pûdie,* t. xx, p. 501. Nous avons assez vu par l'ctude directe des textes la complexité dc l'Évangile pour pouvoir recueillir sans arrière-pensée cet hommage rendu à la continuité dc la tradition catholique.

Tout au plus voudrait-on maintenir une diversité dc tendances ct d'esprit entre l'Orient ct l'Occidcnt. Fortement charpentée par Tertullien, la théologie du mérite serait restée depuis une des caractéristiques du catholicisme latin, tandis qu'une tournure plus mystique et donc plus détachée des œuvres humaines aurait toujours présidé à la pensée ct à la vie reli-gieuse des Grecs. En attendant dc voir à quoi sc ramènent ces nuances et dc sc rendre compte qu'elles ne constituent pas une opposition, il faut rappeler comment s'affirment, dès les premiers siècles, les principes catholiques reconnus communs à tous.

DiiTérents à bien des points dc vue par leurs préoc-cupations doctrinales el le caractère dc leurs œuvres, les Pères des deux premiers siècles sc ressemblent en ccci qu'ils reflètent en toute paix et simplicité la foi dc l'Eglise sur une matière pratiquement liée a toute la vie chrétienne sans que rien amenât encore a en préciser le concept. A cet égard, · l'ancienne Église n'a ni éprouvé dc difficulté ni tenté dc systématisa-tion. A côté de la grâce dc Dieu, l'acquisition d'une récompense pour l'action dc l'homme apparaît comme chose naturelle ct qui va dc soi. » H. Schultz, *Der sittliche Begrifl des Verdienstes,* p. 17-18.

1· *Pires Apostoliques.* — On peut d'autant plus s'attendre à voir sc vérifier celte observation générale chez les Pères Apostoliques que les petits écrits qui nous restent d'eux ont un but tout parénétique et moral. Il n'est pas dc témoins plus qualifiés pour nous faire connaître cc que fut sur ce point le christianisme primitif.

1. *Témoins anonymes.* — Un groupe distinct est fait dc deux écrits anonymes qui remontent à la fin du Ier siècle ou au début du second. — Premier en date de tous les catéchismes, la *Didacht* débute par le thème classique des deux voies, où sont classées les œuvres qui conduisent à la vie ct celles qui mènent à la mort. *Didaeh*\ i-vi. Résultat qui suppose, sans que l'idée soit formellement exprimée nulle part, que ces œuvres constituent la base du jugement divin que l'auteur évoque en terminant devant ses lecteurs. *Jbid.,* xvi. — Cc même développement reparaît dans l'Épftre dite de Barnabé, xvin-xx. pour aboutir à cette conclusion d'un incontestable moralisme ; « 11 est donc bien pour l'homme qui connaît les commandements du Seigneur d'y marcher selon qu'ils sont écrits. Car celui qui les accomplit sera glorifié dans le royaume dc Dieu: celui, au con-traire. qui choisit les autres périra en même temps que ses œuvres. Voilà pourquoi 11 y a une rvsurcction, voilà pourquoi une rétribution ». διά τούτο ἀνταιτόδομα, XXI. 1. Plus haut, l'auteur avait dit expressément qu'au jour du jugement chacun recevra selon scs œuvres. « S'il est bon. sa justice le précédera; s'il est mauvais, le salaire de son iniquité est devant lui. » iv, 12. La corrélation des deux actes oblige, de toute évidence, à concevoir également comme un salaire » la récompense des actes bons.

2. *Saint Clément.* I D'inspiration toute pratique sont aussi les écrits qui portent le nom de saint Clément, mais avec des vues plus complètes sur la psychologie de l'âme chrétienne devant Dieu.

a) *Lettre aux Corinthiens.* Seule est aujourd'hui retenue comme authentique la lettre célèbre à l'Eglise de Corinthe. Elle tend tout entière à détourner les chrétiens des « œuvres vaines », ix. 1, cl à leur recommander les autres. Il n'est pas inutile d'observer qu'aux yeux de l'auteur les bénédictions qu'Abraham et les patriarches reçurent de Dieu ont, à bien des égards, le caractère d'une récompense. « A cause de su

foi ct de son hospitalité, un fils lui fut donné dans sa vieillesse. » C'est aussi · Λ cause de son hospitalité et de sa piété » que Loth a pu échapper ù la destruction de Sodomc. x, 7, ct xi, 1. On voit dans quel sens devait s'orienter la piété des chrétiens ù qui ces saints personnages sont donnes comme modèles. Aussi sont-ils invités à travailler de toutes leurs forces à « l'œuvre de justice », xxxm, 8, ct cela non plus seulement en vue de faveurs terrestres, niais aussi des biens éternels. Car l'auteur fait entrevoir tout aussitôt, avec Isaïe, xi., 10; Lxn, 11, et Apoc., xxn, 12, l'approche du jugement où Dieu va rendre à chacun » selon son œuvre ». *Ibid.,* xxxiv, 3. Cf. ΧΧνιιι, 1, et ux, 3, où Dieu est appelé « l'examinateur des œuvres humaines ». — Néanmoins, bien que nous ayons à « nous justifier en œuvres et non en paroles », notre louange · doit être en Dieu ct non pas provenir de nous-mêmes ». xxx, 3 et 6. Car < nous nc sommes pas justifiés par nous-mêmes, ni par notre sagesse, notre intelligence, notre piété ou nos œuvres, mais par la foi, grâce à laquelle le Dieu tout-puissant nous a tous justifiés depuis l'origine ». xxxn, 4. A quoi s'ajoute le sentiment de nos misères, qui nous oblige toujours ù paraître devant Dieu en suppliants. « Dieu... Juste en tes jugements, lit-on dans la formule liturgique conservée à la fin de la lettre, i.x, 1-2,... pardonne-nous nos iniquités cl injustices... N'impute pas tout le péché de les serviteurs ct servantes, mais purific-nous dans la vérité... »

Ces données diverses s'unissent sans sc contredire. Devant le chrétien, · une porte de justice est ouverte qui mène à la vie ». Il s'agit d'« y entrer, d'y diriger son chemin dans la sainteté cl la justice ». Mais tout cela sc fait < dans le Christ ». cl, quand il s'agit de pécheurs comme le furent les Corinthiens, ils doivent tout d'abord < sc jeter aux pieds du Seigneur et le supplier avec larmes de nous pardonner, de nous réconcilier avec lui, de nous rétablir dans notre bonne ct pure conduite d'autrefois ». XLvm, 1.

b) Secunda Clementis. — En tête de l'ancienne homélie éditée sous le titre de deuxième lettre de saint Clément aux Corinthiens, s'affiche l'affirmation dogmatique que notre salut est un bienfait que nous devons au Christ Rédempteur. Mais tout aussitôt, î, 3, l'auteur de nous exhorter Λ le payer de retour. • Quelle rétribution lui donnerons-nous ou quel fruit digne de ce qu'il nous a donné? » Ce « fruit » n'est autre que celui de nos œuvres saintes, qui nous vaudront d'être confessés par lui devant son Père, n, 2. Plus loin, il donne nettement la vie éternelle comme une récompense, vin, 1 ct G ; cf. xx, 2-1. « Ainsi donc, mes frères, conclut-il, xi, 5-7, persévérons dans l'espérance pour obtenir notre salaire, τνχ καὶ τὺν μισθ/y κομισώμεθχ. Car il est fidèle celui qui a promis de rendre à chacun selon scs œuvres. Si donc nous faisons la Justice devant Dieu, nous entrerons dans son royaume ct nous recevrons les promesses. · Mais l'accomplissement de ces · promesses » est, comme on le voit, subordonné à notre « justice ». Ici encore la part de Dieu cl de l'homme ne se séparent pas.— Comme œuvres plus profitables, l'auteur recommande spécialement le travail de la sanctification des autres ct de nous-mêmes — « car, dit-il, c'est la rémunération que nous pouvons rendre au Dieu qui nous a créés », xv, 2 — cl l'aumône. • Le jeûne, en eiTcl, est meilleur que la prière, ct l'aumône l'emporte sur l'un ct l'autre ». xvi, 4. • Faisons donc la justice, poursuit-il, x îx , 3, pour être sauvés au moment de la fin. »

3. *Saint Ignace ct saint Potycarpe.* — Pasteurs d'âmes, saint Ignace d'Antioche ct saint Polycarpc de Smyrnc devaient tout naturellement accentuer plus que personne le côté moral du christianisme.

a) *Saint Ignace.* De fait, saint Ignace nc veut pu qu'on soit seulement chrétien de nom, mais de vie *Magn.,* iv. Cf. *Horn.,* m, 2. Il s'agit de · glorifier Jésus-Christ qui nous a glorifiés », *Eph.,* u, 2, cl c'at pour en donner les moyens que ses épllrcs au mysticisme ardent s'achèvent toujours en conseils de morale. Voir Ignace d'Antioche, t. vn, col 709-710. « De deux choses l'une, écrit-il aux Éphésiens, xi, I : ou craignons la colère Λ venir, ou aimons la grâce présente, pourvu que nous soyons trouvés dans le Christ Jésus pour la vie éternelle· » — Celle vit éternelle nous est proposée comme une récompense dont l'attrait doit nous inviter au bon combat. • Lù où plus grande est la peine, [plus grand) est lt profit. » *Polyc,,* i, 3. Mais les moindres actions elle»-mêmes nc sont pas perdues : c'est ainsi qu'Ignaw prie Dieu de « rendre » aux Smyrniotcs, ix, 2, lei services qu'il en a reçus. Bien n'empêche d'ailleun, comme le saint martyr en donne l'exemple, *Trull..* xir, 3 ct *Phil.,* vm, qu'il faille toujours compter sur la miséricorde de Dieu et la prière de nos frères pour être justifiés.

Bcllarmin, *De meritis operum,* c. iv, p. 319, se contente de citer quelques lignes de *Dom.,* iv, 1, où Ignace ferait allusion à son prochain martyre comme ù un mérite aux yeux de Dieu. Mais J. Gerhard, *op. cil.,* n. 12 i, p. 1 17, a eu beau jeu de relever contre lui que tout autre est le sens de cette parole : < Laissez-moi, s'écrie l'évêque d'Antioche, devenir la pâture des bêtes, par lesquelles il m'est donné d'aller à Dieu. » Il n'y a pas lieu d'insister sur ce lapsus el moins encore d'en tirer argument, alors que tant d'autres textes expriment nettement la pensée de saint Ignace sur les œuvres et leur valeur.

b) Saint Potycarpe. — Non moins ferme est h doctrine de son ami ct correspondant saint Polycarpe. < Celui, dit-il, *Phil.,* n, 1, qui a ressuscité k Christ dos morts nous ressuscitera aussi, si nous faisons sa volonté et marchons dans scs commandements. » Et encore, v, 2 : « Si nous lui sommes agréables dans la vie présente, nous recevrons [de lui] la rie future. Car il a promis de nous ressusciter cl, si nous menons une conduite digne de lui, de nous associer ù son règne. ▮ La pensée des comptes à rendre doit donc nous inciter à « servir Dieu avec crainte ct respect », vi, 3, sans oublier, vm, 1, que « le gage de notre justice c'est le Christ ».

Une valeur toute spéciale s'attache au martyre pour le nom chrétien : Ignace, Paul et les autres n'ont pa< couru en vain ct il nc faut pas douter qu'ils nc soient maintenant auprès du Seigneur dans le lieu qui leur est dù. *Ibid.,* ix, 2.

4. *Hermas.* — De tous les Pères apostoliques, Ilcrmai est communément donné comme le meilleur représentant du christianisme populaire, celui, par conséquent, < chez qui la piété chrétienne revêt un caractère entièrement légal ». F. I ichtenbcrgcr, art. *Mérite,* p. 89. Aussi bien peut-on dire que le *Pasteur* tout entier, en raison de son but moral et réformateur, est consacré à la doctrine des œuvres, qu'il s'agisse des charges morales qu'impose au chrétien la profession de son baptême ou des pénitences laborieuses auxquelles il est tenu pour obtenir, s'il y a Heu, le pardon de scs péchés. Voir Hermas, t. vî, col. 2282-228G.

Les œuvres normales sont constituées par la fidèle observation des commandements divins, qui assure la vie éternelle, *Sim.,* x, ct l'auteur, pour montrer qu'elle est possible, insiste sur le libre arbitre que nous avons reçu de Dieu. Λ/and., xn, 3,5-5,1. Elles valent à qui les accomplit la vie éternelle comme récompense : le Pastcur volt déjà Dieu qui vient « rendre â ses élus avec beaucoup de gloire ct de joie la promesse qu'il leur a promise, s'ils observent scs lois ». Vis.,

r, 3, 4. — Parmi ces * lois % les circonstances ramènent à faire une place particulière à celle qui prescrit la confession de la foi par le martyre. *Sim.,* ix, 28,5-6. Il insiste également sur le devoir de l'aumône qui incombe aux riches, « sachant que ce qu'ils font pour le pauvre trouve sa récompense auprès de Dieu ». *Sim.,* iî, 5. Le serviteur du père de famille est déjà élevé au rang de cohéritier < pour le travail qu'il a fait »àla vigne de son maître; à plus forte raison quand lise montre liberal envers ses compagnons. *Sim.,* v, 2. Hennas profite de ce dernier apologue pour signaler aussi les œuvres surcrogatoircs comme source d'un plus grand mérite : · Observe, dit-il, les commandements du Seigneur ct tu seras agréable à Dieu ct lu seras inscrit au nombre de ceux qui gardent la loi. Mais, si tu fais quelque chose en dehors du commandement divin, tu acquerras une gloire plus abondante et tu seras plus glorifié auprès de Dieu que tu ne l'eusses été sans cela. » *Ibid.,* in, 3. Comme œuvre de ce genre, il avait signalé plus haut le renoncement à un second mariage. *Mand.,* iv, 4, 2.

Son exhortation finale, en qui se résument toutes les autres, est celle-ci : · Faites donc le bien pour recevoir une récompense du Seigneur. · *Sim.,* x, 4, 4. Conclusion toute pratique, qui rappelle à la lettre celle de l'homélie clémentine citée plus haut, col. 615, ct qui montre combien l'Église apostolique fut soucieuse d'associer au mvsticismc chrétien la culture du sens moral.

Il n'est pas inutile de faire observer qu'on ne remarque à cet égard aucune différence entre l'Orient ct l'Occident. ▮ La juxtaposition de la grâce ct de la rétribution selon le mérite, jointe à l'habitude de mesurer la récompense d'après la difficulté de l'œuvre cl son caractère non obligatoire qui caractérise dans la suite le catholicisme vulgaire, domine déjà sans aucun doute en Orient depuis le milieu du second sleek·. > IL Schultz, *loc. cil.,* p. 20. Cette constatation d'un historien protestant nous garantit d'avance que la même communauté d'inspiration entre les deux parties de l'Église nc manquera pas de se vérifier également plus tard.

2° *Pères apologistes.* — A la différence des Pères apostoliques, les apologistes, qui furent pour la plupart des philosophes, sont surtout des spéculatifs ct leurs œuvres s'adressent d'ordinaire à < ceux du dehors ». Double raison pour qu'il n'y ait pas à leur demander beaucoup d'éléments d'information sur les réalités de la vie chrétienne. Les principes de leur doctrine permettent tout au moins de reconnaître dans quel sens elle continuait à s'orienter autour d'eux.

L Saint Justin, toujours attentif à établir la valeur du christianisme en regard des écoles profanes, insiste, contre le fatalisme des stoïciens, sur la liberté de toutes les creatures. Privilège qui donne à chacune le moyen d'être l'arbitre de sa propre destinée. · Dieu, en effet. ayant voulu que tous, anges ct hommes, soient doués de liberté et d'autonomie, les a créés capables d'accomplir ce qu'il leur a donné la puissance de faire. Si donc ils choisissaient ce qui lui est agréable, il les garderait exempts de corruption et de peine. Que si, au contraire, ils faisaient le mal, il les châtierait suivant sa volonté. : *Dial.,* 88, /V *G.,* t. vî, cul. 685-688. En vertu de ce principe. Justin nc conclut pas seulement que les coupables seront justement » punis pour leur péché. *Apol.,* n, 7, col. 156; ci. *ibid.,* 14, col. 468. La récompense des bons est mise par lui en rapport non moins strict avec la (piaillé de leurs actes. · S'ils se montrent dignes du plan de Dieu par les œuvres, nous avons appris qu'ils obtiendront de vivre et régner avec lui, soustraits à la corruption ct à la souffrance. » *Apol.,* i, 10,col. 340-341.

Ainsi < les châtiments ct les punitions, mais aussi les récompenses, sont répartis à chacun au *prorata* de ses œuvres ·, ζατ* ὰ ἰαν των πρχ εωυ ἑκαστου. Le chrétien ne connaît donc qu'un - destin inévitable»; c'est que < ceux qui choisissent le bien recevront la récompense qui leur est due, τὰ i ιχ ἐπ.τἰμ.χ, ct de même ceux qui font le contraire, le châtiment mérité.. *Apol.,* i, 43, col. 392-393.

2. — On trouve chez les autres apologistes de semblables revendications du libre arbitre el pour le même motif. — · Dieu seul est bon par nature : l'homme le devient par libre choix, de telle sorte que le méchant soit justement puni, puisqu'il s'est pervertl lui-même, ct que le juste reçoive les louanges méritées par ses bonnes actions. · Talien, *Oratio.* 7, *ibid.,* col. 820. Cf. Athénagore, *Legatio,* 24, col. 918. Pour Théophile également, le premier homme avait été fait libre : « Si donc il avait observé les commandements de Dieu, il aurait reçu de lui l'immortalité comme récompense. > El la même capacité nous est aujourd'hui rendue par la divine miséricorde. *Ad Autot.,* n, 27, col. 1096. Voir J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle,* Paris, 1907, p. 195-207.

C'est ainsi que de l'altitude pratique dont témoignent les Pères apostoliques, les apologistes confirment la persistance ct dégagent philosophiquement la raison.

3· *Pères anti-gnostiques.* — A la lin du n* siècle, le danger gnostlquc allait amener saint Irénéc à reprendre ct défendre cette même position.

1. *Anthropologie de saint trente.*— Toute la théodicée et l'anthropologie de la Gnose aboutissait à « une division du genre humain en catégories distinctes et fermées, chez lesquelles le salut est moins une affaire d'initiative libre ct personnelle que la conséquence d'une condition première dont on ne saurait s'affranchir ». J. Tixcront, *Histoire des dogmes,* t. i, 7· édit., Paris, 1915, p. 199-200. Celte tendance au fatalisme explique pourquoi saint Irénéc a mis à défendre le libre arbitre el ses œuvres, contre ces chrétiens égarés, la même ardeur que les apologistes avalent déployée contre les philosophes païens.

Pour l'évêque de Lyon, il n'y a pas d'hommes naturellement bons ou naturellement mauvais : la différence des destinées est duc tout entière à l'usage différent que chacun fait de sa liberté. *Liberum eum fecit Deus ab initio... Posuit autem in homine potestatem electionis..., uti hi quidem qui obedissenl juste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis. Qui autem non obedierunt juste non invenientur cum bono et meritam pernam percipient. Contr. hier..* IV, χχχvπ, 1. *P. G.,* t. vu, col. 1099. Où l'on volt que, pour être un « don de Dieu ». la récompense céleste ne laisse pas d'être la juste rémunération de nos libres efforts. El c'est pourquoi il nous faut, pour être sauves, *cum vocatione justitiir operibus adornari.* IV. xxxvi. G, col. 1095. La couronne doit même nous paraître d'autant plus précieuse, IV, xxxvn,7,col. 1104, qu'il faut plus de luttes pour la conquérir.

2. *Thtodicte de saint Irtnte.* — Vn autre principe mène saint Irenée à la même conclusion : celui de la justice divine. Avec une insistance significative il revendique la possession de cet attribut pour le Dieu suprême, à l'encontre de Marcion, non moins que de lu bonté. Voir, par exemple. IIL xxv, 2-3, col. 968-969; IV, xxvii, 1, col. 1060-1061. — De celte justice le jugement sera la manifestation, *justo judicio Dei ad omnes irqualiter perveniente et in nullo deficiente.* V, xxiv, 2, col. 1187. Car là il sera rendu à chacun selon ses œuvres. Après avoir rappelé la description évangélique du grand jour, d'après Matth., xxv, 31-41, l'évêque de Lyon conclut : *Unus et idem Pater muni-*

jestissime ostenditur,,, préparons utrisque quit sunt apta, quemadmodum et unus judex utrosque in aptum mittens locum.

Ccs sanctions et destinations « appropriées * ne supposent-elles pas un mérite chez celui qui les reçoit? Quelques lignes plus bas, on en devine presque le mot sous la gaucherie de la traduction, *Qui ergo regnum praeparavit justis Pater, in quod assumpsit Filius ejus* dignos, *hic et caminum ignis pmparaolt in quem* dionos *mittent... angeli.* IV, xl, 2, coi. 1113. El Γοη remarquera le parallélisme qui fait que, pour lui, cette « dignité » existe aussi bien en vue de la récompense qu'en vue du châtiment. La parabole de la semence, allégoriquement interprétée des âmes humaines, lui permet ailleurs d'alllrmcr que cette récompense elle-même est proport tonnée â la dignité » de chacun. Car la vision béalifique sera mesurée καθ' ὠ ἀ ιοι ἰσονται οἰδρὼντε αυτὸν, et, d'une manière générale, *omnibus divisum esse a Patre secundum quod quis est dignus aut erit.* V, xxxvi, 1-2, coi. 1222-1223.

Il ne faut pas oublier cependant que ccs rétributions finales sont subordonnées au don gratuit de l'appel divin. La parabole des invités aux noces fournit à saint Irénée l'occasion de le rappeler expressément ct do marquer, en conséquence, la nuance qui distingue la conduite de Dieu envers les Justes ct les pécheurs. *Gratuito quidem donat in quos oportet, secundum autem meritum dignissime distribuit adversus ingratos el non sentientes benignitatem ejus justissimus retributor.* IV, xxxvi, G, coi. 1090. il est remarquable que le terme *meritum* soit ici réservé aux coupables ; mais cette particularité de son vocabulaire ne doit pas faire méconnaître que, pour l'évèquc de Lyon, le concept de mé ltc s'applique (gaiement aux saints.

Sous des formes différentes, qui tiennent aux tempéraments ou aux circonstances, tous les témoins du christianisme primitif sont d'accord pour demander des œuvres au chrétien justifié par la grâce divine et affirmer que son salut en dépend. Tout l'essentiel du mérite tient en celle double affirmation.

IL L'Église du m· siècle. — Sur cette base commune la théologie naissante du m·siècle ne tranche guère que par l'abondance des témoignages ct la précision croissante des concepts

1· *En Occident.* — A l'Églisc latine le « génie positif » de ses représentants, Tlxcront, *op. cit.,* t. i, p. 110. ainsi que la rigueur juridique de la langue dont ils disposent, assurent, à cet égard, une incontestable supériorité. Elle s'affirme chez scs deux premiers docteurs : Tertullicn cl saint Cyprien, qui, sur cc point comme sur bien d'autres, allaient créer dès le premier jour les formules de l'avenir.

1. *Tertullien.* — « Étrangers à la spéculation philosophique ct proprement religieuse, dominés par un moralisme étroit mais puissant, les Latins ont eu, depuis le commencement, la tendance à faire descendre la religion dans le domaine du droit. » A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 4· édition, Tublnguc, 1909, t. n, p. 179. D'où la grande importance qu'ont chez eux les concepts juridiques de satisfaction ct de mérite Le « Juriste Tertullien » serait de cette tendance le premier témoin, cl, pour une bonne part, l'auteur responsable.

Celte vue synthétique de l'historien berlinois est demeurée régulatrice pour les auteurs protestants. H Schultz s'y réfère en tête des pages qu'il consacre â Tertullicn, *loc. cil.,* p. 24-28, et la thèse du D' K.-H. Wirth. *Der BegrtfJ des « Meritum » bei Tertutlian,* Leipzig, 1892, reprise peu de temps après comme première partie de son étude intitulée : *Der Vcrdienstbegrtfl in der christlichen Kirche,* Leipzig, 1892, semble écrite tout entière^pour l'appuyer. Ccs deux monographies, la dernière surtout, ont l'avantage d'offrir un dépouillement très complet cl trh méthodique des textes. Elles donnent par la le moyeu de voir comment Tertullien a mis sur la tradition générale de l'Églisc l'empreinte de son génie particulier.

a) Le terme de mérite. — On doit tout d'abord à Tertullien la première attestation, sinon la création, du tonne précis qui manquait encore â la langue chrétienne sur ce point.

L'Idée qui paraît fondamentale chez lui, cl en cela il fait écho à la plus pure foi traditionnelle, est cell· des rétributions futures. En effet, le principal de la révélation confiée aux prophètes lient pour lui dans U communication de la loi divine et dans l'annonce du jugement qui aura lieu *ad utriusque meriti dispunctionem, Λρol.,* 18, *P. /..,* 1.1, col. 431-435. Dogme capital dont il est heureux de saisir l'intuition dans les mouvements spontanés de 1' « âme naturellement chrétienne ». *Ibid.,* 17, col. 433; De *testimonio anima,* 2, *ibid.,* col. 685. Voilà pourquoi il s'élève plus tard aver ironie contre l'étrange théodicée de Marcion, qui veut ravir au vrai Dieu l'attribut de justice. *Adv. Marc.,* I, xxvn, t. π, col. 303-305; cf. IV, xvn, col. 429-130. - Entre les justes eux-mèmes celle loi de justice établit une inégalité proportionnelle à la valeur de chacun *Quomodo multœ mansiones apud Patrem si non pr·» varietate meritorum? Quomodo ct stella a stella distabit in gloria nisi pro diversitate radiorum? Scorpiace,* (>, t. π, coi. 157. Cf. *De patientia,* 10, t. i, coi. 1376 : *Par jactum par habet meritum,* et *Lib. ad Scapulam,* 4, coi. 782 : *Majora certamina majora sequuntur prremia.*

Il n'y a là de nouveau que l'introduction du terme technique de « mérite ». Tertullicn le rencontre tout naturellement sous sa plume pour exprimer le titre subjectif qui motive de notre part la diversité des sanctions divines. Et ceci prouve combien profondément celte notion est liée à celle de récompense. La précision de la langue latine ne fait ici que dégager explicitement le rapport qui restait implicite dans le langage plus simple et plus direct de l'Écriture ainsi que des premiers Pères. Ce progrès de l'analyse ct du vocabulaire allait rester acquis pour toujours en Occident; il n'est pas contestable que Tertullicn en soit le plus ancien témoin et sans doute le principal ouvrier.

b) Le cadre du mérite. – Mais, loin de rester une sorte de bloc erratique, cette idée est encadrée dans un système cohérent. Tous les historiens sont d'accord pour relever l'esprit Juridique dont s'inspire la théologie de Tertullien ct qui se reflète dans son langage. « Les rapports entre Dieu cl l'homme, d'après J. Tixcront, *op. cit.,* 1.i, p. 109, sont présentés par lui comme des rapports de maître à serviteur et en entraînent les conséquences. » « Tout le christianisme, écrit de son côté K. Seebcrg, *Lehrbuch der Dogmengeschichtf,* t. r, Leipzig, 1908, p. 353, tombe chez lui sous le point de vue de la loi. » Voir les nombreux textes réunis dans cc sens par A. 1 larnack, *Dogmcngcschichte,* t. ni, p. 16-19.

C'est ainsi (pie Dieu est avant tout regardé comme le législateur ct l'Évangllc comme l'expression de sa volonté sur nous. Le bien consiste essentiellement à se conformer à son vouloir et non pas à chercher cc qui nous est utile : *Neque enim quia bonum est auscultare debemus, sed quia Deus praecepit. Ad exhibitionem obsequii prior est majestas diuinir. potestatis, prior est auctoritas imperantis quam utilitas servientis. De prvnitentia,* I, I. i, coi. 1234. Parce que maître souverain, il appartient à Dieu d'être aussi le suprême rémunérateur. *Bonum jactum Deum habet debitorem, sicutl ct malum, quia judex omnis remunerator est causa. Ibid., 2,* col. 1230.

De noire port, cc droit à la rémunération sc traduit aussitôt pour Tertullien en catégories Juridiques, presque commerciales. Si l'acte bon nous vaut un mérite qui fait de nous les créanciers de Dieu, *bonum lactum Deum habet debitorem,* Pacte mauvais, au contraire, nous rend ses débiteurs. *De orat., 'l,* t. i, col. 1162. Mais nous avons le moyen d'éteindre cette dette par les compensations de la pénitence : *Picni-lenti* compensatione redimendam proponit impuni-tatem. lie punit.,* 6, t. i, col. 1237.

Tertullien introduit ainsi logiquement l'idée de *satis/actio,* qui signifie parfois la fidélité normale aux préceptes de Dieu, *De orat.,* 18, t. i, col. 1178, cf. 23, col. 1192, mais surtout la réparation qui lui est duc en cas de péché. A cc titre, elle comporte des œuvres laborieuses, des afflictions volontaires, dont le *De pKnitenlia* trace le tableau en même temps qu'il en développe les motifs ct les fruits. Voir surtout 7, 10-11, t. i, col. 1240-1212, 1214-1217. Cf. *De resur-rectione carnis,* 8, t. n, col. 806.

c) *Le principe du mérite.* — On a retenu, d'ordi-naire, comme principale caractéristique de Tertullien cette présentation juridique du christianisme, qui n'intéresse guère, en réalité, que la forme de sa doctrine, dont la substance n'est autre que le fond permanent de l'Évangilc el de toute religion. En tout cas, outre ce développement en surface, la théologie du mérite a reçu de lui un développement en profon-deur d'une tout autre importance.

Non content, en eflet. d'affirmer la réalité du mérite, Tertullien a déjà dégagé cc qui en forme le principe. La plus simple réflexion suffisait à dire que le mérite suppose la liberté et que la liberté engendre à son tour le mérite. Tertullien, lui aussi, revendique dans ce sens l'existence du libre arbitre. *De anima,* 21-22, t. i, col. 727-728; *Ado. Marc.,* H, vi, t. n, col. 317-318. Mais de plus il y montre en quelques mots une source objective de valeur. *Non est borne et solidiv fidei sic omnia ad voluntatem Dei referre... ut non intelligamus esse aliquid in nobis ipsis. De exhort, castitatis,* 2, t. n, col. 964. Et ceci ne vaut pas seulement pour le mal. dont notre théologien déclare aussitôt, *ibid.,* col. 965, qu'il vient *ex nobis ipsis,* mais encore pour le bien : *Quadam enim sunt dioinic libertatis, quirdem nostrtr operationis. Ad uxo-rem,* i, 8, 1.1, col, 1100.

11 n'est pas inutile d'observer que protestants el catholiques, cf. Schulz, p. 24, ct Tixeront, p. 408-409, s'accordent à reconnaître que Tertullien proclame la nécessité de la grâce pour tout acte bon. Voir, par exemple, *De anima,* 21, t. n, col. 727; *De patientia,* 1, l. n, col. 1361. Mais on voit que la part de la Cause première ne lui fait pas oublier celle de la cause seconde. El c'est de quoi l'orthodoxie protestante sc montre à bon droit choquée. · L'élé-ment anti-chrétien dans celle doctrine du mérite sc montre en cc que... l'activité de l'homme apparati, à côté de la grâce de Dieu, comme un facteur absolu-ment autonome, cl de si éminente valeur que la béatitude n'est plus seulement pour l'homme un présent divin, mais un salaire auquel ses actions donnent un droit fondé. » Wirth, *op. cil.,* p. 58. C'est Justement par là que Tertullicn doit compter dans la tradition catholique comme un des plus heureux interprètes de la foi chrétienne, dont le premier peut-être il analyse en philosophe le fondement.

</) Sources du mérite ; Les oeuvres méritoires. — Tel étant le facteur essentiel du mérite, peu importe l'occasion immédiate qui lui fournil l'occasion de s'exercer.

Suivant les préjugés irréductibles de la Réforme, JL Wlrlh, *op. cit.,* p. 17-22, voudrait subordonner toute la doctrine de Tertullien en la matière à celle des œuvres surérogatoires. il s'appuie sur le *De exhort· cast.,* 1,1 n, col. 963. où l'auteur, distinguant entre cc que Dieu autorise cl cc qu'il veut, c'est-à-dire préfère, donne celle règle générale : *Nemo indulgentia* I *De i⇃ utendo promeretur, sed voluntati obsequendo. Or cc* point de départ <M assez justement contesté par Loofs, *Dogmengeschichte,* 4· édit.. Halle, 1906, p. 165, comme entaché de montanisme. En réalité, c'est b seulement un cas d'espèce. Car, ainsi que le reconnaît plus exactement H. Schultz, p. 26, Tertullicn entend que la loi de notre être moral est la soumission à Dieu comme au maître dont nous sommes les serviteurs. Dans celle fidélité normale il faul voir une occasion de mériter: *Artificium promerendi obsequium est. De patientia,* 4. l. r, col. 1366. En effet, comme il l'a dit ailleurs. *De pirnitentia, ", ibid.,* col. 1351 : *Timor hominis Dei honor est.* De ce chef seul, il y a donc lieu de s'attendre à des sanctions méritées : *Sicut de con-temptu... perna, ita et de cultu... speranda merces. Adv. Marc.,* IV, xxxvui, t. n. col. 461. Aussi bien lout cc qu'on a vu plus haut, col. 620, de la *dispunctio meriti* qui doit avoir lieu au Jour du jugement s'applique-t-il uniquement à l'usage que chacun aura fait de sa liberté â l'égard du service dû a Dieu. 11 faul donc entendre que les œuvres surérogatoires sont seule-ment la source d'un mérite plus grand. C'est pourquoi Tertullien exhorte aux renoncements volontaire» *de meliori bono.* Ils ne deviennent obligatoires que pour le pécheur, qui trouve là le moyen de compenser auprès de Dieu la dette de son péché. Et c'est ainsi que les pratiques de l'ascétisme chrétien deviennent des sacrifices. Harnack. *Dogmengeschichte.* 1.1. p. 463-167. La raison de cette valeur, en vertu du principe posé ci-dessus, est sans doute, encore que Tertullien ne l'énonce nulle part expressément, que ccs sortes d'actes, parce que plus difficiles, impliquent une plus grande part de volonté. On ne voit toujours pas cc qui pourrait donner a H. Wirth, *op. cil.,* p. 25, le droit d'attribuer « un caractère plutôt passif » au mérite qui en résulte.

Cc même principe permet de comprendre le rapport entre les deux idées de satisfaction et de mérite. Pour H. Wirth, *op. cit.,* p. 25-37, le mérite serait dû au surplus de la satisfaction. c'est-à-dire à ce qui dépasse les strictes exigences de la loi divine. Avec beaucoup plus de raison. H. Schultz, *loc. cit.,* p. 27, ramène la satisfaction à une variété du mérite, c'est-à-dire à la manifestation qu'elle suppose du prix de nos actes dans l'ordre moral.

Obsédés par une conception incurablement pessi-miste de la nature humaine, les historiens protestants vont chercher la genèse de celte doctrine du mérite dans les in fluences combinées de l'esprit juridique ct de la philosophie stoïcienne, voire du paganisme. Wirlh. *op. cit.,* p. 54-73. Cet acharnement sc conçoit sans peine du moment qu'il est entendu que « Tertullicn a donné le ton à tout le christianisme occidental ». J. Kunze, art. *Verdienst,* p. 502. Et c'est pourquoi il y a un intérêt majeur à se rendre compte, non seule-ment que ces catégories juridiques ne sont qu'un vêlement de surface superposé au fond de la morale el de la théodicée chrétiennes, mais que de ces réalités religieuses celle terminologie a pu favoriser un réel approfondissement.

2. *Saint Cyprien.* — « A cause de son montanisme. Tertullien n'a pas eu sur l'Églisc toute l'influence qu'il aurait pu exercer. Mais ce qu'il avait élaboré est passé chez Cyprien ·, et celui-ci fut jusqu'à saint Augustin < l'écrivain ecclésiastique par excellence de l'Occidenl. Or. « dans son important écrit *De opere et eleemosynis,* les idées de Tertullicn sur le mérite et la satisfaction sont strictement développées et presque sans aucun égard à la grâce de Dieu ». A. Harnack,

Dogmengeschichte, t. ht, p. 23. Cf. t. n, p. 179-180.

Ici encore cette appréciation fait loi pour 1L Schultz, *toc. cil.,* p. 32-33, ct inspire la nouvelle monographie de K. H. Wirth, *Der Verdienst-Begrij] bd Cyprian,* Leipzig. 1901. C'est dire qu'il nous suffira de quelques indications sur une doctrine dont ces jugements infinies attestent suffisamment l'inspiration catholique.

a) *Héalité du méri f,* — Pour l'évêque de Carthage comme pour Tertullien. le jugement divin, qui est l'œuvre éminemment de sa justice, doit consister dans le discernement des mérites : *Singulorum merita recognoscere. Epist.,* i.vui. lû, édition Hartcl, p. 6G . Aussi, pour les justes, l'éternité promise a-t-elle le caractère d'une récompense : *Meritis atque operibus nostris prirmia promissa contribuens. De opere et elttm.,* 26, édit, llartel.p. 39LCf.*Dedominica oratione,* 32, p. 290 : *Premium pro operibus.* Récompense qui n'est pas uniforme, mais comporte des degrés en proportion de nos œuvres : il y a place pour des *ampliora pramia, De mortalitate,* 26, p. 311, ct donc aussi pour des *meritorum titulos ampliores. Epist.,* î.xxvî, 1, p. 828. Autres textes dans Wirth, p. 85-89.

Voilà pourquoi la grande affaire de la vie est de s'acquérir des · mérites » en vue du dernier jour. Chef d'une grande Église, ct à une époque où le relâchement se faisait déjà sentir, moraliste ct homme d'action pur tempérament, Cyprien insiste sur ccs exigences pratiques de la vie chrétienne. S'il est vrai que toute son œuvre est ‹ un grand ct pressant appel » à l'acquisition de mérites pour la vic future, Wirth, p. 93, c'est la preuve de l'application que mit toujours l'Églisc à faire fructifier en réalités morales les principes de la foi.

Dieu, en ciTct, étant le maître que nous devons servir, notre devoir envers lui prend une double forme : *Deo bonis /adis placere ct pro peccatis satis·/acere. Epist.,* xi. 2, p. 196. Tout le monde étant plus ou moins pécheur à quelque titre, l'expérience oblige le docteur chrétien à Insister plutôt sur la satisfaction. Cc terme, qui s'applique parfois au sendee normal de Dieu. *Ad Demetr.,* 25, p. 369, cf. Wirth, p. 34 ct 38, désigne en effet, d'ordinaire, l'œuvre nécessaire de réparation. Elle se fait tout d'abord par l'ensemble de la vie chrétienne : *Deo... precibus ct operibus suis salis/actr . Epist.,* xvi, 2, p. 518, ct Cyprien de bien prt-»iscr, en moraliste averti, que les prières toutes verbales sont peu de chose si elles ne s'accompagnent d'œuvres effectives. *De dom. oral.,* 32, p. 290. Les grands moyens de satisfaction sont donc l'exercice de la pénitence canonique, *De lapsis,* 15-21, p. 247-253, et la pratique de l'aumône. *De opere ct deem.,* 5, p. 376-377. Abondantes citations dans Wirth, p. 30-54.

b) Principe du mérite. — Moins philosophe que Tertullien, Cyprien ne s'explique guère sur cc qui fait, â ses yeux, le mérite de ccs œuvres.

On devine pourtant sa pensée dans le fait qu'il insiste à plusieurs reprises sur le libre arbitre, *Epist.,* UX, 7, p. 671, voir Wirth, p. 51, 105-110, ct qu'il en appelle perpétuellement à la générosité du chrétien, soit pour endosser les charges salutaires de la pénitence, *De lapsis,* 29, p. 258, soit pour se livrer à des œuvres de surérogation comme la virginité, *De habitu virginum,* 23, p. 203 201, ou la charité sans limites, *De opere ct deem* , 9-11. p. 380-382. Textes dans Wirth, p. 51-74. Dans les unes ct les autres, cc qui est fondamental. c'est l'effort personnel qu'elles traduisent. Aussi bien ne lui a-t-on pas reproché, du côté protestant, Wirth, p. 118, « cette surestime de la personnalité morale de l'homme » ?

Il n'y aurait vraiment lîcu de crier à la ‹ surcs-lirae ♦ de l'œuvre humaine que si cette valeur morale était indépendante de Dieu. Mais l'évêque de Carthage n'oublie pas de la subordonner à la grâce, ct non pai seulement à la grâce lointaine de la rédemption qui nous est libéralement communiquée par la régénération baptismale, nombreux témoignages réunis dans Wirth, p. 111-121, mais ù l'action immédiate de Dieu sur notre volonté : *Del est, inquam, Dei omne quod pusumus. Ad Donat.,* 4, p. 6. F. Loofs, *Dogmcngeschichit,* p. 133, cf. p. 389, reconnaît que la grâce signifie déjà pour lui, comme pour saint Augustin, · une communication intérieure de force pour le bien ».

Rien de plus normal que de rencontrer, au terme de telles prémisses, ces formules purement augustl-nlcnncs qui surprennent A. Harnack, *Dogmengeschichte,* t. m, p. 22, note : [/lens] *adjuvat dimicantes, vincentes coronat, retributione bonitatis ac pietatis paterrue remunerans in nobis quidquid ipse prœstitit et honorans quod ipse perjecit. Epist.,* lxxvi, 4, p. 831. Entre l'homme et Dieu il y a donc collaboration. • Le don divin de la grâce est un commencement ct l'homme est responsable de sa continuation. » Wirth, p. 113. Régénérés par le baptême, incorporés àl'Égllse, nous sommes en possession d'un ‹ vaste instrument de grâce ». « Mais que cet instrument fonctionne à notre profit, c'est le mérite de notre propre action. » *Ibid.,* p. 117-118.

c) *Valeur du mérite.* — Pour exprimer cc mérite, Cyprien emploie bien, à l'occasion, des termes juridiques qui sembleraient indiquer un droit absolu de notre part. Wirth, p. 165-167. Non seulement il donne, à tout instant, la gloire céleste comme une sorte de salaire, *merces,* mais il parle de nos mérites comme de « titres », *Epist.,* lxxvi, 1, p. 828, ct il assure que nos aumônes font de Dieu notre créancier: *Qui miseretur pauperis Deo fcentrât. De opere et deem.,* 15, p. 385. Cf. *De dom. orat.,* 33, p. 292.

Il ne faut pourtant pas être dupe de ccs images ct s'empresser d'y voir, avec R. Sccbcrg, *Dogmengeschichte,* 1.1, p. 544, l'expression d'un droit contractuel ». IL Wirth lui-même, après avoir affirmé l'existence de ce rapport juridique, est obligé de convenir qu'il doit s'entendre sous beaucoup de réserves. *Dp. cit.,* p. 52 ct 74. En réalité, il est objectivement annulé par l'affirmai ion préalable de la grâce dont il dépend. Aussi l'évêque de Carthage ne manque-t-il pas d'emprunter à l'Écrilurc la leçon fondamentale *quod nemo in opere suo extolli debeat. Testim.,* m, 51, p. 154. Ce n'est pas sans raison que, plus tard, saint Augustin devait faire état de cc passage. *De correptione d gratia,* vn, 12, *P. L.,* t. xij v, col. 924.

Même quand ils rendent convenable justice aux divers aspects de sa doctrine du mérite, leurs préjugés confessionnels forcent les historiens protestants à conclure que par lA Cyprien quittait le terrain du christianisme. Wirth, p. 1 16. C'est la preuve que le christianisme a bien chez lui le sens que l'Églisc lui a toujours donné.

2· *En Orient.* — Vérifiée en Orient · depuis le milieu du second siècle », voir plus haut, col. 617, l'afilrmatlon simultanée de la grâce et du mérite continue â rester « une chose qui va de sol pour les épigones postérieurs de la piété orientale ». Mais « les deux concepts de grâce ct de mérite ne sont nulle part rapprochés et systématisés en une doctrine ferme. Nulle part on n'y trouve employées avec suite des notions de caractère Juridique. Les éléments moraux, religieux ct juridiques, y apparaissent côte â côte. Un langage précis, comme celui (pii s'organise chez les Occidentaux autour du terme *meritum,* n'est pas encore formé. Et l'on ne se sent aucunement empêché de parler de grâce dans un sens purement religieux. » H. Schultz, *toc. cit.,* p. 21.

Cc qui veut dire que la différence entre l'Orlcnl ct l'Occident, sur laquelle A. Harnack appuie encore

avec insistance, *Dogmengeschichte,* t. ni, p, 52, se ramène, en somme, même aux yeux des historiens protestants que le culte des synthèses n'aveugle pas entièrement sur les faits, ù des nuances de pure forme. Bien n'est, en effet, plus facile que de se rendre compte qu'il existe sur cc point, entre les Grecs ct les Latins, une parfaite Identité de fond.

1. *Clément d'Alexandrie.* — Dans le grand mouvement de gnose chrétienne qu'a développé ΓÉcole d'Alexandrie, on sait que Clément s'est appliqué de préférence à la morale. Mais, tandis que Tertullien et saint Cyprien étaient avant tout des moralistes pratiques, Clément, même sur ce terrain, reste philosophe et spéculatif. De plus, ceux-là s'adressaient à la masse des chrétiens, tandis que celui-ci vise expressément l'élite des parfaits. Par suite de cette double tendance, son œuvre porte une empreinte de mysticisme qui tranche avec la tournure positive cl réaliste des Latins. Ce qui ne doit pas empêcher de reconnaître, â la base ou au terme de ses spéculations, les principes essentiels qui lui sont communs avec eux. Voir G. Bardy, *Clément d'Alexandrie* (dans la collection des *Moralistes chrétiens),* Paris 1926.

a) Aspect mystique de la vie chrétienne. — Tout l'effort de Clément tend à tracer l'idéal du · gnostique » chrétien. Et pour cela il demande, bien entendu, la foi, qui doit s'épanouir en contemplation, mais aussi la charité qui fructifie en œuvres. Voir Clément d'Alexandrie, t. ni, col. 188-195. Seulement cette pédagogie spirituelle semble tout d'abord trouver en elle-même sa récompense. Le but, en effet, étant de s'assimiler Λ Dieu, *ibid.,* col. 173-171, l'amour ct la pratique du bien y suffisent sans autre considération. Clément va même jusqu'à exclure de la parfaite morale la préoccupation intéressée des récompenses ou des châtiments : son gnostique doit s attacher au bien en sol, alors meme qu'il ne devrait en retirer aucun profit. *Strom.,* iv, 22, P. *G.,* t. vm, col. 1315-1356.

b) Aspect moral de la vie chrétienne. — Jusque dans cc programme d'absolu mysticisme, on volt néanmoins que notre philosophe ne veut envisager qu'une hypothèse extrême. Car il sait que la ¢ gnose divine n'est pas séparable du « salut éternel », *ibid.,* col. 1318, ct qu'il est impossible que Dieu sc désintéresse de nos actes. *Ibid.,* col. 1356 B. Aussi lit-on ailleurs qu'après avoir invité le juste à sc rendre semblable à Dieu. *Strom.,* vu, 11, t. ix, col. 520 A, il lui fait entrevoir aussitôt qu'on devient ainsi « cc fils complet, cet homme saint, impassible, gnostique, parfait, formé par la doctrine du Seigneur, afin que, après s'être attaché au Seigneur en œuvres, en paroles ct en esprit, il reçoive cette demeure qui est due à celui qui s'est conduit de la sorte ». *Ibid.,* col. 521 C.

La recherche idéaliste du bien pour lui-même n'est donc pas exclusive, chez Clément, du sentiment moral de la valeur personnelle et de la sanction qu'elle comporte. « Ceux qui n'ont pas fait le mal. avait-il dit plus haut, espèrent recevoir la récompense de leur abstention; celui qui a fait le bien par pure préférence réclame le salaire du bon ouvrier, ἀπαιτεϊ τὸν μισθὸν ὠ ἐργάτη αγαθό . Il le recevra double, et pour ce qu'il n'a pas fait (de mal), ct pour ce qu'il a fait de bien. » *Strom.,* vn, 12, t. ix, col. 501.

r) *Valeur des alivres humaines.* — Et comme le travail, même des bons ouvriers, est inégal en cc monde, il s'ensuit qu'inégales aussi doivent être les récompenses. — Notre moraliste lit cette vérité dans le texte de Joa., xiv, 2, qui parle de * plusieurs demeures dans la maison du Père », ct ne manque pas d'observer qu'elles sont réparties κατ αναλογίαν βίων, selon τὰ κατ' αξίαν διαφορά τή αρετή . *Strom.,* ιv, 6, t. vm, col. 1218 Cf. *ibid.,* vi, 1 I, I. IX» col. 337 : κατ' ἀξίαν των πιστευσάντων. Toutes expressions qui sont l'équivalent grec du latin *meritum.* Aussi était-il question, un peu plus haul, *ibid.,* col. 329, de la juste rétribution qui nous attend a la mesure de nos œuvres : ἀξι',λόγω σνν καὶ τή των ἐργων ἀνταποδόσει τε καὶ ἀντακολουθία.

C'est ainsi que la notion de mérite, loin d'être exclue, est appelée par le mysticisme de Clément.

2. *Origène.* — On a dit dOrigène qu'il · manifeste partout des préoccupations plus *ecclésiastiques...* que celles de Clément ». J. Tixcront, *Hist, des dogmes,* t i,p. 318. Il en est tout particuliérement ainsi dans la question de la valeur des œuvres humaines, où, sans cesser de sc montrer philosophe, Origène se révèle plus théologien. Ce qui l'amène à poser nettement les données diverses du problème sum turei.

a) Milité du mérite humain. — Il n'est besoin (pie de sc référer â sa doctrine du jugement divin pour y voir qu'il doit consister à rendre à chacun selon ses œuvres. Ce qui s'oppose tout à la fois au fatalisme des hérétiques ct au fidéisme superficiel de certains chrétiens. *Et primo quidem excludantur hxretici qui dicunt bonas vel malas animarum naturas et audiant quia non pro natura unicuique Deus sed pro operibus suis reddet. Secundo in loco ædificentur fideles, ne putent sibi hoc solum sufficere posse quod credunt, sed sciant justum judicium Dei reddere unicuique secundum opera sua. In Rom* , n. 4, *P. G.,* t. xiv, c«»l. 878. Cf. *De prine.,* III, i. 6, t. xi, coi. 257. Pour traduire la valeur de ccs œuvres, le terme de mérite vient ailleurs tout naturellement sous la plume de son traducteur Rufin. *Dubium non est in die judicii juturum quod separentur boni a malis et justi ab injustis, et singuli quique* pr o mer it o *per ca loca quibus digni sunt distribuantur judicio Dei. De prine.,* II, ix, 8, t. xi. coi. 232. Cf. I, *prolog.,* 5 : *Anima... cum ex hoc mundo discesserit* pr o suis mer it is *dispensabitur.* Et encore, IV, xxin, coi. 392: *cy.* των ἐνταύΟα πεπραγμενών σΐζον^μσύνται. Voir C. VerfailUe, *La doctrine de la justification dans Origène.* Strasbourg, 1926, p. 114-116.

Aussi n'est-il pas étonnant de rencontrer chez lui, à l'occasion, la terminologie « commerciale » des Occidentaux ses contemporains, qu'on ne saurait évidemment imputer tout entière à l'initiative du traducteur. Le péché originel nous constitue dans un état de dette vis-à-vis de Dieu : *Debitores enim effecti sumus secundum illum qui primitus acceptum immortalitatis et incorruptibilitatis censum in paradiso perdidit.* Pour apurer cette dette. Dieu nous donne ses commandements : *Idcirco ergo et praecepta donantur ut debita persolvamus.* La preuve, c'est qu'en les observant nous sommes des « serviteurs inutiles . qui ont simplement fait ce qu'ils « devaient faire ». Mais il reste des actes, tels que la conservation de la virginité perpétuelle, qui ne sont pas l'objet d'un précepte : *Verbi causa virginitas non ex debito solvitur, neque entni per pra'ceptum expetitur, sed supra debitum offertur.* Et la conclusion évidente, bien que l'auteur ne l'exprime pas, c'est qu'à ccs œuvres surérogatoires, *supra debitum,* un mérite spécial est attaché. *In Rom.,* x. 1 I. t. xiv. col. 1275.

Origène est si peu enclin à perdre de vue la réalité de ces « mérites » qu'il prétend justifier par ceux que nous avons acquis dans un monde antérieur l'inégalité des conditions humaines dans celui-ci. C'est par là seulement qu'il peut s'expliquer la justice du gouvernement divin, *dum inaequalitas rerum retributionis meritorum servat aequitatem. De prine.,* II, ix, 8, t. xi, coi. 233; cf. III, i, 17, coi. 285. Voilà pourquoi il s'attache à prendre longuement la défense du libre arbitre. *Ibid.,* III, i, col. 219-303. Cf. VerfailUe, *op. cit.,* p. 36-38, 91. 101. Affirmation et démonstration d'une incontestable vérité chrétienne, qu'il ne faut évidemment pas solidariser avec l'explication qu'elle reçoit

dans le système chimérique du grand Alexandrin.

b) Valeur du mérite humain. — Cependant ailleurs le même Origène paraît annuler le prix de nos œuvres cn regard dc la vie étemelle.

A première vue, dit-il dans son Commentaire de l'Épftre aux Romains, le texte dc saint Paul : *Ei qui operatur merces non imputatur secundum gratiam sed secundum debitum,* Horn., iv, 4, semblerait signifier que la valeur des œuvres relève dc la justice : *Videtur ostendere quasi in fide quidem gratia sit justificantis, in opere vero justitia retribuentis.* Et tel est bien le sens littéral dc l'apôtre; mais Origine dc réagir au nom des droits supérieurs dc la grâce : *Sed ego.... Dix mihi suadeo quod possit ullum opus esse quod ex debito remunerotionem Dei deposcat, cum etiam hoc ipsum quod agere aliquid possumus, vel cogitare, vel proloqui, ipsius dono et largitione jaciamus. Quod ergo erit debitum illius cujus erga nos fornus pnrcessitl In Rom.,* iv, 1, *P. G.,* t. xiv, coi. 963-964. Le texte grec correspondant, conservé dans les *Chaînes,* est édité par A. Ramsbotham. *Journal oj theological studies,* t. xni, 1911-1912, p. 368. Il permet de sc rendre compte que « Rufin reproduit ici librement l'original, tout cn cn respectant la pensée ». Vcrfailfic, *op. cil.,* p. 116, n. 30.

Origine quitte donc le terrain précis des œuvres préparatoires à la justification sur lequel sc tenait saint Paul. Il pense aux œuvres cn général, même et surtout â celles qui suivent le don de la grâce, et, précisément pour cc motif, il leur refuse le droit â une rémunérât ion *ex debito.* Comment parler de justice dès lors que nos actes bons ne sont que l'utilisation d'un capital divin?

Notre théologien tient tellement â cette idée qu'il ne voit pas d'autre moyen pour sauver celte *merces secundum debilum* qu'affirme ici l'apôtre que dc l'appliquer, cn dépit du contexte, au cas des damnés. Car, à leur endroit, sc réalise bien la stricte justice : *Quibus utique quasi debita poena pro mcrcede iniquitatis exsolvitur.* Mais elle ne saurait exister pour les élus. — En confirmation de sa thèse, Origènc Invoque un autre texte de saint Paul, Rom., vi, 23, dans l'interprétation duquel il apporte la même rigueur d'exégèse que plus lard les dogmaticiens de la Réforme : St ipendia, *inquit,* peccati mors *d non addidit ut similiter diceret : Stipendia autem justitia: Dita iderna, sed ait :* Gr at ia aut em Dei vit a .γτεκνα, *ut stipendium. quod utique debito et mercedi simile est, retributionem pana esse doceret et mortis, vitam vero aeternam soli gratia: consignaret. Ibid.,* coi. 961. il va dc soi que les protestants n'ont pas manqué d'exploiter â leur profit cc texte. Voir Gerhard, *Loci theologici,* loc. XVIII,c. vm, n. 105, édition Cotta, t. vin, p. 108.

A plus furtc raison, à la suite de Rom., vm, 18, Origène n'admet-il pas qu'on parle dc proportion entre les épreuves d'id-bas ct la gloire future. Tandis que les consolations présentes nous sont données *secundum mensuram,* la récompense du ciel est au delà dc toute mesure, parce que d'ordre transcendant. *In Rom.,* vu, 4, col. 1108-1109. Néanmoins il reste que nos bonnes œuvres ne sont pas perdues. Car. non seulement elles entraînent comme récompense l'augmentation dc la grâce : *Si autem inanem non jeceris gratiam, multiplicabitur tibi gratia et tamquam mercedcm boni operis gratiarum multitudinem consequeris, ibid.,* vm. 7. coi. 1179, mais clics nous valent cn retour la vie éternelle : *Quurmtibus, inquit, gloriam et honorem ct incorrupiionem* (Rom., π, 7) *pro boni operis patientia vita iderna dabitur. Ibid.,* n, 5, coi. 880. Cf. coi. 881 : *Inquisitor hujus gloria:... per patientiam boni operis citam consequitur /demam.* ct *ibid., 'I,* col. 887 : *Per patientiam boni operis... vita aderna reddetur.*

Il reste donc, au total, que les réllcxions critiques d'Origènc sur la valeur du mérite n'en ébranlent aucunement la réalité.

c) *Problème Idéologique du mérite.* — Ces doux séries d'affirmations en apparence contradictoires nous laissent néanmoins en présence d'une sorte d'antinomie, où nos bonnes œuvres sont tout â la fols ct ne sont pas un titre à la gloire céleste.

Pour la résoudre, on peut tout d'abord observer, avec C. Vcrfalllie, *op. cil.,* p. 116-117. qu'Origènc conteste seulement â nos mérites une valeur en stricte justice, *ex debito.* Ce qui signifierait qu'il cherche uniquement à préciser le degré du titre dont il reconnaît l'cxistcncc. La raison cn est que tout cc que nous avons est un don de Dieu, et celte dépendance nous interdit toute prétention à un rapport de justice à son endroit *Sciendum sane est quod omne quod habent homines a Deo gratia est. Nihil enim ex debito habent. In Rom,* x, 38, t. xiv, coi. 1287. Cependant cotte explication n'épuise peut-être pas la pensée d'Origènc. Son dernier mot étant pour rattacher la vie éternelle à la « seule grâce », n'est-ce pas le fondement Intrinsèque du mérite humain qu'il semble mettre cn cause, dès là que la grâce cn est nécessairement le principe? Il est remarquable, cn tout cas, que sa pensée s'arrête à un point d'interrogation, au lieu dc s'achever cn réponse.

Ainsi donc il n'est pas douteux qu'Origènc a soulevé le problème fondamental que pose la doctrine du surnaturel. ct ceci fait honneur à l'acuité dc son sens théologique. La solution eût consisté à montrer, comme le fera saint Augustin, voir col. 650, que la valeur du mérite réside précisément cn cc qu'il est un fruit de la grâce, un produit combiné de l'action divine ct de notre libre coopération. On voit d'ailleurs qu'Origènc tenait cn main les éléments dc ccttc synthèse, quand il rappelle, d'après I Cor., ni, 6-7, l'exemple classique dc la plante qui pousse moyennant le travail du jardinier qui l'arrose ct de Dieu qui lui donne l'accroissement, exemple auquel il ajoute pour son compte celui du navire qui échappe à la tempête grâce aux efforts des matelots ct à la puissance dc Dieu qui le ramène au port. *De peine.. III,* i» 18, *P. G.,* t. xi, col. 289-292. Mais il ne semble pas en avoir fait l'application à la question précise de la valeur de nos œuvres qui avait si nettement traversé son esprit.

En même temps qu'il témoigne de la tradition catholique cn matière dc mérite. Origène inaugure l'analyse théologique sur ce point, el, s'il n'a pas lui-même entièrement résolu le problème, il cn a du moins saisi les données plus clairement que personne avant lui,et fait les premiers pas sur le chemin où l'on devait cn chercher plus tard la solution. Par la pénétration de son génie spéculatif, Origène avait donné à la théologie grecque une avance notable sur l'Oecidcnt, que cclui-d ne devait pas rattrapper avant saint Augustin

III. L'Éouse du iv· sifeci.E. — Il fallait insister sur le ni· siècle, puisqu'il est unanimement reconnu que les positions essentielles sont prises dès cc moment-là par les Pères cjui représentent le mieux les tendances respectives des deux parties dc la chrétienté. Ce qui nous donne le droit dc nous en tenir à quelques indications sur la manière dont ces positions initiales furent conservées par les Pères du siècle suivant.

1· *En Occident.* — Autant la critique protestante sc montre généralement sévère pour les Pères latins du m· siècle, autant elle témoigne à ceux du iv· des égards imprévus. Ceux-là n'auraient fondé le catholicisme qu'au détriment dc l'esprit chrétien : au contraire. un peu de christianisme reparaîtrait avec ceux-ci. Ici encore, A. Harnack a donné le ton. « Dans l'œuvre dogmatique des théologiens latins du tv· siècle

écrit-il, o» volt reculer dans une certaine mesure cet esprit du christianisme occidental qui avait trouvé sa plus puissante expression dans le *De opere ɗ eleemosynis* de saint Cyprien. Mais, bien qu'il recule, il reste encore dominant. ▮ *Dogmengrschichte,* t. ni, p. 51-52.

Nous sommes suffisamment fixés sur la valeur dc ces synthèses cn ce qui concerne le m· siècle pour cn retenir seulement l'impression que l'équilibre de la pensée catholique au iv· doit être bien constant, puisque nos adversaires eux-mêmes peuvent à peine le méconnaître. Aussi bien peu dc faits seraient-ils plus difficiles à contester.

1. *Saint Hilaire,* – « Par rapport à Hilaire, Fôrstcr a montré, *Théol. Studien und Kritiken,* 1888, p. 615 sq., que, malgré sa dépendance des Grecs, il ne répudie pas les préoccupations pratiques ct morales des Occidentaux. » Harnack, *Ibid.,* p. 51, n. 2. Il faut donc s'attendre à rencontrer chez lui la notion dc mérite; mais on ne nie pas qu'elle reste subordonnée Λ celle de grâce. Schultz, *loc. cil.,* p. 41-42.

a) *Héalilé du mérite.* — *Mereri ejus est qui sibi ipsi meriti acquirendi auctor exsistat. De Trin.,* xi, 19, P. /... t. x, coi. '113. C'est en prenant le mérite dans cc sens strict que l'évêque dc Poitiers cn fait pour chacun dc nous une obligation : *De nostro igitur est beata illa aterni(as promerenda prirstandumque est aliquid ex proprio. In Matth.,* ⟍/, 5, t. IX, col. 953. Cf. *De Trin.,* IX, 17, t. x, col. 319.

Aussi bien cn avons-nous les moyens; car c'est pour «cela que Dieu nous a donné le libre arbitre : *...Ut præmium sibi voluntas bonitatis acquireret ɗ esset nobis hujus beatitudinis projectus atque usus ex merito. In Ps. H,* 16, t. ix, coi. 270. D'où la nécessité des bonnes œuvres, parmi lesquelles, contrairement aux rectric-lions dc H. Schultz, *toc. cit.,* p. 42, on voit qu'il fait leur place aux pratiques de l'ascétisme. *In Ps.* .VC7, 1Ü, I ix, col. 500; cf. *In Ps. LXIV,* 6, col. 116-117; *in Matth.,* v, 2, *ibid.,* col. 913.

(.es œuvres sont d'une importance telle que, pour Hilaire, notre élection sc fait *ex menti delectu. In Ps.* ΛΛ7Γ, 5, t. ix, col. 115. Déclaration qui appartient Λ cctlc catégorie dc « propositions que nous quali lie-rions actuellement dc semipélagicnnes i,J. 'Fixeront, *Hist, des dogmes,* t. n, p. 282, voir là-dessus Part. Hιι.λιηε, t. vi, coi. 2119-2151, mais qui ne laisse pas dc doute sur la valeur réelle que l'évêquc dc Poitiers reconnaît à nos mérites devant Dieu. La gloire céleste a pour les saints le caractère d'une rétribution : *Vitam retribui stipendiis sanctitatis, In Ps. CXLH,* 13, t. ix, col. 842, et, contrairement à Origène, voir plus haut, col. 627, il colnpare sans scrupule leur situation à celle du bon ouvrier qui, la journée finie, peut réclamer à bon droit « comme une dette » le denier convenu : *lientus qui a mane usque ad noctem laborans pactum denarium tamquam debitum postulat. In Ps. CXΛ7Γ,* 11, coi. 725.

b) Valeur pratique du mérite humain, — A celte légitime confiance cn nos bonnes œuvres Hilaire «cependant oppose un double correctif. C'est, d'une part, le sentiment dc nos péchés, qui laissent toujours une large place à l'exercice de la miséricorde : *Non enim Ipsa illa justitiae opera sufficient ad perfectæ bratitudinis meritum nisi misericordia Del diam in hac justitia· voluntate humanarum demutationum ɗ motuum vitia non reputet. In Ps. L!,* 23, t. ix, coi. 522. Cf. *In Ps.* c.v.vai, 4, coi. 770. Et c'est aussi le fait que tous nos mérites dépendent de la grâce : *Neque enim beata' illius uitir n ternitatem consequi merito suo poterit (Λo/ηo| nisi miserationibus ejus qui pater miserationum est provehatur. In Ps cxvtn,* liti., x, 15, coi. 569, 570. Voir J. Tixeront, *Hist, des dogmes,* I. n, p. 281. De toutes façons, à l'arrogance insensée des chrétiens qui réclament Je salut « comme une chose duc » : *nos vero salutem tanquam debitum postulamus. In Ps. CXVHi,* lilt, χιχ, 3, col. 626, Il oppose la conduite des véritables saints, représentés par le Psalmlste, qui, au lieu d'étaler scs mérites, commence par reconnaître son indignité ct ne veut compter que sur la divine miséricorde. *Ibid.,* 3-6, col. 626-628. Cf. *In Ps.* C.v»7//,litt. M, 3-1, col. 511; IItl. xv, 5. col. 601, lilt. m, 1-2, col. 517

Mais le besoin de la miséricorde n'exclut pas le mérite, pas plus que celui-ci n'empêche celui-là : *Habuit quidem... hoc justitia oereeundiæ ut quidquid illud sibi beatitudinis sperat id pro magnificentia Dei potius ... quam pro merito suo postulet. Sed tamen prae-ferens honorem el misericordiam Dei : merendi quoque id per se non exclusit officium. Nam cum vivificandus sit, vivificandus tamen est in /equitate. In Ps CXUI,* 13, coi. 842. Sur le terrain pratique cl religieux où se meut toujours la pensée d'Hilaire, les titres respectifs de Dieu ct dc l'homme sc conditionnent sans sc léser.

2. *Saint Ambroise.* — De même cn est-il, avec une note théologique peut-être plus étudiée, chez l'évêque dc Milan. — Il y a déjà dans saint Ambroise, « dc l'augustinisme avant Augustin ct plus encore », d'après A. Harnack, *Dogmengeschichle,* t. n, p. 51. « Avec lui, la doctrine dc ses prédécesseurs commence à s'incorporer dans une conception évangélique fort accentuée dc la grâce dc Dieu, qui est cn dernière analyse inconciliable avec la notion dc mérite. » Incompatibilité dont il n'eut pas la moindre conscience. Car · ccs principes n'empêchent pas Ambroise dc retenir la conception traditionnelle. Et il cn fut toujours ainsi dans le catholicisme précisé par lui et par Augustin. D'une part, on y trouve la complète négation dc tout mérite au sens absolu, la reconnaissance dc la libre grâce de Dieu comme source unique dc notre salut, mais aussi, d'autre part, la ferme conviction que, précisément par cette libre grâce, un mérite nous est rendu possible, au moyen duquel nous pouvons et devons obtenir notre salut par voie dc juste rétribution.» H. Schultz, p. 34-35. Uu plus brièvement, avec F. Loofs, *Dogmengeschichle,* p. 338 : • Malgré son accentuation de la grâce, il accepte encore, comme TcrtuJlien, entre Dieu ct l'homme l'idée d'un rapport fondé sur le salaire. » Le* textes Justifient largement cette impression de témoins peu suspects.

a) Kéalité du mérite. — En diet, saint Ambroise répète à l'cnvi, suivant la foi commune, que les destinées éternelles de chacun sont commandées par scs mérites : *Nonne evidens est meritorum aut praemia aut supplicia post mortem manere? De officiis,* I, xv, 57, *P. L,* (édition dc 1866), t. xvi, coi. 41.

Dieu est essentiellement pour lui le *remunerator meritorum. Exp. in Ps. CXVHI,* semi, n, 7, t. xv, col. 1276. Et c'est pourquoi il n'y a pas d'injustice dans ses jugements : *Pro actibusfhominis remunerationis est qualitas. Exp. in Luc.,* vm, 17, t. xv, col. 1869. Ce qui ne s'applique pas seulement aux pécheurs, mais également aux Justes. *Ibid.,* vn. 118, col. 1817. Cf. *Expos, (n Ps. CXVHI,* serin, vu, 17, t. xv, col. 1354; *De Caln ɗ Abel,* II, 1.x, 31, t. xiv, col. 375; *De Noe ɗ area,* vn, 16, *ibid.,* col. 389; *Epist.,* xun, 9, t. xvj, col 1180.

Pour ce motif l'évêque de Milan place la prévision de nos mérites à la base dc notre prédestination : *... Patrem.., non petitionibus deferre solere, sed meritis, quia Deus personarum acceptor non est... Non enim ante pnrdestinauit quam praesciret, sed quorum merita pnrscivit eorum prirmia pnrdestinavit. De fide,* V, vi, 83, t. xvi, coi. 692-693. Cf. *In Luc.,* m, 30, t. xv, coi. 1685. D'où aussi l'inégalité des dons divins : *Ubi diversa merita, praemia diversa. Lib. de Joseph pair..*

χπι, 76, t. XIV, col. 702. Non pas qu'Ambrolse ignore que le bien porte en lui-même sa récompense, *Enarr. in Es. r,* 17, t. xiv, col. 972, mais son esprit se porte plus volontiers sur la récompense extérieure qui nous attend pour nos efforts. *Et nos mercenarii sumus qui ad mercedem laboramus et hujus operis nostri mercedem speramus a Domino. Epist.,* n, 12, t. xvi, col. 920. Aussi, pour exprimer tout à la fois cette souveraine justice de Dieu ct cette valeur de nos œuvres devant lui, a-t-il volontiers recours à l'image populaire de la balance. *Consideranda statera qua singulorum /acta trutinantur.,. Pendet singulis nostrorum statera meritorum. Ibid.,* 14, 16, coi. 921. Et il est clair que le poids de nos fautes s'oppose à celui de nos mérites : *meritis obstare delictum. In Luc.,* in, 38, t. xv. col. 1G8S.

Il s'agit, en conséquence, défaire pencher la balance du bon côté. *Cavendum est ne plura peccata sint quam opera virtutum... Omnia utique nostra quasi in trutina ponderantur. Apol. proph. David.,* n. 24. t. xiv, coi. 901. Nos bonnes œuvres ont, à cet égard, une valeur d'échange, qui compense le démérite de nos fautes. *Ibid.,* vn, 36-40, col. 905-906; ix, 49. col. 911. Cf. *Enarr. in Ps.XUII,* 46, t. xiv, col. 1164-1165. Toute spéciale est la vertu de l'aumône, qui fait de Dieu notre débiteur. *De officiis,* I, xi, 39, t. xvi, col. 38. Dans cette voie, Ambroise ne recule même pas devant l'expression paradoxale de *venalis Dominus. Lib. de Elia et jejunio,* xx. 76,1, xiv, col. 759. —Rien détonnant à ce qu'il présente la récompense promise comme un droit pour le bon serviteur. *Vult etiam conveniri* |Dtus], *ut si quis proposita secutus virtutibus prwmia bene certaverit /ructum renumerationis exspectet, quin etiam exigat... Non usurpatione speravi quic ut sperarem ipse jecisti. Servus sum, exspecto alimentum a Domino; miles sum, exigo ab imperatore stipendium; vocatus sum, postulo ab invitante promissum. Enarr. in Ps.* CJTI7//, serm. vn, 3-4, t. xv, coi. 1348-1349.

Il serait difficile d'exprimer en termes plus nets la valeur objective de nos œuvres ct l'on aurait presque le droit, même en observant que les titres de l'homme supposent une promesse préalable de Dieu, d'y dénoncer quelque excès, si ces fortes affirmations ne comportaient visiblement une bonne part d'image ct ne trouvaient ailleurs leur contrepoids.

ô) *Appréciation pratique du mérite.* — Ainsi que chez saint Hilaire, deux considérations entrent en ligne de compte pour mettre au point notre attitude devant Dieu.

C'est d'abord, du côté subjectif, le sentiment de nos misères qui doit accompagner celui de nos mérites, mais aussi la disproportion même de la récompense, La justice des jugements divins ct la balance où sont pesées nos œuvres, *examinat ct Irutinat Deus mérita singulorum..., in statera singulorum jacta pensantur,* sont précisément ce qui invite saint Ambroise à rappeler que nous avons tous besoin de miséricorde : *Quis enim nostrun^sine divina potest miseratione subsistere? Quid possumus dignum pramiis jacere cirlestibus?... Quo tandem hominum meritum defertur ut hire corruptibilis caro induat incorruptionem?* D'où celte conclusion : *Non ergo secundum menta nostra, sed secundum misericordiam Dei coelestium decretorum in homines jorma procedit. In Ps. txvu/,* serm. xx, 40-42, t. xv. coi. 1573-1571. Cf. *Exhort, virg.,* mi, 44. t. xn. coi. 364 : *Ultra meritum laboris remunerationem suis donare consuevit.* L'humilité de David convient, à plus forte raison, à des pécheurs comme nous, *quibus wfjragalur nulla prorogativa meritorum. In Luc.,* ili, 37, I. xv, col. 1687. Ce qui prouve qu'il faut entendre sans doute *cum grano salis* ce qu'il dit ailleurs du roi prophète pénitent : *In ipsa quoque offensione gratiam divino miserationis emeruit. Enarr. in Ps. XXXVII,* 15, *P. L.,* t. XIV, col. 1063.

Au surplus, tous nos mérites dépendent de la grâce: grâce lointaine de la rédemption, *Enarr. in Ps. xuu,* 47, t. xiv, col. 1165; grâce prochaine qui est nécessaire pour préparer en nous notre bonne volonté. *In Luc.,* I, 10, t. xv. col. 1617. Cf. *ibid.,* n, 84, col. 1665. Voir J. Tixcront, *Hist. des dogmes,* t. n, p. 281-282. Il n'y a donc pas lieu de sc vanter : *Nemo ergo sibi arroget, nemo de meritis, nemo de potestate se jactet,* mais plutôt d'imiter la modestie de l'Apôtrc : *Sed magis minuere operis sui pretium et meriti sui gratiam.* Cependant l'obligation reste de nous créer des titres solides au regard de l'éternelle justice : *Ergo, quia examinandi sumus, sic nos agamus ut judicio probari mercamur divino, in Ps. CXVIH,* serm. xx. 14-16, t. xv, coi. 1565. Car, si nous sommes tout d'abord justifiés par la grâce, *non ex operibus sed ex fide per gratiam suam nobis peccata donavit,* la couronne doit ensuite être conquise au prix de nos efforts : *Admonet multa nobis et gravia certamina esse proposita, ut nemo nisi qui legitime certaverit coronetur. Enarr. in Ps. XUH,* 1, I. xiv, coi. 1139-11 II.

Pour saint Ambroise comme pour scs prédécesseurs, l'ordre moral fait partie intégrante du mysticisme chrétien.

3. *Autres Pères latins du* IV· *siècle.* — Quelques témoignages suffiront ù montrer comment on retrouve le même rythme chez les autres interprètes de la tradition latine.

a) L'Ambrosiaster. — Soutenu par le texte de saint Paul, *VAmbrosiaster* n'est pas suspect d'oublier la primauté de la grâce et son absolue gratuité : *Gratia donum Dei est, non debita operibus. In Pom.,* xi, 6, *P. L.,* t. xvn (édition de 1866), col. 155. Mais il reste que, sur cette base, chacun sera jugé d'après scs œuvres. *In Rom.,* xm, 2, col. 171. Car Dieu doit à sa Justice de traiter ses créatures â la mesure de leurs mérites : *Deum conditorem mundi providenter et curiose operis sui merita requirere fateatur... Unumquemque proprio merito aut remunerat aut condemnat. In Eom.,* n, 3 et 11, coi. 67 et 70. Cf. *In II Cor.,\'i,* 12-13, coi. 318. *Unusquisque pro operibus suis mercedem accipiet.* Bien loin que la grâce exclue le mérite, c'est elle qui nous impose l'obligation et nous fournit le moyen d'en obtenir : *Non est gloriandum nobis in nobis ipsis, sed in Deo, qui nos regeneravit... ad hoc ut bonis operibus exercitati quic Deus nobis jam renatis decrevit promissa mercamur accipere. In Eph.,* n, 9-10, coi. 100.

b) Marius Victorinas. — C'est aussi la doctrine de saint Paul qui inspire au rhéteur Marius Victorinus des accents encore plus nettement augusliniens. 11 insiste sur la gratuité absolue de notre justification : *Non enim nobis reddidit meritum, quippe cum non hoc meritis nos accipimus sed Dei gratia ct bonitate. In Eph.,* n, 7, *P. L.,* t. vin, coi. 1255. Cf. *ibid.,* nr, 7-8, coi. 1261. Il n'en reconnaît pas moins qu'après celte grâce initiale il y a pour nous possibilité de mérite : *Cum esse possit meritum ex officio et religione, ex castitate et abstinentia.* Cependant ce mérite même n'est pas notre œuvre propre :... *Etiam cum esse possit meritum...; non enim neque operibus vestris potest.* Voilà pourquoi il n'y a pas à se vanter de ce qui est en nous un don de Dieu : *Nescio quomodo enim qui operibus suis redditum meritum putat suum vult esse, non prostantis, et hire jactatio est. Ibid.,* n, 9, coi. 1256. Cf. i, 14, coi. 1247 : *Gratia est quse meritum nostrum.*

c) Saint Jérome. Dans ses derniers jours, saint Jérôme eut déjà l'occasion de défendre les droits de la grâce contre les pélagiens el 11 aboutit, dans celte voie, âdes formules du plus pur augustinisme: *Coronat* [Deus] *in nobis ct laudat quod ipse operatus est. Dialog, contra pelag.,* in, 6, *P. L.,* (edition de 1865), t. xxm, col. 601. Néanmoins il met si peu en doute la valeur de nos actes qu'il parle â leur sujet de *premium* cl do

corona. Ibid., m. 1 ct 5, col. 597 et 601. Ailleurs il disserte contre Jovinlcn afin de prouver que l'inégalité des destinées éternelles, soit entre les bons et les méchants, soit surtout entre les Justes eux-mêmes, suppose une *diversitas meritorum. Ado. Jwin., u, 25-28,* t. xxm, col. 315-325. D'où il dégage cette conclusion pratique, *ibid.,* 32, col. 329 : *Jam nostri laboris est pro diversitate virtutum diversa nobis pra-mia pneparare.*

Cependant la pensée du jugement divin éveille en son âme de redoutables appréhensions : *St nostra consideremus merita, desperandum est. In Isaiam,* 1. XVII (c. lxiv, 8), t. xxiv, col. 625. Elles sont motivées par le déficit radical de nos œuvres : *Quia nullum opus dignum Dei justitia reperietur. Ibid.,* 1. VI c. xm, 6-7), col. 209.

Entre les Pères latins du IV· siècle ct ceux du ni·, commune est manifestement la tradition dogmatique sur l'existence du mérite à côté de la grâce qui en est la condition. Le seul trait qui leur appartienne en propre, c'est une plus grande attention accordée aux répercussions psychologiques de la doctrine ct le souci qui en dérive de modérer la confiance que peut provoquer le mérite, par le souvenir de tous les éléments subjectifs ct objectifs qui sont propres à en réduire la valeur. ▮ Il semble, écrit J. Tixeront, *Hist, des dogmes,* t. h, p. 28i. que la rigueur purement juridique de Tertullien soit adoucie, surtout chez ceux de nos auteurs qui ont étudié les Grecs, par ce sentiment fréquemment exprimé que nos mérites, quels qu'ils soient, sont très mêlés de démérites, qu'ils sont en partie le fruit de la grâce ct restent en somme fort au-dessous de la récompense qui nous est promise, si bien que, à tout prendre, cette récompense est PefTet moins de nos mérites que de la miséricorde de Dieu. »

Origène avait soulevé le problème théorique du mérite dans ses rapports avec la grâce. Voir col. G28. Sans le suivre sur ce terrain, les Occidentaux s'appliquèrent â en mesurer le retentissement pratique sur la vie religieuse des âmes. De part ct d'autre, c'était un progrès dans l'analyse, un premier contact de l'intelligence religieuse avec la diversité des éléments que cette importante notion fait intervenir.

2ᵽ *En Orient.* — Chez les Pères Orientaux, la terminologie reste comme toujours moins précise et les développements moins nombreux. A cela près, on relève dans leur pensée au sujet des œuvres les mêmes traits essentiels.

1. *Saint Jean Chrysostome.* — Bien qu'il attache très peu d'importance à la tradition grecque, H. Schultz, *loc. cil.,* p. 18-20, veut du moins en retenir saint Jean Chrysostome, comme étant l'interprète classique des conceptions développées dans l'Église orientale ». Or il trouve que, chez lui, « la grâce n'exclut pas la récompense de nos travaux », voire même ▮ la récompense en justice ». En faut-il davantage pour que le patriarche de Constantinople doive être compté comme un nouveau témoin de la foi catholique au mérite des actes humains?

n) *Réalité du merite.* — De fait. « renseignement de saint Chrysostome sc ressent... naturellement des préoccupations de l'auteur, avant tout prédicateur cl moraliste, dont le râle est de pousser ses auditeurs à l'effort personnel ». J. Tixeront. *Hist, des dogmes,* t. n, p. 1 16. Sans donc oublier la part qui revient â Dieu, il éprouve plutôt le besoin d'insister sur celle qui nous échoit el sur les espérances légitimes qu'elle autorise. « Quand tu entends parler de grâce, ne pense pas (pie par là soit supprimée la récompense due â la bonne volonté, τδν ἀπδ τή προαιρ£σεω μισθόν. L'apôtre parle de grâce, poursuit-il, non pour déprécier cet effort volontaire, mais pour couper court à toute tentation d'orgueil. » *In Rom.,* hom. n, 3, *P. G.,* t. lx. col. 404.

Cette » récompense · est assurément tout d'abord celle que la vertu trouve en elle-même dès ici-bas. *De resur., mort.,* 3, t. L, col. 122; *Erp. in Ps. CXXVH,* 3, t. i.v. col. 359-370. Mais c'est aussi et surtout la gloire céleste. Les pécheurs ne peuvent être récompensés qu'ici-bas du bien qu'ils ont pu faire. *De Lazaro,* hom. m, 1, t. xlvhi, col. 997. Au contraire, les Justes ont devant eux l'éternité et doivent y porter fermement leurs espérances au milieu des épreuves ou des injustices de ce monde. Voir, par exempte. *Erp. in Ps, IV,* 10, t. lv, col. 55; *In Ps. v/I,* 8, *ibid.,* col. 93; *In Matlh.,* hom. xm, 5, t. lvh, col. 215-216; hom. xxxiv, 3, *ibid.,* col. 102. Leur récompense sera d'autant plus élevée que plus grande fut sur la terre leur constance dans le bien. *In I Cor.,* hom. xuii, 3, t. i.M, col. 371-372.

Si aucune espérance n'est plus chère au chrétien, c'est qu'elle engage la foi même en la justice divine. Ici-bas les situations sont encore confuses, parce que provisoires; elles seront rétablies au jour du Jugement :

L'homme s'y tiendra seul avec ses œuvres, afin d'y cire condamne pour elles ou couronné pour elles. · *Erp. in Ps. XIΛ'III,* 6, t. lv, col. 508. Les païens eux-mêmes ont cru aux rétributions futures, των ἐνταὖΟα γινομένων ἀντἰδοσι . A plus forte raison des chrétiens n'en sauraient-ils douter. ‹ S'il y a un Dieu, ct il y en a un, tout le monde conviendra qu'il est juste. Et s'il est juste, on accordera qu'il doit rendre aux uns et aux autres selon leur mérite, αποδώσει τά κατ'αξίαν, Ce qui entraîne comme conséquence l'existence d'une, autre vie, où tous recevront « la rémunération qui leur convient », την προσήκουσαν άντἰδ,σιν. *De Lazaro,* hom. iv, 3-1, t. xi.vni, col. 1011. ‹ Alors seulement, lorsque chacun aura reçu selon scs mérites, τά κατ' αξίαν, éclatera la justice de Dieu. » De *diabolo tentatore.* hom. n, 8, t. xux, col. 258. Dans cette reddition de comptes, ‹ toutes nos actions, grandes ou petites, nous seront comptées ». *Ad Theod. lapsum,* i, 9, t. xlvu, col. 287. Mais si celles qui sont dues en stricte obéissance, ἐξ οφειλή:, y seront récompensées, à plus forte raison les œuvres surérogatoircs, qui relèvent seulement des conseils divins. *De pian.,* hom. vi, 3. t. xux, col. 318. Toutes ensemble nous donnent droit ù une véritable rétribution. « Innombrables sont les endroits où Chrysostome, se référant au Nouveau Testament, parle de μισθό , αμοιβή ou 1μοι6αί, άντἰδοσι , άνταπόδισι , στέφανο , βραβεία. » H. Schultz, *loc. cil.,* p. 19.

Il est vrai que la récompense est bien supérieure â nos travaux. *Exp. in Ps. XUX,* 5, t. lv, col. 249; *In Matth.,* hom. xv, 5, t. lvu. col. 226; hom. lxxvî, 4, t. Lvm, col. 699; *In Rom* , hom. xiv, 4, t. lx, col. 528-529. Mais cette considération, loin de diminuer notre merite, ne sert qu'à stimuler notre effort. C'est aussi parce qu'il nous promet beaucoup plus que sous l'ancienne Loi que Dieu peut nous demander davantage. *De virg.,* 81, t. xlvhi, col. 595-596, *In .Matth.,* hom. xvi, 5, t. lvu, col. 245.

è) *Appréciation subjective du mérite.* — Ces principes, qui fondent la réalité dogmatique du mérite, se complètent. chez saint Jean Chrysostome, par quelques indications propres à marquer la place qui lui revient dans la vie spirituelle du croyant.

Avant tout il s'applique à combattre chez ses auditeurs la tentation de l'orgueil. Et d'abord une raison de fait interdit à qui que ce soit de se glorifier, c'est que le jugement de Dieu n'est pas encore intervenu et que celui des hommes ne compte pas. Mais, en admettant que nos merites soient effectifs, une raison de droit empêche de s'en prévaloir. Généralement peu explicite sur la grâce, voir Jean Chrysostome, t. viu,

col. 678-679, le saint docteur l'est d'une manière absolue pour affirmer, dans un développement d'allure tout augustinicnnc, que ce que nous avons dc bien est en nous un don de Dieu.

‹ Mettons que tu es digne de louange... : même alors il n'y a pas lieu dc t'enfler. Car lu n'as rien en propre, ayant [tout] reçu dc Dieu. Pourquoi donc feindre d'avoir ce que lu n'as pas? Tu l'as néanmoins, et d'autres comme loi. Mais lu l'as pour l'avoir reçu, ct non pas ceci ou cela seulement, mais tout ce que lu as. Car ccs bonnes actions ne sont pas de toi : elles viennent dc la grâce dc Dieu... Qu'as-tu, dis-moi, que lu n'aies reçu? Quel est le bien que lu as fait de loi-même? Tu ne saurais le dire. Mais tu l'as reçu ct tu en lires vanité? Il fallait, au contraire, t'humilier pour cela. Carre qui t'est donné n'est pas à toi, mais au donateur. Si, en effet, tu l'as reçu, tu l'as reçu de lui. Et si lu l'as reçu dc lui, cc bien n'était donc pas à toi. El si tu l'as reçu sans qu'il fût à loi, pourquoi t'enorgueillir comme si c'était la propriété ? » *In 1 Cor.,* hôm. xn, 1-2, t. xu, col. 97-98.

Quand il s'agissait dc mettre l'âme chrétienne à l'abri de la vaine complaisance en ses propres mérites, saint Jean Chrysostomc n'avait qu'à «'Inspirer dc saint Paul. 11 fait œuvre plus personnelle en dénonçant un moindre défaut, dont son expérience lui avait sans doute appris la réalité : celui dc la cupidité spirituelle qui porte à n'envisager les œuvres que sous l'angle du profit. Pour que nos actions soient méritoires, il faut, bien entendu, les accomplir avec la pure intention dc plaire à Dieu. *In Matth.,* hom. xix, 2, t. I vii, col. 275-276. Mais il y a plus : c'est devant Dieu même qu'il les faut oublier.

A plusieurs reprises, l'orateur s'élève contre ccs chrétiens médiocres qui ne songent qu'à la récompense, pour leur mettre sous les yeux la grande loi du bien désintéressé. « On te propose dc faire quelque chose qui plaît à Dieu, cl lu te préoccupes de la récompense?... Vraiment tu ignores ce que c'est que dc plaire à Dieu. Si tu le savais, tu estimerais qu'aucune autre récompense n'égale celle-là. · Mais, cc coup d'œil jeté sur l'idéal, l'auteur dc continuer : « Ne sais-tu pas que ta récompense augmente quand lu fais le bien sans obéir à l'espoir dc la récompense? ▮ /Jr *compunctione,* n, 6, t. xi.vn, col. 420. Voir dc même *In Matth.,* hom. πτ, 5, t. I vii, col. 37-38: ‹ Ne nous vantons pas; mais disons-nous inutiles pour devenir utiles... Plus nous faisons de bonnes actions, moins nous devons en parler. Ainsi nous acquerrons une 1res grande gloire devant les hommes comme devant Dieu, et non pas seulement de la gloire devant Dieu, mais une grande récompense et rétribution, μισθόν καὶ ἀντἰδοσιν μεγάΖην. Ne réclame donc pas de récompense, si tu veux en obtenir une... Quand nous faisons le bien. Dieu ne nous est débiteur que pour nos bonnes œuvres; quand nous croyons n'avoir rien fait de bien, il est notre débiteur beaucoup plus encore pour cette intention que pour nos actes. » En un mot, « plus grande e.st la récompense quand on n'agit pas pour la récompense. Parler dc scs bonnes actions ct les compter avec soin est le fait d'un mercenaire plutôt que d'un bon serviteur Il faut donc tout faire pour le Christ el non pas pour la récompense.., Aimons-le comme il faut : c'est déjà une grande récompense. › *In Horn.,* hom. v, 7, t. xi., col. 431.

Cet appel au désintéressement spirituel est la note caractéristique de Jean; mais on voit qu'il aboutit a suggérer aux chrétiens une meilleure conception dc leurs intérêts. Non seulement ce mysticisme suppose la foi au mérite; mais, en l'épurant de tout élément trop égoïste, il ne peut el ne veut que l'affermir.

2. *Autres Pères Grecs du /V· siècle.* - Il n'y a aucune raison de supposer que, sur un point aussi élémentaire, Jean Chrysostomc puisse constituer une exception. Dc fait, les témoignages ne manquent pas. où l'on peut voir que la réalité du mérite humain s'affirme tout autant chez les autres représentants de la tradition grecque, sinon toujours sous une forme directe ct théorique, au moins sous la forme implicite ct pratique des justes sanctions que Dieu réserve à nos actes dans l'éternité.

a) L'Adamantins. t n premier témoignage sut celte affirmation indirecte, mais formelle, du mérite nous est fourni, dès les premières années du siècle, par l'écrit anonyme qui a reçu le nom énigmatique d'Adamantius.

« Il ressort de la Loi el de l'Evangile que chacun recevra selon ce qu'il a fait envers son frère. · *De recta in Deum fide,* i, 16, édition van dc Sande Backhuyscn, dans le *Corpus* de Berlin, 1901, p. 32. Plus loin, *ibid.,* n, 5, p. 66, on lit en termes encore plus précis : ‹ Employer le terme de jugement signifie le discernement des bons et des mauvais, c'est-à-dire la récompense (des bons) selon leur mérite, τδν κατ' αξίαν αὐτὼν μισθόν, la condamnation des méchants ct des impies. Il est donc évident que le jugement qui doit avoir lieu selon l'Évangilc par Jésus-Christ, dans lequel seront discutées les secrètes pensées des hommes, comportera la rémunération méritée dc la justice ct de l'injustice », κατ' αξίαν δικαιοσύνη τε καὶ αδικία ποιήσεται την ἀνταπόδοσιν.

Ces déclarations occasionnelles, jetées en passant dans un écrit dc controverse qui porte sur un tout autre objet, traduisent avec une parfaite clarté la foi générale de l'Églisc. Elfes montrent comment la croyance aux rétributions divines est inséparablement unie à la valeur des œuvres humaines, c'est-à-dire que le dogme du jugement postule celui du mérite comme base.

b) Saint Cyrille de Jérusalem. — Λ plus forte raison saint Cyrille de Jérusalem peut-il passer pour un écho fidèle de la foi commune, puisque ses catéchèses s'adressaient à des catéchumènes. Or, avec la foi pure, il réclame d'eux les bonnes œuvres; ‹ car la bonne doctrine sans les bonnes œuvres n'est pas agréable à Dieu. » *Cat.,* iv, 2, P. *G.,* t. xxxin, col. 45G. Elles sont possibles, parce que notre âme a été créée libre, et c'est pourquoi Dieu applique à nos actes des sanctions appropriées. *Ibid.,* 21, col. 481. Il n'en faut pas attendre la réalisation dans cette vie, qui est encore le temps de l'épreuve. Mais la conscience morale en requiert la nécessité. « Tu as différents serviteurs, les uns bons, les autres mauvais. Évidemment tu honores les bons et tu frappes les mauvais. Si tu es juge, lu loues les premiers ct lu châties les seconds \insi toi, qui n'es qu'un mortel, tu as souci d'observer la justice, et Dieu, le roi éternel de tous, s'abstiendrait dc répartir de justes rétributions? · *Cat.,* xvm, 4, col. 1021. Les sanctions éternelles, dont Cyrille rappelle ici le fondement, sont donc, pour lui, à n'en pas douter, des applications de la justice distributive, τδ τη δικαιοσύνη ἀνταποδοτικόν, cl ceci vaut pour les récompenses aussi bien que pour les châtiments. Mais est-il besoin dc dire que celte ‹ rétribution » future, κρίσι καὶ ἀνταπόδοσι μετὰ τδν κόσμον τούτον, ne se conçoit pas sans quelque chose à rétribuer?

A l'attrait dc cette récompense notre catéchètc, en moraliste pratique et qui s'adresse au commun des fidèles, ne craint pas de demander un levier d'action. « L'espoir de la résurrection, avait-il dit quelques lignes auparavant, est la racine de toute la bonne conduite. Car l'attente du salaire, ἡ προσδοκία τη μισΟαποδοσία , fortifie l'âme en vue des bonnes œuvres. » *Ibid.,* 1. col. 1017. Tandis que Jean Chrysostomc s'attachait à réfréner, sans d'ailleurs l'interdire, la préoccupation

de la récompense A venir, Cyrille dc Jérusalem l'utilise sans réserves. Pédagogie différente, mais qui procède, au fond, de la même fol.

c) Saint Basile. — C'est encore la môme note pratique ct concrète que fait entendre l'évêque de Césarée. Pour lui, le jugement divin est éminemment un acte de rétribution, ἡ δικαία κρίσι τη ἀνταποδόσεω . *Moralia,* ι, 2, *P. G.t* t, χχχι, col. 700. En conséquence, il faut sc préparer par l'aumône un trésor dans les ciel, *ibid..* xl vii, 1, col. 768. « Car notre conduite ici-bas est un viatique pour l'avenir : celui-là donc qui par scs bonnes œuvres rend gloire ct honneur à Dieu sc prépare à lui-même un trésor dc gloire et d'honneur selon les principes d'une juste rétribution »,κατὰ την δικαίου τούκριτοὺ ἀνταπόδοσιν. *liom. in Ps.* «XJ »7//, 1, t. χχιχ, col. 281 ; *De Spir. sancto,* χχιv, 55, t. xxxn, col. 169. En effet, « nos œuvres nous conduisent chacune Λ la lin qui leur est propre : les bonnes au bonheur, les mauvaises à la damnation éternelle ». *Hom. in Ps. iH.* 1, t. xxix, col. 416.

Aussi, dans scs lettres de direction, n'hésite-t-il pas à faire appel à la pensée dc la récompense préparée à nos bonnes œuvres. » *Epist..* cccxvni, t. xxxn, col. 10G5. « Souviens-toi du Seigneur, écrit-il à une dame, cl, ayant toujours devant les yeux notre sortie dc cc monde, organise ta vie de manière à préparer ta défense auprès du juge incorruptible ct à te donner par les bonnes œuvres confiance devant lui. » *Eplst..* ccxcvi, col. 1040. Bien entendu, cet effort personnel relève tout entier dc la grâce divine. « Je t'exhorte, dit la lettre voisine, *EpisL.* ccxcvn, col. 1041, à l'œuvre du Seigneur, afin que le Dieu saint, après t'avoir fait la faveur dc conduire tes jours en toute piété ct gravité, te rende digne des biens à venir. »

Celte intervention nécessaire dc la grâce précise le caractère exact des rétributions divines. « A ceux qui ont loyalement combattu en ccttc vie est offert un repos éternel, qui ne leur est pas accorde dans la proportion due à leurs œuvres, mais octroyé selon la grâce d'un Dieu toujours libéral envers ceux qui espèrent en lui », οὺ κατ' ὀφείλημα των ἰργων ἀλλα κατὰ χάριν του μεγαλοδώρου Θεού. *Hom. in Ps. CXtv.* 5, l. χχιχ, col. 492. Les protestants sc sont emparés dc ce texte contre la doctrine catholique. Voir Bcllarmin, *De meritis operum,* c. vi, p. 355. Mais Basile ne fait qu'affInncr ici la disproportion dc l'éternelle récompense par rapport à nos œuvres, sans nier la valeur réelle dc rcllcs-ci. La preuve en est que la libéralité divine est subordonnée au bon combat du chrétien. Quelques lignes plus haut, *ibid..* 3, col. 189, il avait dit que, d'après l'Écriture, ‹ ni la miséricorde de Dieu ne va sans jugement, ni le jugement sans miséricorde ». En effet, ses jugements tiennent compte dc notre faiblesse plutôt que dc la stricte justice, ct, - quand il fait miséricorde, il mesure avec discernement scs faveurs à ceux qui l'ont mérité », ἐλεών κεκριμένω ἐπιμετρεϊ τοι ἀ ἰοχ τού οἰκτιρμού . C'est dire que les nuances dont saint Basile entoure l'affirmation du mérite en supposent le fait.

d) Saint Grégoire de Nazianze. - Quoiqu'il n'ait aucunement déserté le terrain des applicat ions morales, saint Grégoire de Nazianzc semble avoir davantage porté son attention sur les conditions théoriques du mérite.

Après avoir défendu avec saint Paul la nécessité dc la grâce, qui, en définitive, rapporte · tout à Dieu », *Oral..* xxxvn, 13, *P. G.,* t. xxxvi, col. 300, il revendique avec la même énergie le libre arbitre, qui nous permet de tirer quelque chose dc notre propre fond. Car, dit-il, un bien dc nature est sans gloire, tandis que celui qui vient de la volonté est digne d'éloges. » *Ibid..* 16, col. 301. Voilà pourquoi l'homme est soumis à l'épreuve. ‹ Ainsi les espérances éternelles ne sont plus seulement un don de Dieu, mais la récompense de la vertu. Et cc fut l'effet d'une souveraine bonté de faire que le bien fût aussi nôtre, ct non pas seulement semé en nous par nature, mais cultivé par notre volonté ct les efforts en sens divers de notre libre arbitre. » *Oral.,* n, 17, t. xxxv, col. 425-128.

fl est rationnel, dés lors, que les rétributions divines soient pesées dans les balances de la Justice, ἀυταπόδοσιν τοι δικτίοι τού θεού στχϋμοἳ . *Orat.,* xl, 45, t. xxxvn, col. 424. Cf. *Corm..* 1. Π, sect, i, 12, v. 6-7, ct l. II, sect, n, 1, v. 329-331, t. xxxvn, col. 1166 ct 1174-1175. Grégoire s'efforce même dc montrer que celle loi dc justice s'applique au texte évangélique qui semblerait moins que tous le comporter, savoir la parabole des ouvriers de la vigne. Car, à l'entendre, les dernier-venus ont racheté l'insuffisance de leurs travail par l'ardeur de leur bonne volonté, par la confiance dont ils ont fait preuve en se laissant embaucher sans avoir convenu d'aucun solaire, ct, au total, Ils n'ont pas, comme les premiers, fait preuve de mauvais caractère en murmurant contre le père dc famille. *Oral.,* xl 20, t. xxxvi, col. 385. Cf. *Oral.* xm, t, t. xxxv, col. 937-940.

D'ailleurs, cette rétribution dc nos œuvres ne doit pas être conçue comme un acte tout extérieur ct mécanique. Parlant en philosophe d'un philosophe, Grégoire a bien dégagé le dynamisme interne dont elle est le terme normal. ‹ La première dc toutes les bonnes actions est dc louer le b«en. Car dc la louange procède le zèle, du zèle la vertu de la vertu le bonheur. * *Orat..* xxv, 1, t. xxxv. col. 1200. Bonheur qui commence sans nul doute en cette vie, mais qui doit s'épanouir dans l'autre, lorsque la lumière divine éclairera nos âmes « à la mesure de leur pureté ». *Oral.,* xl, 45, t. xxxvn, col. 424. Cf. *ibid..* 5-6, col. 364-365.

Autant du reste est certaine la récompense dc nas bonnes œuvres, autant il nous appartient dc n'en pas foire état. Comme Jean Chrysostomc, voir col. 635. ct avec une plus grande précision philosophique. Grégoire fait consister la perfection dans le désintéressement. « Il est plus agréable aux chrétiens de souffrir pour la vraie foi, quand bien même tout le monde devrait l'ignorer, qu'aux autres de jouir dans l'impiété. Car nous avons très peu souci de plaire aux hommes et tous nos désirs vont à obtenir l'honneur qui vient de Dieu. Plus encore, ceux du moins qui sont vraiment philosophes et amis de Dieu aiment l'union au bien pour le bien lui-même, ct non pas pour les honneurs qui les attendent là-haut. La seconde forme du bien est, en effet, de faire quelque chose en vue de la récompense, comme la troisième est de fuir le mal par la crainte du châtiment. » *Orat..* iv, 60, t. xxxv, col. 581-584. Cc qui n'empêche évidemment que ccttc récompense aussi bien que cc châtiment ne soient objectivement fondés. Le détachcfiient personnel auquel nous devons tendre par rapport à la sanction de nos œuvres en implique la valeur et devient lui-même une œuvre de plus grand prix.

r) *Saint Grégoire de Xysse.* — Encore plus pénétré do platonisme que saint Grégoire de Nazianzc, l'évêque de Nyssc ne veut, lui aussi, connaître qu* « un seul bien · : savoir « la perpétuelle joie dans le bien qui naît des bonnes œuvres ». Mais cette « joie » s'épanouit dans une double sphère. · Car l'observation des commandements réjouit dès maintenant par le moyen dc l'espérance celui qui s'adonne à la pratique des œuvres bonnes. Ensuite, en lui obtenant la jouissance des biens espérés, elle accorde proprement la joie à ceux qui en sont dignes, lorsque le Seigneur dit à ceux qui ont fait le bien : · Venez, les bénis, prendre possession de l'héritage qui vous fut destiné. » *In Ecclesiast..* hom. vm, *P. G.,* t. xuv, col. 735. Cette

phraséologie volontairement abstraite d'un prédicateur qui veut donner un vêtement philosophique aux réalités de sa foi signifie que le jugement divin est une économie de justice, où le bien fait ici-bas trouve la complète rémunération qui lui est duc. Aussi Grégoire le délinil-il ailleurs, suivant la formule usuelle, comme l'acte où · Dieu rend à chacun selon son mérite *, κρίσ. ἑζάστω τὸ κατ' ἀ ἰαν νέμουσα. *In Ps. vrθ* t. xuv, col. 612. Cf. *De pauperibus amandis,* hum. i, t. xlvi, col. 461.

Au total, entre la théologie grecque ct la théologie latine au iv· siècle, on peut relever certaines différences dc ton. Les Grecs, ici comme toujours plus portés xers la spéculation, parlent volontiers un langage philosophique ct l'absence même d'un terme technique qui corresponde exactement à celui dc « mérite · ne contribue pas peu à rendre leur pensée moins arrêtée dans scs formes que celle des Occidentaux. Mais aucun d'entre eux n'a perdu de vue ces principes constitutifs du christianisme, qu'à la foi doivent correspondre les œuvres et qu'à ces œuvrcs est réservée une juste rétribution. Prémisses morales où la doctrine du mérite humain est nécessairement Impliquée et d'où plusieurs l'ont dégagée de la manière la plus explicite.

Rien, en tout cas, ne permet dc voir chez les Orientaux, ne fût-ce qu'à titre de germe, < cette séparation de la religion ct dc la moralité > que leur impute R. Scebcrg, *Dogmengeschichle* t. n, p. 322. « L'avantage du christianisme occidental, écrit dc son côté A. Harnack, *Dogmengeschiclue* t. m, p. 52, est une conception plus vivante dc Dieu, une forte impression dc notre responsabilité devant un Dieu qui est aussi le juge, une conscience de Dieu comme puissance morale qui n'est contrariée ou dissoute par aucune spéculation sur la nature. Mais cet avantage est racheté de la pire façon par le concept juridique dc la rétribution ct la doctrine pseudo-murale du mérite. » Cette prétendue opposition entre les deux parties de l'Église est une création pure ct simple de l'esprit polémique, tout autant que cette appréciation lourdement péjorative dc la tradition catholique dont clics attestent à la fois la profondeur et la continuité.

11 y a non moins dc passion confessionnelle, mais plus de vérité historique, à reconnaître, avec IL Schultz, *loc. cit.,* p. 20-21, que les principes du « catholicisme vulgaire » dominent l'Orienl aussi bien que rOeddent depuis le milieu du second siècle. Auprès dc cet accord fondamental, de quel poids peut bien peser la constatation dc quelques différences accessoires? S'ils ne parlent pas la même langue, Grecs et Latins professent la meme foi en ce caractère moral du christianisme dont le mérite n'est, en somme, qu'un aspect et l'on a vu que cette ferme revendication ne va déjà plus, chez les uns comme les autres, sans certaines nuances de psychologie propres à en sauvegarder le caractère religieux.

IV. La conthovehse pélagienne. — Avec le pélagianisme apparaît un facteur nouveau, dont l'influence allait sc faire sentir sur toute la pensée chrétienne des temps postérieurs, en vue d'établir plus nettement les mérites humains sur la base de la grâce divine qui passe désormais au premier plan.

1· *Doctrine pélagienne.* — De la tournure rationaliste que le pélagianisme imprimait à toute l'anthropologie chrétienne la doctrine du mérite ne pouvait manquer de ressentir le contre-coup.

1. *Notion du mérite.* — En raison, soit dc sa clarté propre, soit dc l'usage depuis longtemps reçu, il semble que le concept dc mérite n'était pas susceptible, au v· siècle, d'être compris de deux façons différentes. Il faut pourtant signaler au moins un cas où il prenait, dans la langue pélagienne, une signification singulièrement élargie. Après avoir parlé dt l'innocence originelle, *innocentiam in qua fuerat* (Λο/ηο] *conditus,* Julien d'Éclanc ajoutait, dans un texte qu'a retenu saint Augustin, qu'elle peut être perdue par notre libre défaillance ct qu'aucune conversion nr saurait la rétablir. *Nam, etsi possibilitas revertendi ad bonum commissa iniquitate non pereat, tamen certum est* NEiUTü.M innocenti.!:, *cum qua humanum proadd exordium, voluntatis vitio deperire.* Dans S. Augustin, *Cont. Julian, opus imperf.,* vi, 19, *P, L„* t. xlv. col. 1512-1513. L'observation est d'une incontestable justesse. Ce qu'il y a dc curieux, c'est que l'auteur emploie le terme « mérite » pour designer cet état primitif et à jamais irremplaçable que nous ne nous sommes pas donné.

Il n'y a pas la moindre raison de soupçonner ici une équivoque. Car les pélagiens n'avaient aucune intention de dissimuler la confiance qu'ils faisaient à la volonté humaine ct à la valeur de ses œuvres. Quand donc Julien parie, comme ici, dc *meritum innocentia:* à propos d'une *qualitas cum qua /actus est homo,* il faut en conclure que, pour lui du moins, et concept pouvait parfois correspondre à l'idée générale d'un bien précieux, quelle que pût en être l'origine.

D'ordinaire, au demeurant, ce mot garde chez lui son acception courante ct désigne la valeur morale qui résulte de nos actes libres. C'est ainsi qu'il écrit : Nos *dicimus peccato hominis non natune statum mutari sed meriti qualitatem,* et cette parole vient justement dans un contexte où il évoque, avec l'Apôtre, II Cor., v, 10, le compte que nous devrons rendre dc nos actes au jugement divin. *Ibid.,* i, 9G. col. 1112. Pélage écrivait dans le même sens, *Epist. ad Demetr.,* 17. *P. L.,* t. xxxm, col. 1110 : *Dispares sunt in regno aviorum per singulorum merita mansiones.*

Ainsi donc, sur la notion du mérite, catholiques ct pélagiens étaient en plein accord.

2. *Source du mérite.* — *Ce* qui est caractéristique du pélagianisme, c'est qu'il rapportait ce mérite aux seules forces de l'homme, à l'exclusion de la grâce. *Pelagiani dicunt ab homine incipere meritum per liberum arbitrium, cui Deus subsequent gratia retribuat adjumentum.* S. Augustin, *Contra duas epist. pelag.,* IV, xi, 30, t. xi.iv, col. 633.

Tout le monde, en effet, convient que Pélage insistait avant tout sur la liberté. Voir J. 'Fixeront, *Hid des dogmes,* t. n, p. 438-14Û. et F. Loofs, art. *Pelagius,* dans *Protest. Healcncyclopùdic,* t. xv, p. 751-752. Et ceci répondait évidemment chez lui à un besoin d'action : *Quoties mihi de institutione morum et sancite vitir conversatione dicendum est, soleo primo humana natune vim qualitatemque monstrare et quid efficere possit ostendere,* mais aussi à une conception speculative : *In hac ulriusque partis libertate rationabilis animie decus positum est. Hinc, inquam, totus natura nostnr honor consistit, hinc dignitas.* Et dc celte « dignité · ontologique il ajoute aussitôt que découle ce mérite dc nos bonnes œuvres qu'il tient par-dessus tout à souligner : *Hinc denique optimi quique laudem merentur, hinc premium. Epist. ad Demetr.,* 2-3, t. xxxm, col. 1100.

11 n'y aurait dans cette revendication qu'un lieu commun du christianisme le plus élémentaire, si elle ne sc produisait au détriment de la grâce. Non pas que Pélage écartât absolument ce terme; mais il est unanimement reconnu que la grâce ne signi hait pour lui que les dons naturels de Dieu ou les secours extérieurs qui nous viennent des exemples du Christ dans l'Évangile, tout au plus une aide supplémentaire *ad /acilius operandum.* Voir 'Fixeront, op. *cit.,* p. 111-145. CL F. Loofs, art. *Pelagius,* p. 756 : < Cette grâce sans laquelle rien dc bon ne se fait, cette communication intérieure d'une force surnaturelle, celte participa-

tion au divin *bonum* esse, en réalité Pélage ne la connaît pas. » Aussi· même après avoir affirmé ce qu'il appelle la grâce, finit-il, en dernière analyse, par proclamer sans restrictions que tout le bien que nous pouvons faire a sa source en nous : *In voluntate et of.trt bono laus hominis est.,. Quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat; quod vero bene vel agimus wl loquimur, vel cogitamus, nostrum est.* Dans S. .Augustin, *De gratia Christi,* 1, iv, 5, t. xuv, coi. 352. Cf. *Ibid.,* II, xm, 14, coi. 391 : *Bonum et malum quo laudantes vel viluperabiles sumus non nobiscum oritur sed agitur a nobis.* Voir encore *Epist, ad Demetr,,* 10, *P. L,,* I. xxxm, coi. 1107 : *Hive in tua potestate sunt et vere propria.*

Car, suivant le mot célèbre dc Julien, la liberté nous émancipe à l'égard de Dieu : *Libertas arbitrii qua a Deo emancipatus homo est.* Dans S. Augustin, *Contra Julian, opus imperf.,* i, 78, t. xlv, col. 1102. Formule, reconnaît A. Harnack, *Dogmengeschichle,* t. ni, p. 198, qui est, · au fond, une protestation contre toute grâce ». Or, « elle est proprement la clé dc tout son système. L'homme créé libre est indépendant dc Dieu sur toute la ligne. 11 n'a plus â compter avec Dieu, mais seulement avec lui-même. » Voir également Tixcront, *op. cit.,* p. 438, ct ici meme l'art. Augustin, t. I, col. 2381-2382. *Non esse liberum arbitrium,* disait crûment Célcstius, *si Dei indigeat auxilio.* Dans S. Augustin, *Dc gestis Pelagii,* xvm, 42, t. xuv, col. 345.

3. *Rôle du mérite,* — Tele étant les moyens dc l'homme, cette conception retentit sur l'économie entière de la vie ct dc la Providence surnaturelles.

a) Acquisition dc la grâce. — Et d'abord il dépend de nous de mériter les secours divins dont nous pouvons avoir besoin. La grâce n'est plus un don gratuit, mais la réponse de Dieu au mérite dc nos œuvres. *Gratiam qua justificamur non gratis sed secundum merita nostra dari dicant,* témoigne saint Augustin, *Contra duas epist. pelag.,* III, vm, 24, t. xuv, col. GOG. Cf. *De dono persev.,* n, 4, t. xlv, col. 99G; *Epist.,* ccxiv, 3, t. xxxm, col. 969; *Epist.,* exav, G, col. 87G.

Il n'y a pas de doute sur l'application dc ce principe à l'acquisition de la grâce dans le déroulement de la vie chrétienne. *Ostcr dit [beatus Jacobus],* écrivait Pélage â propos de Jac., iv, 7, *quomodo resistere debeamus diabolo... ejus* |Dr/| *faciendo voluntatem ut divinam etiam mercamur gratiam. Epist. ad Demetr.,* 25, t. xxxm, coi. 1117. Saint Augustin n'a pas eu tort dc relever ce passage ct d'y lire : *Apertissime dicit gratiam secundum merita nostra dari. Dc gratia Christi,* I, xxn, 23, t. xuv, coi. 371. Et encore *Cont. duas epist. pelag.,* II, vm, 17, *ibid.,* col. 583 : *Volunt pra cedere in homine ut adjutorio gratia dignus habeatur ct merito ejus non tanquam indebita tribuatur sed debita gratia retribuatur.* Cf. *Contra Jul.,* IV, m, 15, *ibid.,* col. 744. Supposer le contraire serait, au dire de Célcstius, prêter â Dieu une injustice : *Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia, si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus.* Dans S. Augustin, *De gestis pelag.,* xiv, 30, t. xuv, coi. 337.

La logique du système obligeait â placer également l'initiative dc l'homme au début même de la vie chrétienne, c'est-à-dire à la base dc la foi, que chacun peut cl doit mériter par le bon usage dc son libre arbitre. Aux infidèles Pélage reconnaît *liberum arbitrium per quod ad fidem venire possent ct Dei gratiam promereri.* Ceux qui n'usent pas de celle faculté en sont responsables devant Dieu; ceux-là· au contraire, qui en usent bien auront leur récompense : *Hi vero remunerandi sunt qui bene libero utentes arbitrio merentur Domini gratiam.* Paroles rapportées par saint Augustin, *I)f gratia Christi,* I. xxxi, 34, t. xuv, col. 376-377, ct d'où celui-ci déduit â juste titre : *Manifestum est eum dircre gratiam secundum merita dari, quamlibet eam vel qualemlibet significet, quam tamen aperte non exprimit. Nam, cum eos remunerandos dicit qui bene utuntur libero arbitrio et ideo mereri Domini gratiam, debitum eis reddi fatetur.* Cf. *De gratia et Ubero arbitrio,* \, 10-11, t. xuv, coi. 887-888.

A ces allégations de saint Augustin on a voulu opposer, F. Loofs, art. *Pelagius,* p. 753-755, et *Dogmengesehichte,* p. 421, le commentaire de Pélage sur les éplIres dc saint Paul, qui s'est conservé sous le nom dc saint Jérôme. L'auteur, en effet, y affirme maintes fols, avec l'apôtre, la gratuité dc notre Justification : *Sine ulla operum actione per baptismum [justificati], quod omnibus non merentibus gratis peccata donaoit. In Horn.,* m, 24, *P. L.,* t. xxx (édition dc 1865), coi. 686. Les « œuvres * s'entendent ici au sens précis de ces *gratia: opera* dont il est question aussitôt après, col. 687, ct pour lesquelles la fol est tout d'abord nécessaire : *Ad hoc fides prima ad justitiam reputatur ut de prreterito absolvatur, et de pro senti justificetur, et ad futura fidei opera præparetur. In Korn.,* iv, 6, *ibid.,* col. 688. Cf. *In Eph.,* n, 8, col. 865 : *Non meritis prioris vitre sed sola fide* [soZca/i], *sed tamen non sine fide.* Il ne s'agit donc pas, pour Pélage, dc sainteté ni dc · mérites » proprement dits avant le baptême. En ce sens, ct en ce sens seulement, la grâce initiale dc la vie chrétienne est gratuite. Mais il reste qu'elle est du moins subordonnée à la · fol ». Or on a vu que celle-ci dépend du bon usage dc la liberté, donc aussi indirectement la grâce qui en découle. *Possunt quidem dicere,* argumentait â bon droit saint Augustin, *remissionem peccatorum esse gratiam quit nullis précédéntibus meritis datur... Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est si fides hanc impetrat. Epist.,* exav, c. m, 9, t. xxxm, coi. 877. L'évêque d'Hippone n'a, par conséquent, pas fait tort à son adversaire en lui reprochant dc suspendre toute la vie spirituelle à la valeur de l'effort humain.

b) Prédestination. — En conséquence, il ne pouvait être question d'une véritable prédestination chez les pélagiens, mais seulement d'une prescience. *Præsciebat ergo Deus, ait Pelagianus, qui futuri essent sancti et immaculati per libera voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia qua tales futuros esse praescivit elegit. Elegit ergo, inquit, antequam essent, prédestinons filios quos futuros sanctos immaculatosque préscivit.* S. Augustin, *De prodest, sanctorum,* xvm, 36, t. xuv, coi. 987.

Celte mime prescience des mérites humains commande, tout autant que la gloire, la distribution des charismes les plus exceptionnels. *Unumquemque hominem omnes virtutes posse habere ct gratias,* enseignait Célcstius, S. Augustin, *De gestis Pelagii,* xiv, 32, I. xuv, col. 339. Et Pélage en tout cas, *ibid.,* déclarait devant le synode de Diospolis : *Dicimus donare Deum ci qui fuerit dignus accipere omnes gratias sicut Paulo apostolo donavit.* A son dire, l'Apôtre aurait mérité la grâce même dc l'apostolat : *Per pdele primum servitium meruit apostolatum. In Bom., !,* 1. t. x.\x, col. 669.

11 n'est pas jusqu'au Christ à qui les pélagiens n'aient accordé l'honneur de mériter le privilège de l'union hyposlatique. *Secundum* cos *cnim,* témoigne saint Augustin, *Cont. Julian, opus imperf.,* iv, 84, t. xlv, col. 1386, *non a Verbo Dei homo susceptus est ut ex virgine nasceretur; sed, natus ex virgine, suit postea voluntatis virtute profecit et fecit ut a Verbo Dei susciperetur, non talem ac tantam voluntatem illa susceptione habens, sed ad illam susceptionem tali et tanta voluntate perveniens. Nec Verbum caro factum est in utero virginis, sed postea merito*

ipHiis hominis cl ejus humante volunlariæque virtutis. Ce nestorianisme radical prouve combien Pelage voulait que du mérite créé tous les dons divins fussent dépendants.

4. *Valeur du mérite.* — Parce qu'ils accordaient Λ la liberté une sorte dc toute-puissance, les pélagiens pouvaient sc montrer exigeants Λ son endroit.

C'est ainsi qu'ils estimaient que l'homme peut ct doit atteindre par lui-même à l'exemption dc toute faute, En disant : *Filias Dei non posse vocari nisi omni modo absque peccato /uerint effecti,* Célcstius laissait entendre clairement que cet idéal n'a rien d'impossible. Si pourtant il nous arrive dc tomber dans le péché, nous pouvons, continuait-il, en mériter le pardon par la pénitence : *Quoniam pænitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum qui per p/enitentiam digni fuerint misericordia.* Rapporté dans S. Augustin, *De gestis Pelagii,* xvm, 42, t. xuv, col. 345. il est. vrai que Pelage, *ibid.,* 43, ne suivait pas son disciple sur ce point.

Tout au moins rien ne s'opposait à cc que tous les pélagiens pussent admettre sans la moindre restriction la pleine valeur du mérite des fidèles : *Dicunt pelagiani hanc esse solam non secundum merita gratiam qua homini peccata dimittuntur, illam vero quæ datur in fine, id est æternam vitam, meritis procedentibus reddi.* S. Augustin, *De gratia et libero arbitrio,* vi, 15, *ibid.,* coi. 890.

Aussi étaient-ils d'accord avec les catholiques pour parler de *retributio* ct dc *præmium* à propos de la vie éternelle. *Epist. ad Demetr.,* 11-12, *P, L.,* t. xxxm, col. 1107. Naturellement la pratique dc la virginité et les autres œuvres dc simple conseil sont la source d'un *mafus pnrmlum, ibid.,* 9, col. 1105, ct la gloire comporte des degrés suivant les mérites dc chacun. *Ibid.,* 17, col. 1110. Cependant il est curieux d'observer que le même texte dc saint Paul, Horn., m, 23, qui avait déjà frappé Orlgène, voir plus haut col. G27, ct qui allait frapper encore saint Augustin, voir plus bas, col. 650, amenait Pélagc à dire que la vie éternelle n'est pas proprement un salaire, mais une grâce : Non *enim nostro labore quæsita est, sed Del munere condonata, in Hom.,* vi, *P. L.,* t. xxx, col. 700.

La considération intéressée de cette récompense tenait même une grande place dans la direction dc Pélagc, si l'on en juge par cette conclusion dc son épllrc : *Omne opus leve fieri solet cum ejus pretium cogitatur et spes priemii solatium est laboris... Considera, qutrso, magnitudinem prirmii tui... Episl. ad Demetr.,* 28. coi 1119. Sauf les excès dc Célcstius, celle importance attribuée aux œuvres humaines n'aurait, d'ailleurs, rien que de normal, si elle n'oiïrait à sa base une grave lacune. On parle beaucoup dc · moralisme ». chez les historiens protestants, pour caractériser ct flétrir tout à la fols la doctrine pélagicnnc. Voir Loots, art. *Pelagius,* p. 758, ct Harnack, *Dogmengeschichie,* t. m, p. 168. En réalité, l'Église avait toujours eu le sentiment très vif des exigences morales que comporte la profession du christianisme : cc qui est propre à l'hérésie, c'est dc méconnaître la nécessité préalable dc la grâce cl dc ne compter que sur l'homme seul pour en obtenir la réalisation.

2' *Doctrine de saint Augustin.* — Malgré sa tendance à présenter le pélagianisme comme · le développement logique du rationalisme chrétien », *Dogmengeschichtc.* t m, p 170, X. Harnack, est bien obligé dc reconnaître que le système constituait « une nouveauté », en ce sens qu' · il laissait tomber, en fait, l'élément mystique de la rédemption que l'Église avait toujours maintenu en même temps que la doctrine dc la liberté ». *Ibid.,* p 20L Contre cette incontestable ct si grave ‹ nouveauté » il n'est pas étonnant que l'Églhe Alt réagi. Il fut donné à saint Augustin d'être, à cet égard, son principal porte-parole,

Sans être aux premières lignes de la controverse, h doctrine du mérite y tenait par trop de liens pour ne pas gagner d'importantes précisions à l'effort déployé par l'évêque d'Illpponc pour mettre *in tuto* les vérités capitales du surnaturel chrétien ct en ébaucher la systématisation.

1. *Conditions du mérite.* — En présence d'un système où le libre arbitre tenait la première place, à tel point que l'homme y devenait indépendant de Dieu, saint Augustin s'attache avant tout à montrer le rôle primordial ct nécessaire de la grâce. Cc n'est pas ici le lieu d'exposer sa doctrine générale sur ce dogme. Voir J. Tixcront, *Hist, des dogmes,* t. n, p. 482-491,ct, dans ce dictionnaire, l'art. Augustin·, t. î, col. 2383-2392. Il suflIt de noter les points par où elle sc relie à la question spéciale du mérite, comme condition préalable ct absolument requise à la valeur éventuelle de tout acte humain.

a) Nécessité dc la grâce. — Même avant la chute, la grâce eût été nécessaire à l'homme pour mériter. Tout en reconnaissant que la gloire lui fût alors revenue *per meritum,* alors qu'il ne l'obtient plus aujourd'hui que *per gratiam,* Augustin précise aussitôt : *Quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. Enchir.,* 10G, *P. L.,* t. xl , coi. 282. Entre les deux étals dc l'humanité, il y a donc une difTércncc; mais, même dans l'état dc justice originelle, la créature eût été soumise à celte loi fondamentale qui fait dépendre tous scs mérites dc Dieu.

A plus forte raison cette dépendance s'accusc-t-clle aujourd'hui, alors que notre libre arbitre est devenu l'esclave du péché. Voir Tixcront, t. n, p. 478-480. On ne peut donc jamais parler dc mérite humain sans sous-entendre la grâce de Dieu qui le précède ct le produit. *Ne forte dicas : Promerui ct ideo accepi. Non putes te promerendo accepisse qui non promerereris nisi accepisses. Gratia processit meritum tuum; non gratia ex merito, sed meritum ex gratia... Omnia merita pnvccdis,* |Detis], *ut dona tua consequantur merita mea. Serm.,* clxix, 3, t. xxxvm, coi. 916-917.

Cette nécessité de la grâce n'est d'ailleurs pas seulement accidentelle, mais essentielle ct donc permanente : *Plane cum data fuerit gratia, Incipiunt esse etiam merita nostra bona, per illam tamen. Nam si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus sed pnrclpitatus libero arbitrio.* D'où il suit que c'est à Dieu qu'il faut rapporter tout ce qui fait la valeur de nos œuvres : *Quapropter, ncc quando cerperil homo habere merita, debet sibi tribuere illa sed Deo. Dc gratia ct lib. arb.,* vi, 13, t. xuv, coi. 889. Cf. *De prod. sanet.,* v, 10. *ibid.,* col. 968 : *Nihil huic sensui tam contrarium est quam de suis meritis sic quemquam gloriari tanquam ipse sibi ea fecerit, non gratia Dei.*

b) Gratuité de la grâce. — Il ne suffisait pas dc celte affirmation générale. Car les pélagiens accordaient, dans un certain sens, la nécessité dc la grâce divine, mais en ajoutant que nous pouvons ct devons l'obtenir par nos libres efforts.

Rien ne heurte davantage le sens religieux d'Augustin que celte prétention. Il estime que, si Pélagc ne l'cùt désavouée devant le synode dc Dlospolls, il n'aurait pas évité l'anathème : *De gratia et lib. arb.,* v, 10, l. xuv, col. 887-888. Pour lui, en effet, c'cst un axiome que la grâce cesse d'être la grâce si elle n'est absolument gratuite : *Debita gratia... fam nec gratia, quia nisi gratuita non est gratia. De gratia Christi,* I, XXXI, 34, t. xuv, coi. 377. *Per veram gratiam,* dit-il, ailleurs, *Epist.,* ci.xxxxa, 12, t. xxxm, coi 820. *hoc esi gratuitam.* Cf. *Enarr. in Ps. Cflf,* serm. ni. 9, t. xxxvn, coi. 1364 : *gratia dicitur, gratis datur.* Voir là-dcssus

J. Tixcront, *Hist. des dogmes,* t. n, p. 189-195, ct, lci même, l'art. Justification, t. vm, col. 2096.

Et cc principe vaut évidemment tout d'abord pour la grâce initiale de la redemption. *Neque enim merita nostra praecesserant pro quibus Filius Dei more· rtlur; sed magis, quia nulla erant merita, magna erat misericordia. Enarr. in Ps.* r.rx.rr, 2, t. xxxvn, coi. 1082. Cf. *Enarr, in Ps, LXV, 4,* t. xxxvi, coi. 788. Avec l'Apôtrc, saint Augustin oppose ce dogme à la suffisance des Juifs qui attendent le salut de leurs o uvres propres. *Enarr. in Ps. XUX,* 31, *ibid.,co*\. 585. Mais non moins gratuites sont ct doivent être toutes les grâces individuelles dont l'œuvre du Christ est la source. A propos de Horn., vn, 22-25, où l'Apôtrc en appelle à la « grâce de Dieu » pour résister à la loi des membres qui se révoltent contre la loi dc Dieu, saint Augustin de commenter : *Quare gratta? quia gratis datur. Quare gratis daturi quia mérita tua non praeces-serunt, sed beneficia Del te provenerunt. Enarr. // in Ps. XXX,* serin. î, G, t. xxxvi, col. 234. Cf. *Contraditas epist., pelag.,* II, vu, 15, t. xuv, col. 582.

De cette thèse capitale l'évêque d'Hipponc s'est souvent appliqué à fournir la preuve. Il la demande aux textes dc l'Ancien ct du Nouveau Testament, tels que Ps. lxxîx, 8; uXXXIv, 5-7; Joa., vi, 66, qui rapportent à Dieu la conversion du cœur ct le commencement même dc la bonne volonté, mais plus encore au témoignage dc saint Paul. Voir, dans cc genre, *De gratia el Ubero arbitrio,* v, 10-vi, 15, t. xuv, col. 887-891, où sc lit cette conclusion générale, vi, 13, col. 889 : *His et talibus testimoniis divinis probatur gratiam Dei non secundum merita nostra dari, quando-quidem non solum nullis bonis verum etiam multis meritis malis praecedentibus videmus datam et quotidie dari videmus.* Cf. *Enchir.,* 30-32, t. xi, coi. 216-248.

A celte affirmation les pélagiens objectaient la fol, la prière ct autres bonnes œuvres, qui sont demandées au pécheur pour sc convertir. Mais Augustin de répliquer en montrant que tout cela est encore en nous un fruit dc la grâce. Voir ccttc démonstration *ex pro/esso,* dans *Epist.,* exav, G-19, t. xxxm, col. 876-881, où l'on peut lire, au sujet dc la foi, 9, col. 877 : *Ipsam fidem non humano... tribuamus arbitrio nec ullis procedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quæcumquc sunt merita, sed gratuitum donum Dei esse lateamur;* puis, à propos dc la prière, 16, col. 879 : *Ipsa oratio inter gratiœ munera reperitur.* D'où saint Augustin peut â bon droit conclure, au terme dc ces analyses : *Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, eum omne bonum meritum nostrum non in nobis laciat nisi gratia? Ibid.,* 19, col. 880. Cf. *Epist.,* ccxiv, 4, *Ibid.,* col. 970. Sur la question spéciale de la fol, voir de même *De gratia Christi,* I, xxxr, 31,1, xuv, col. 377: *Illud unde incipit omne quod merito accipere dicimur sine merito accipimus, id est ipsam fidem.*

De toutes façons, le mérite dc l'homme sc ramène â un don de Dieu. Cf. *Epist.,* clxxxvi, 10, t. xxxm, col. 820 : *ffisum hominis meritum donum est gratuitum, nec a Patre luminum, a quo descendit omne datum opti-mum, boni aliquid accipere quisquam meretur nisi accipiendo quod non meretur.*

c) Conséquence : Prédestination tante praevisa merita ·. — Du moment qu'il faut rapporter â Dieu l'initiative dc tout cc qu'il y a dc bon en nous, notre salut éternel ne relève pas dc la simple prescience, mais d'une véritable prédestinât ion.

Étant également compris dans la *massa damnata,* tous les hommes n'avalent dc droit qu'à la mort étemelle : *Pretium quod nobis debebatur supplicium est. Enarr. in Ps. LXX,* serin, it, 1, t. xxxVî, col. 891. Cf. *Epist.,* exav, 5 ct 14, I. xxxm, col. 875, 876, 879. D'où il suit que tout élément dc distinction entre eux relève dc la pure grâce divine, ct non pas de leurs mérites qui n'existent pas : *Vocatio non meritorum nostrorum sed benevolentia· el misericordite Del est. Enarr. In Ps. r,* 17, t. xxxvi, coi. 89. Cf. *Enarr. in Ps. LXV,* 5, *ibid.,* col. 788; *De corr. et gratia,* vn, 12, t. xuv, col. 923 : *Discernuntur non meritis suis, sed per gratiam mediatoris, hoc est In sanguine secundi Adam justificati gratis.* Voir encore *De prad. sanet.,* v, 10, *ibid.,* col. 968; *Epist.,* clxxxvi, 12, I. xxxm, col. 820; *Epist.,* cxc, 9-12, *ibid.,* col. 859-861.

Un des arguments favoris dc saint Augustin était, à cet égard, le cas des enfants morts en bas âge, dont quelques-uns ont reçu le baptême, tandis que les autres n'ont pas eu cette faveur. Les pélagiens invo-quaient ici la prévision des mérites qu'ils auraient acquis s'ils avalent survécu. Contre celte hypothèse déraisonnable l'évêque d'Hipponc a beau jeu de conclure â la gratuité absolue dc la prédestination. Voir *Epist.,* exav, 33, t. xxxm, col. 886; *De Genesi ad litteram,* X, xvi, 28, t. xxxiv, col. 420; *De dono per-sever.,* xn, 31, t. xlv, col. 1011 ; *Cont. Julian, opus imper/.,* n. 101, *ibid.,* col. 1181-1182.

D'autres fols, Il invoque aussi l'exemple du Christ, sans insister d'ailleurs sur l'étrange pré-ncslorlanlsmc auquel aboutissait la logique des pélagiens. *Nullis enim operum meritis pracedentibus in tantam celsitudi-nem subvecta est humana natura ut totum simul Verbum et caro, hoc est Deus et homo, unigenitus Filius Dei dice-retur. Enarr. in Ps. cvni,* 23, t. xxxvn, coi. 1442. Cf. *Enchir.,* xxxvi, 11, t. xl, coi. 250. Une fois au moins, les deux cas sont rapprochés dans l'armature d'un même raisonnement : *Ubi venitur ad parvulos el ad ipsum mediatorem Del et hominum..., omnis deficit p» œcedentium gratiam Dei humanorum assertio merito-rum, quia ncc illi ullis bonis praecedentibus meritis discernuntur a exteris ut pertineant ad liberatorem hominum, nec ille ullis humanis praecedentibus meritis, cum ct ipse sit homo, liberator /actus est hominum. De praed. sanet.,* xn, 23, t. xuv, coi. 977.

Jamals encore un cfTort aussi méthodique n'avait été fait pour subordonner à la grâce dc Dieu tout ce que les œuvres humaines peuvent avoir de valeur.

2. *Héalité du mérite.* — « Celle revendication delà grâce n'empêche pas saint Augustin de regarder la réalisation ciTcclIvc du salut, sauf pour les cas excep-tionnels. comme une rétribution, conforme aux lois dc la justice, des mérites que la grâce met le croyant â même d'obtenir. Loin d'être d'accord avec les réfor-mateurs. il ne considère pas la vie éternelle comme un don gratuit de la grâce... D'après lui, la grâce rend l'homme juste... ct lui donne la force dc s'acquérir par scs mérites un droit strict â la récompense éternelle. » I L Schultz, *toc. cit.,* p. 39-40. Un des traits qui accusent l'esprit catholique d'Augustin, d'après A. Harnack, *Dogmengeschichte,* t. m, p. 86, est qu' « 11 a retenu la doctrine du mérite courante dans l'Églhe depuis Tcrtullicn ct Cyprien ». Plus lourdement, dans la suite, *ibid.,* p. 231, l'auteur ct, après lui, E. Loots, *Dogmen-geschichle,* p. 112, ci. p. 393 ct 134, écrivent que l'évê-que d'Hipponc payait par là son tribut au » catholi-cisme vulgaire ». C'est assez dire combien nette est sa position.

a) Principe du mérite. — De fait, saint Augustin affirme â maintes reprises la loi élémentaire de justice en vertu de laquelle chacun doit être Jugé selon scs œuvres. Voir, par exemple, *Dc spir. et lilt.,* xxxm, 59, t. xuv, col. 239; *De gratia et lib» arb.,* vm, 19 et XXIП, 15, *Ibid.,* col. 892 ct 910-912. A quoi il ajoute seulement, contre les pélagiens, que chacun rendra compte de scs œuvres clfcctlvcs, non dc celles qu'il aurait pu faire s'il avait vécu plus longtemps. *Epist.,* ccxvn. 16, t. xxxm, col. 984. Voir Juofment, t. vm, col. 1798.

11 s'ensuit que la vie éternelle a le caractère d'une

« récompense » : *Ecce retribuit mercedem his bonis operibus. Serm.,* cccxxxm, 5, t. xxxvni, col. 1466. Augustin n'hésite même pas à parler de « dette · : *Reddet ergo justus judex. Non enim opere inspecto potest negare merccdcm, Ibid.,* 2, col. 1464. \oir de même *Scrm.,* ccxcvn, 5, col. 1361. Ce qui, bien entendu, ne doit pas s'entendre d'une acte de justice commutative : *Quid dedimus Deo quando totiim quod sumus et quod habemus boni ab ilio habemus? Nihil ergo ei dedimus.* 11 s'agit d'une obligation basée sur la promesse de Dieu. *Debitor enim jactus est, non aliquid a nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo.* Sous le bénéfice de cet engagement divin, nous sommes ensuite autorisés à en « exiger » la réalisation, *Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum ut dicamus : Redde, quod promisisti quia jecimus quod jussisti. Serm.,* clvui, 2, *ibid.,* col. 863.

A la base de celle dette, il faut donc reconnaître un droit de notre part, que l'évêque d'Hipponc désigne couramment sous le nom de < mérite ». *Corn hinc exieris, recipieris pro meritis ct resurges ad recipienda qua· gessisti. Serm.,* clxx, 10, *ibid.,* col 932. Le litre créé par nos œuvres est aussi réel en vue de la récompense qu'en vue du châtiment; car les hommes ressusciteront *ad recipienda pro bonis meritis præmta, pro malis luenda supplicia. De prred. sanet.,* xn, 24, t. xuv, coi. 977. Voir de même *Enchir.,* αχ, 29, t. xl, coi. 283. C'est pourquoi il faut reconnaître *pro meritis prœmiorum etiam gradus honorum atque gloriarum. Dc civ. Dei,* XXII, xxx, 2, t. xi.i, coi. 802.

Le sens indéniable dc ces déclarations doit servir A interpréter celles qui sembleraient indiquer, entre nos actes ct leur sanction, un rapport tout extrinsèque, celle-ci par exemple : *...Ut* post bona mer it a *consequatur coronam qui post merita mala consecutus est gratiam. De gratia et lib. arb.,* vi, 14, t. xuv, coi. 890. Non seulement nos merites précèdent, en fait, la récompense; mais on a vu qu'ils en sont, en droit, la raison et la mesure.

Aussi saint Augustin avait-il énergiquement réclamé le libre arbitre, contre les manichéens, comme facteur de nos destinées. *De actis cum Felice,* n, 37, t. xui, col. 537-539. Pendant la controverse pélagicnnc, il est amené A Insister d'autant plus sur ce point que sa doctrine dc la Providence surnaturelle pouvait donner à quelques esprits superficiels une Impression contraire. C'est pourquoi Il ne veut pas affirmer la grâce sans ajouter aussitôt que le mérite en est le fruit. *Et parvulis subvenit quorum nulla merita dici possunt, et majores pnevenit ut habere aliqua merita possint. Epist.,* cxc, 12, t. xxxin, coi. 861. Cf. *Epist.,* exav, 6, *ibid.,* col. 876 : *Nullane igitur sunt merita justorum? Sunt plane, quia justi sunt. Sed ut justi jierent merita non fuerunt.*

Celte conclusion n'est pas arbitraire ; elle est le seul moyen dc sauvegarder la Justice du jugement divin !... *Non quia nullum est meritum, vel bonum piorum, vel malum impiorum. A linquin quomodo judicabit Dominus mundum? Epist.,* ccxiv, 4, *ibid.,* coi. 970. Le mérite n'est pas moins nécessaire du côté de l'homme, pour assurer sa pleine béatitude : *Quid eam [animam] jaciet beatam nisi meritum suum et pramium Domini sui? Sed et meritum ejus gratia est illius cujus pramium erit bcatitudo ejus. De Trln.,* XIV, xv, 21, t. xui, coi. 1051-1052.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'affirmation de la grâce a toujours, chez Augustin, celle du mérite comme complément.

b) Application. — A la lumière dc cette eschatologie, toute la vie présente s'éclaire d'un jour moral.

Saint Augustin est d'accord avec scs adversaires pour dire que c'est ici-bas le temps de mériter, u l'on veut parvenir ù la récompense : *Hic enim mmls comparari, ibi autem prarnia reddi fatemini. Cori. Julian, opus imperf.,* it, 101, l. xi.v, col. Utt Cl *De per/. justitia,* vm, 17, t. xuv, col, 299, sont, A cel égard, les mérites suivant les Intcnlkj *Epist.,* xcin, 6, l. xxxni, col. 324.

De toute évidence, il faut d'autant plus avoine dc multiplier les mérites qu'il s'agit pour nous de réparer le déficit dc nos fautes. Le grand objet 4t nos efforts doit être de rétablir A notre profil L balance de nos comptes spirituels. *Venturi in conspectum ejus : loquantur ibi pro nobis* open *nostra et ita loquantur ut superent offensiones ntdru. Quod enim amplius fuerit hoc obtinebit, vel ad panan si peccata meruerint, vel ad requiem si opera bona. Serm.,* ceux, 4, t. xxxviii, coi. 1199.

Parmi cos « bonnes œuvres », une place dc choix revient à l'aumône, dont il est précisément traité dans ce sermon : *Quotidianis vulneribus... est medicini in bonis operibus misericordia*. Ibid.,* 3, col. IDS. Mais il faut y faire entrer tout autant l'obéissante normale â la loi divine ct, en cas de péché, la pénitence : le chrétien est invité A pourvoir A son salut *per mérita obcdientiie ct per satisfactionem pxnilenlia. Scrm.,* cccu, 7, t. xxxix, col. 1543. On sait que la prière suffit pour les *minima ct quotidiana peccata,* mais que, pour les fautes graves, il faut recourir aux salutaires rigueurs dc l'cxomologèsc ecclesiastique Voir Augustin, t. i, col. 2426-2430. La foi elle-même constitue déjà un mérite, en tant que libre adhésion au message divin : *Neque enim nullum est meritum fidei. Epist.,* exav, 9, t. xxxm, coi. 877. Cf. *Retrad.,* l, xxm, 3-4, t. xxxn, coi. 622; *Expos, quarumdam prop, ex epist. ad Horn.,* 62. t. xxxv, coi. 2080.

Néanmoins l'évêque d'Ilipppone ne perd jamais de vue la considération de notre fondamentale misère. Dc notre chef, nous ne méritons vraiment que la supplices éternels : *Si quarts quod merueris, attende peccata tua... Si peccatorum meritum quarts, quid occurrit nisi supplicium? Obliviscere ergo meritu tua, ne tibi jaciant in corde terrorem. Serm.,* ceux, 3, t. xxxvπi, col. 1198-1199. Cf. *Ann. in Job,* xxxvn, t. xxxiv, col. 870-871; *Enarr. H in Ps.* IΠ/, 7-9, t. xxxvi, col. 262-264. Au contraire, le fait que tous nos mérites dépendent dc la grâce nous oblige A en rapporter toute la gloire A Dieu : *Meritis suit nihil tribuent [justi], non tribuent totum nisi misericordia· tua·. Enarr. in Ps. C.XXA/.X,* 18, t. XXXVD, col. 1814. C'est un des thèmes sur lesquels saint Augustin so plait A revenir au cours de ses œuvres parénétiques ou autres. Voir *Enarr. in Ps. XUX,* 30, t. xxxvi. col. 584; *Enarr. in Ps. cXLH,* 5-6, 12, t. xxxvH, col. 1848 ct 1855; *Quast, in Heptateuchum, il,* 153, t. xxxiv, col. 648; *Cont. duas epist. pelag.,* IV, vî, 15, t. xuv, col. 619-620.

Ainsi le mérite ne doit pas nous faire oublier la grâce, ni la grâce le mérite. Les deux sentiments s'unissent dans la conscience chrétienne, tout comme les deux actions dc Dieu et dc l'homme s'unissent dans la réalité.

3. *Nature du mérite.* — Qu'il suffise aux exigences dc la fol d'affirmer ainsi côte A côte la grâce ct h liberté, comme A la direction élémentaire dc la vie spirituelle dc rabattre en conséquence les prétentions de l'orgueil humain, c'est l'évidence même. Aussi bien la plupart des Pères jusqu'ici n'ont-ils pas éprouvé le besoin d'aller au delà. Mais un esprit aussi curieux que celui d'Augustin ne pouvait manquer d'apercevoir le problème spéculatif que posent ces deux affirmations complémentaires. Aussi bien, non content de les juxtaposer A maintes reprises comme ses prédécesseurs, de les opposer aux erreurs

do l'hérésie ou de les proposer à la meditation des Ames fidèles, a-t-il entrepris, à l'occasion, de les synthétiser. Témoin par excellence dc la fol catholique, il en devient ainsi le théologien. Non qu'il ait abordé nulle part l'analyse méthodique du mérite mais dc ses vues éparses une doctrine sc dégage qui représente un effort des plus intéressants — le premier dans l'histoire et, à bien des égards, peut-être le plus heureux — pour réaliser en toute sa profondeur la complexité de cette notion et l'encadrer dans un système cohérent de l'ordre surnaturel.

a) Principe : Colla iteration de Dieu et de l'homme. — Saint Augustin est tellement préoccupé d'affirmer la part de Dieu dans nos bonnes œuvres qu'il ne semble plus, au premier abord, y rester de place pour la nôtre : *Nemo habet de suo nisi mendacium ct peccatum, Si quid autem homo habet peritatis atque justitiir, ab illo fonte est quem sitire debemus in hac cremo. In Johan.*, tr. v, 1, t. xxxv, coi. 1411. .Jusque dans les sermons adressés du haut de la chaire au commun des chrétiens, l'homme est parfois réduit, en apparence, A un rôle purement passif. *Agis si agarts, et benc agis si a bono agaris. Scrm.,* cxxvnt, 9, t. xxxvni, col. 718.

Mais on volt ailleurs que la grâce est une cause premiere, qui, loin de le supprimer, appelle ct suscite notre concours. Sans nul doute les justes ont le devoir dc tout rapporter à Dieu du bien qu'ils peuvent faire : *Non suam justitiam justi volunt constituere... magnificando scilicet et jactando opera sua tamquam ipsi jaciant, cum Deus sit qui operatur in eis qui bona operantur.* Ils n'en ont pas moins l'obligation ct le moyen d'accomplir les commandements de Dieu... *Mandata ejus exquirant, ut ab eis illo adjuvante compleantur.* Entre Dieu ct l'homme il y a donc coopération. *Quando enim cum Spiritu Dei operante spiritus hominis cooperatur, tunc quod Deus /ussit impletur.* l.c rôle de la Justification n'est pas seulement négatif : clic s'épanouit en une création d'énergie spirituelle en nous. *[Gratia Dei] non solum operatur remissionem peccatorum, sed etiam cooperantem sibi jacit hominis spiritum in opere bonorum /actorum.* Aussi le dernier mot dc la vie chrétienne est-il celui-ci : *Credere in Deum, credendo adharere ad bene cooperandum bona operanti Deo. Enarr. in Ps.* ll/\17/, 8, t. xxxvi, col. 988.

Dans cette coopération, il est d'ailleurs bien évident que le rôle principal revient ù Dieu. C'est ce qu'un autre texte dc semblable inspiration met encore mieux en relief. *Nemo quasi tribuat Deo quia est et sibi tribuat quia justus est... Totum illi da, in toto ipsum lauda... Quid ergo? nos non bene operamur? Imino operamur. Sed quomodo? Ipso in nobis operante, quia per fidem locum damus in corde nostro ei qui in nobis et per nos bona operatur. Enarr. in Ps. (XUV,* 10. t. xxvn, coi. 1875-1876.

Pour secondaire qu'elle soit, la part dc l'homme n'en est pas moins réelle, ct c'est là le principe qui fonde notre mérite en même temps qu'il permet d'en préciser exactement la notion.

b) Application : Essence du nitrite humain. — Du moment que la cause seconde possède une activité propre, distincte sinon indépendante de Dieu, il y a une place logique, dans le système chrétien, pour l'appel â notre effort moral ct pour la valeur des œuvres qui en résultent. C'est pourquoi Augustin peut sans contradiction, non seulement prêcher les devoirs de la vie commune ct les pratiques dc la vie parfaite, mais reconnaître que nos bonnes actions constituent en notre faveur un véritable titre â la récompense. Il faut aux historiens protestants les préjugés incurables dc la Réforme pour s'étonner qu'il emploie couramment le terme de · mérite » ct, â propos dc la vie éternelle, ceux dc *merces* et dc *premium* qui lui sont corrélatifs.

Cependant, puisque tous nos mérites sont le fruit de la grâce et d'une grâce absolument gratuite, il reste qu'il faut, en dernière analyse, les considérer eux-mêmes comme des dons divins. *Quisquis tibt enumerat vera merita sua quid tibt enumerat nisi munera tua? Conj.,* IX, xm, 31, t. xxxn, col. 778. Voir encore *De Trtn.,* XIII, x, 11, t. xuî, col. 1024 : *Ea quai dicuntur merita nostra dona sunt ejus.* C'est qu'ils restent, en réalité, des produits de la grâce qui se développe sur elle-même ct aboutit à son terme : *Non gratiam Dei aliquid meriti pnrcedil humani; sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. Epist.,* clxxxvt, 10, t. xxxm, coi. 819.

Le même principe vaut pour la récompense qu'ils nous obtiennent; en les couronnant, Dieu ne fait que couronner ses propres dons. Si *ergo Dei dona sunt bona merita (ua, non Deus coronat merita tua tamquam merita tua, sed tanquam dona sua. De gratia et lib. arb.,* vi, 15, t. xuv, coi. 891. Il n'csl pas. d'après A. Harnack, *Dogmengeschichte,* t. in, p. 86, dc formule plus caractéristique de la pensée augustlnicnnc. Dc fait, l'évêque d'Hipponc ne sc lasse pas dc la reproduire sous des formes à la fols identiques et variées. Voir *Enarr. in Ps. LXX,* scrm. n, 5, l. xxxvi, col. 895; *Enarr. in Ps. xcvin,* 8, t. xxxvn, col. 1264; *Epist.,* exav, 19, t. xxxm, col. 880; *Scrm.,* clxx, 10, l. xxxvm, col. 932.

Il est particulièrement curieux de voir Augustin demander à saint Paul, dans une touchante prosopopée, la permission de lui appliquer cette règle : *Quocirca, o beate Paule, magne gratiæ prirdicator, dicam, nec timeam... : redditur quidem meritis luis corona sua, sed Dei sunt merita tua. De gestis Pelagii.* xiv, 35, t. xuv, coi. 341. Cf. *Serm.,* cccxxxui, 5, t. xxxvni, coi. 1466 : *Da veniam. Apostole, propria (ua non novi nisi mala... Cum ergo Deus coronat merita tua, nihil coronat nisi dona sua.* Voir encore, dans le même sens, *Serm.,* ccxcvn, 5-6, col. 1361-1362.

Or, si l'on prend garde à la signification théologique dc cette formule, on verra que, dans ces divers développements, elle a partout une portée double. Autant elle interdit ù l'homme de s'imputer la récompense dc scs œuvres, autant elle l'autorise à l'escompter. Si elle limite la valeur du mérite humain, la grâce de Dieu en est aussi le ferme fondement.

En conséquence, la vie étemelle a tout â la fois, pour les justes, le caractère d'une dette ct d'une grâce; mais c'est, en définitive, ce dernier qui domine. L'évêque d'Hpponc s'en explique en toute précision à propos du texte où saint Paul , Rom., vî, 23, présente la mort comme le *stipendium peccati* cl la vie éternelle comme une *gratia Dei.* Sur quoi Augustin d'observer qu'on s'attendait à ce que l'Apôtre. par symétrie autant que par logique, parlât aussi de *stipendium* pour la vie éternelle. Car elle l'est eu réalité : *Quia, sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito juslitiæ tanquam stipendium vita uterna.* S'il a évité cette expression, c'est pour ne pas donner prise â l'orgueil humain. Car cette *vera justitia cui debetur vita æterna* ne nous vient pas de nous, mais dc la grâce, conclut-il. *Quapropter, o homo, si accepturus es vitam irternam, justitia quidem stipendium est, sed tibi gratia est cui gratia est et ipsa justitia. Epist.,* exav, 20-21, t. xxxm, coi. 881.

Mais ccttc *justitia n'est* qu'une autre forme du mérite, à propos duquel est instituée toute cette discussion. Aussi saint Augustin écrivait-il quelques lignes auparavant : *Undc et ipsa vita trierna, qute utique in fine et sine fine habebitur et ideo meritis*

pnrcedentibus redditur, tamen quia eadem merita quibus redditur non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam sed in nobis /acta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur non ob aliud nisi quia gratis datur; nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur. /bid., 19. coi. 880-881.

Augustin tient suffisamment *à cette* théologie et à cette exégèse pour y revenir ailleurs en termes analogues. Ainsi, par exemple, dans le *De gratia et libero arbitrio,* \/, 19-ix, 21. où sc lit, dans un sembla* ble schéma, cette précision de la valeur inhérente au mérite : *Si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita a'terna, qua bona vita redditur, Dei gratia est. Et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa cui datur. Scd ilia cut datur tantum-modo gratia est ; here autem quo: illi datur, quoniam premium ejus est, gratia est pro gratia, (anquam merces pro justitia, ut verum sit, quoniam verum est, quia reddet unicuique Deus secundum opera ejus. Ibid.., vm,* 20, t. xuv, coi. 893.

Dans la grâce elle-même, il y a donc deux degrés : la grâce pure ct simple, *tantummodo gratia,* ct la grâce de rétribution, *gratia pro gratia,* ou, en d'autres termes, *merces pro justitia,* qui implique un titre de notre part, savoir les bonnes œuvres accomplies au moyen de la première. Voir encore *Enarr. in Ps. xxxt,* term, n, 7, t. xxxvi, col. 262, 263; *Enchir.,* 107 t. XL, col. 282.

Ainsi la grâce n'empêche pas le mérite, qui lui doit toute sa valeur, ct l'on peut, sans compromettre la souveraine initiative de Dieu, reconnaître â l'homme pour ses œuvres un droit à la céleste récompense, parce que c'est, en somme, de Dieu qu'il le tient. Origènc avait posé ce problème à propos des mêmes textes et presque dans les mêmes termes, mais sans parvenir à le résoudre. Voir col. 628. Une théologie plus affinée du surnaturel en fournit à saint Augustin la solution, qui marque dans l'analyse théorique du mérite le plus important progrès que cette doctrine ait encore enregistré. Sur ce point comme sur tant d'autres, la scolastique ne devait faire, plus tard, que monnayer à l'usage de tous le riche capital augustinicn.

V. Après saint Augustin. — Depuis le v· siècle, l'influence très inégale de la controverse pélagienne ct de la théologie de saint Augustin trace une ligne de démarcation de plus en plus nette entre l'Oricnt et lOccident.

1· *Théologie latine.* — « Il serait superflu, écrit H. Schultz, *loc. cit.,* p. 41, de poursuivre le développement théologique |au sujet du mérite) chez les écrivains occidentaux postérieurs â saint Augustin. Car Ils sont tous, en gros ct en détail, dominés par scs conceptions. » Dans ce triomphe général de la doctrine augustinicnnc, la controverse scmi-pélagicnne elle-même prend â peine la portée d'un incident.

1. *Fol commune de ΓÉglise.* — Moralistes plutôt que théologiens, principalement préoccupés d'ailleurs par les controverses christologiques, les premiers successeurs de saint Augustin ne font guère que refléter les données communes de la fol catholique sur le mérite.

a) Saint Pierre Chrysologuc présente le ciel comme la récompense de la vertu, *premium virtutis,* ct il invite ses auditeurs à s'acquérir des mérites en conséquence : *Quo possitis in collectis manipulis meritorum ad /ructum centesimum pervenire. Serm.,* cxix, P. *L.,* t. ui, coi. 526. Cf. Serm., clxx, coi. 646. Mais ii les Invite aussi à Imiter l'humilité du saint roi David : *Quia non confidebat de meritis, ad auxilium misericordia convolavit. Serm.,* xlv, col. 326. C'est que tous nos mérites dépendent de la grâce de Dieu : *Nos prater luam gratiam nihil habemus, per quam stamus... et sine qua jacemus, deficimus et perimus. Sms.,* xcvn, coi. 473.

b) De même, saint Léon le Grand exhorte lu chrtiens *ad pietatis opera. Serm.,* ix, 2, *P. L.,* l. m, col. 162. Pour lui, ccs · œuvres · sc résument dim h trinlté liturgique : prière. Jeûne, aumône. *Sara,* xîi, 4, col. 175. L'aumône est l'objet d'une insistai toute particulière : *Multis divinarum Saiptumn testimoniis edocemur quardum eleemosynarum méritai et quanta sil virtus. Serm.,* vi, coi. 157. Cf. *Strut, m,* 2, coi. 181 *: Concupisce justum misericordia lutw el ademi qiucstus sectare commercium,* il faut d'aUltun moins regarder, pour en apprécier le mérite, à h somme donnée qu'à la bonne volonté du donateur *De quibuslibet substantiis, quarum utique non ura mensura est, potest esse par meritum. Serm.,* xj, 2, coi. 168. Cf. *Serm,,* xx, 3, coi. 190.

Ces divers mérites .seront reconnus par Dieu il *Λ'terna retributione. Serm.,* vu, col. 159. En corné- qucncc, le royaume céleste a le caractère dun *præmium. Serm.,* xm, col. 172. Nos moindres bonne œuvres, nos intentions elles-mêmes, y trouveront leur récompense : *Dominus noster tam pius opem nostrorum arbiter, tam benignus est æstimalor a etiam pro calice aqua: frigida: sit privmium redditura Et quia justus inspector est animarum, non impcndiua solum operis sed etiam affectum est remuneralurv operantis. Serm.,* xiv, 2, coi. 174.

Mais, comme nous sommes malgré tout dcspécheun, il faut ajouter que la récompense sera de beaucoup au-dessus de nos mérites : *Exaltabitur super judicium misericordia et omnem retributionem justitia: tram* rendent dona clcmcntiæ. Serm.,* xi, 1, col. 167. Il va sans dire que nos mérites tels quels sont entièrement subordonnés à la grâce : grâce lointaine de la rédemption, qui nous fut accordée par pure miséricorde, *quando nemo poterat de suis meritis gloriari, Serm.,* xxxiii, 1, col. 241 ; cf. *Serm* , xux, 3, col. 303; *Serm.,* lxvh, 3, col. 370; mais aussi grâce immédiate, *quæ unicuique principium justitiœ ct bonorum /oni atque origo meritorum est. Epist.,* i, 3, coi. 595. Dt toutes façons, il faut rapporter à Dieu nos œuvra bonnes, sous peine d'en perdre le mérite : *Sam ornni se merito laude dispoliat qui de studiis industrie suæ in se magis quam in Domino gloriatur. Serm,* lxix, 3, col. 419. Cf. *Serm.,* lv, 5, col. 325.

L'intérêt de ccs témoignages est de montrer une fois de plus comment l'Eglise a toujours uni sans peine, sur le terrain de la vie pratique, les deux concepts de grâce et de mérite. D'autres allaient reprendre les problèmes spéculatifs qui résultent nécessairement de leur union.

2. *Controverse semi-pélagienne.* — Sur la portée des principes opposés par saint Augustin au pélagianisme une controverse complexe ne tarda pas À s'engager, dont il nous suffira de retenir Ici les points qui intéressent proprement la doctrine du mérite ct les actes du magistère ecclésiastique dont die fut l'occasion.

a) *Première phase.* — De son vivant même, l'évêque d'Hippone put faire l'expérience des réactions opposées que suscitait dans les esprits son système de la grâce. Les uns en déduisaient que la grâce supprime la liberté ct, par voie de conséquence, le mérite de nos œuvres. Cette double erreur s'étalt répandue parmi les moines d'Adnimètc :... *Eo quod quidam in nobis sic gratiam praedicent ut negent hominis esse liberum arbitrium el quod est gravius* — on remarquera cc comparatif — *dicant quod in die judicii non iit redditurus Deus unicuique secundum opera ejus.* S. Augustin, *Epist.,* ccxiv, 1, *P. L.,* t. xxxiu, coi. 969.

Dans sa réponse, l'évêque d'Hippone s'applique

â montrer que la grâce de Dieu tend, au contraire, ù susciter nos œuvres :... *I t, cum venerit Dominus reddere unicuique secundum opera efus, inveniat opera nostra bona qutv pro·paravit Deus, ibid.* Une lettre suivante rappelle les mîmes principes et précise que bons ct méchants seront jugés *secundum propria· voluntatis merita. Epist.,* ccxv, 1, coi. 971. Pour de plus amples explications, le saint docteur composa ses deux traités *De gratia et libera arbitrio. De correptione et gratia,* ct la question ne semble pas avoir eu d'autres suites.

Inversement, les moines marseillais prenaient la défense du libre arbitre contre la doctrine augustinienne de la prédestination. Le salut, à leurs yeux, devait s'expliquer par la prescience de nos œuvres, *cum voluntaria devotioni remuneratio sit parata, et* la grâce, qui nous est nécessaire à cette fin, était subordonnée au mérite de la fol, *merito credulitatis.* Sinon, il n'y aurait plus de stimulant à l'effort moral : *Removeri Haque omnem industriam tollique virtutes, si Dei constitutio humanas præveniat voluntates.* Lettre de saint Prosper d'Aquitaine, dans S. Augustin, *Epist.,* ccxxv, 3 ct 6, col. 1003, 1005.

.Jean Cassicn reste pour nous aujourd'hui un incontestable témoin de cette tendance. Tout en protestant contre l'erreur pélagienne, *Collât.,* xm, 16, P. *L.,* t. xux, col. 912, ct proclamant les droits suprêmes de la grâce : *summam salutis nostra· non operum nostrorum merito sed catesti gratin deputandam, ibid.,* 18, col. 915-946, cf. 1. col. 899, il affirme avec énergie l'importance du libre arbitre ct lui reconnaît le pouvoir de produire un premier commencement de bonne volonté, dont la grâce de Dieu vient ensuite assurer l'achèvement. *Ibid.,* 8, col. 912-913. *Unde,* conclut-il â l'opposé de saint Augustin, *cavendum est nobis ne ita ad Dominum omnia sanctorum merita referamus ut nihil nisi quod malum atque perversum est humamr ascribamus natura·. Ibid.,* 12, col. 927. Cependant, entre la rémunération divine ct le mérite de nos œuvres, il reste toujours une immense disproportion : *Quantumlibet enisa fuerit humana fragilitas, futura* retributioni par esse non poterit, nec ita laboritus suis divinam imminuit gratiam ut non semper gratuita perseveret. Ibid.,* 13, coi. 931.

Telles étaient les doctrines de cc qu'on a dénommé plus tard, non sans impropriété, le semi-pélagianisme. L'évêque d'l lipponeprit expressément position contre elles dans ses (leux traités *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantia:.*

Après la mort de saint Augustin, ses principes furent repris ct défendus par saint Prosper d'Aquitaine. 11 reproche â Cassicn de retomber, bon gré, mal gré, dans le pélagianisme ct n'admet aucune espèce de mérite avant ou sans la grâce : *Impium est velle meritis ante gratiam existent!bus locum facere. Liber cont. collât.,* nr, 1, P. *L.,* t. u, col. 222; cf. *ibid.,* xi, col. 242-213; *In Ps. C.\ldl,* I, col. 106. Cependant la grâce de Dieu n'empêche pas nos œuvres d'être méritoires : *Habebant isti fidem, habebant et opera charilatis qua nec laude poterant carere nec merito. Cont. collât.,* xvi, 2, coi. 260. Mais ce mérite même est un don de Dieu. *Ibid.* Cf. *Episcoporum auctoritates,* 5 et 9, col. 297, 210.

De cc pur augustinisme on Ht un parfait résumé dans le *Carmen de ingratis,* 982-985, col, 146 :

> Sl quid enim recti gerimus Domine, auxilinntc
> 'Io gerimus. Tu corda moves, tu vota petentis
> Quæ dare vis tribuis, servans largita crcansque
> Dc meritis merita, ct cumulans tua dona coronis.

On trouve également la nécessité de la grâce affirmée ct longuement démontrée dans l'anonyme *De vocatione omnium gentium,* I. 23, *P. L.,* t. u, col. 676-678. Cf. *ibid.,* 18, col. 671 : *Ab ea gratia incipientibus meritis quam accepere sine mentis.* Mais celle grâce même engendre, comme on le voit, le mérite chez ceux qui la font dûment fructifier : *Datur unicuique sine merito unde tendat ad meritum, et datur ante ullum laborem unde quisque mercedem accipiat secundum suum laborem. Ibid ,* n, 8, coL 692. Cf. *ibid.,* 35, col. 720 : *Deus ergo his quos elegit sine mentis dat unde ornentur et meritis. Et frustra dicitur quod ratio operandi non sit in electis, cum etiam ad hoc ut operentur electi sint.* Aussi la gloire celeste dépend-elle tout à la foi* du propos divin el de nos cflorts !... *L t per laborem operum, per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum fiant incrementa meritorum, ct qui bona gesserint non solum secundum propositum Dei sed etiam secundum sua merita coronentur. Ibid.,* 36, col. 721.

Ainsi, loin de nuire au mérite, la doctrine augustinicnnc de la grâce aidait ses fidèles interpretes à la mieux enraciner.

Sans avoir provoqué aucun acte officie) du magistère ecclésiastique, cette première phase de la controverse scmi-pélagicnnc n'en a pas moins donné naissance a cc célèbre *Indiculus de gratia Dei* qui fixe les positions de l'Église romaine en regard de l'augustinisme. On y recommande d'éviter les questions trop subtiles; mais dans cc nombre n'entre pas celle du mérite, sur laquelle sont, au contraire, rappelés et fermement affirmés les principes du surnaturel chrétien.

D'une part, à la base de tous nos mérites il faut placer la grâce.

C.8. Quod omnia Mudla e! omnia opéra ne merita vinc-lorum ad Del gloriam laudrmque referenda sint, quia nemo aliunde el placet nisi ex co quod ipse donaverit. Denzingcr-Bannwnrt, n. 13·.

Que toutes 1rs affections toutes les œuvres ct mérites des saints doivent être rapportés à la gloire et louange de Dieu. Car personne ne lui pla»t qu'au moyen de ce qu'il a lui-même donné.

Mais, d'autre part, ccs dons de Dieu peuvent ct doivent devenir nos mérites, moyennant notre coopération.

(.. 12... Non dubitemus ab ipsius gratin omnia hominis merita pra veniri. Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium. *c<l Uberatur... Tanta enim est erga omnes homines bonitas Del ut nostra velit cN%e merita quæ sunt ipsius dona ct pro his quæ largitus est ætcrnn pnemln sit donaturus. Agit quippe in nobis ut quod vult ct velimus et agamus, nec otiosa In nobis esse patitur qu« exercenda non ncgllgcnda donavit, ut et nos cooperatores simus gnitl.T Del.

Ibid., n. 141 ; Cavallera. *Thesaurus.* ŋ. XI5.

Ne doutons pas que la grâce ne prévienne tous les mérites de l'homme..· Ce secours ct présent de Dieu ne supprime d'ailleurs pas le libre arbitre, mais le libère... En effet, si grande est la bonté de Dieu A l'égard de tous les hommes qu'il veut que scs propres dons deviennent nos mérites et qu'en retour de *c* faveurs Il nous accorde des récompenses éternelles. Il agit donc en nous pour nous faire vouloir ct réaliser cc qu'il veut, et il ne laisse pas stériles en nous les dons dont Il nous a gratifies pour les mettre en œuvre el non pour les négliger, de telle sorte que nous soyons, nous aussi, les cooperateurs de la grâce de Dieu.

b) Deuxième phase. — Malgré la netteté de ces déclarations, la même controverse allait renaître encore une fols vers la fin du v· siècle et le commencement du vi\

Le semi-pélagianisme provençal trouva un nouveau défenseur en la personne de Fausto de Riez. Après avoir écarté l'erreur pélagienne, il sc tourne contre ceux qui veulent accorder « tout â la grâce · pour revendiquer ht part de notre activité morale. *De gratta Dci,* i, 3. *P L.,* t. I v h i, col. 789.

C'est pourquoi il insiste sur la liberté el les œuvres qui en sont le fruit, en vue de sauvegarder la valeur

de nos merites : *Si opera cessabunt, honorem merita non habebunt.* Plus encore que de la dignité dc l'homme, il y va dc la gloire et dc la Justice même de Dieu. *Multum et remunerantis gloriir et remuneratoris justitiic derogabitur, si summi et illluslrcs viri per quietem et desidiam coronantur. Ibid.,* 11, col. 800. Bien que celte récompense ne relève pas dc la stricte justice, témoin le curieux texte où il oppose rémunération à rétribution. n, 4, col. 818, Dieu n'en reste pas moins pour lui le *voluntatum remunerator,* i, 16, col. 809. Cc qui laisse entendre, comme on le voit bien ailleurs, par exemple, t. 17, col. 810, que c'est à la bonne volonté qu'appartient l'initiative, *ut cum famulus exhibuisset in labore obedientiam Dominus ostenderet in remanerationе justitiam.* Visiblement l'affirmation du mérite humain sc produit ici au détriment dc la grâce. Cf. Tixeront, *Hist, des dogmes,* t. ni, col. 295-296, ct, Ici même, Fauste de Riez, t. v, col. 2103-2101.

Il est assez surprenant qu'après cela un dc ses contemporains, Gcnnadc, ait pu voir dans l'évêque de Riez un défenseur de la grâce :... *In quo opere docet... quidquid ipsa libertas arbitrii labore plæ mercedis acquisierit non esse proprium meritum sed gratia: donum. De script. eccl.,* 85, *P. L.,* t. Ivui, coi. 1109. Ce jugement et quelques autres du même ordre lui ont parfois valu d'être lui-même rangé parmi les scmi-pélaglens. Tixeront, op. *cit.,* p. 297. Mais il ne faut pas oublier qu'il reproduit ailleurs *in extenso* le document romain cité plus haut, où nos mérites sont nettement subordonnés à l'action préalable de la grâce. *De eccl. dogm.,* 2G ct 32, *ibid.,* col. 986-988.

Λ l'encontre dc celle renaissance dc l'antiaugustinisme, les principes auguslinicns furent repris sans la moindre compromission par saint Fulgencc dc Ruspc ct saint Césairc d'Arles. Voir Césaire, t. n, col. 2178, ct Fülgence, t. vi, col. 970-971. Les deux insistent sur la nécessité dc la grâce pour le tout premier commencement du bien ct professent, en conséquence, que notre prédestination a lieu sans aucun merite dc notre part. On trouve même chez l'évêque do Ruspe un écho direct dc celle doctrine spécifiquement augustlnlcnne, voir col. 650, qui fait, non seulement de nos mérites un don de Dieu, mais dc la rémunération céleste une grâce : *Cur autem mors stipendium vita vero aterna gratia dicitur, nisi quia illa redditur, hoc donatur?... In sanctis igitur coronat Deus justitiam quam eis gratis ipse tribuit, gratis servavit, gratisque perfecit. Ad Monim.,* i. 10 ct 13, *P. L.,* t. Ixv, coi. 159 et 1G2. Cf. *Epist.,* ni, c. ni, n. 5 c. iv, n. 6 et 7, *ibid.,* col. 320; *Epist.,* xvi, c. vm, n. 26, coi. 450.

11 faut sans doute rapporter à la même époque cet ouvrage anonyme, attribué plus tard à saint Augustin, qui. sous le titre *à'Hgpomnesticon,* sc donne pour but de réfuter les pélagiens. A celte fin, il Insiste sur la nécessité ct la priorité de la grâce : *Ut Deo placeant operibus bonis operatur in eis et velle et posse.* HI, m, 3, *P. L.,* t. xlv, col. 1G23. Mais ccttc grâce ne va pas sans la coopération du libre arbitre : *In omni itaque opere sancto prior est voluntas Dei, posterior liberi arbitrii; id est operatur Deus, cooperatur homo.* HI, x, 18, col. 1631 ; cf. *ibid.,* xv, 33, col. 1638. En conséquence, il y a place, suivant l'usage que nous faisons dc notre liberté, pour le mérite aussi bien que pour le démérite : *Habet enim homo malum meritum, cum... declinat a bono el facit malum... ; habet nihilominus et bonum meritum, cum in omnibus gratlrc Dei bona in se operanti non resistit sed cooperator existit et omnem spem suam habet in illam* Mais, au fond, ce mérite est encore une œuvre de la grâce : *In priesenli namque labor inductus est ut flant merita per auxilium gratiœ, non promissorum redditio meritorum... Quidquid ergo homo in pnt'tnli fuerit consecutus, donum est non meritum* Cc qui n'cmpêchc qu'il en doive recevoir dans la vie future une juste rétribution : *Tunc meritum reddetur juitis secundum opera sua, quorum per totam siccati vitam meritum omne fuit gratia. Ibid.,* χIII, 30, col. 1636-1G37. Loin d'être exclu par le dogme de la grâce, le mérite en est le dernier aboutissant.

Ces controverses théologiques aboutirent aux décisions du concile d'Orangc (3 Juillet 529), où saint Césairc d'Arles fit passer toute la substance dc l'augustinisme contre l'erreur scmi-pélaglennc. Deux dc scs canons sont proprement relatifs â la doctrine du mérite.

12. Talcs nos «mal Dons quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.

Dieu nous ahne tels que nous serons par le don [de sa grâce], non tels que noui sommes par notre mérite.

18. Nullis meritis gratiam praevenientibus, debetur merces bonis operibus, sl fiant; sed gratia, quro non debetur, praecedit ut fiant.

Étant donné qu'aucun mérite ne précède la grâce, une récompense est duc aux bonnes œuvres, si elles »e produisent; mais la grâce, qui n'est pas due, [Ici] précède pour qu'elles sc produisent.

Denzinger-Bannwnrt, n. 185 et 191; Cavallcra, *Thesaurus,* n. 854.

Ccsdeux canons reproduisent les 56"· et 297·· sentences tirées par saint Prosper des œuvres dc saint Augustin, *P. L.,* t. xlv, col. 1864 ct 1885, dont la seconde est a peu près textuellement empruntée à saint Augustin lui-même. *Conl. Julian, opus imperfectum,* i, 133, *P. L.,* t. xlv, col. 1133. On retrouve la même doctrine en termes plus personnels dans la profession dc foi qui suit les canons.

Hoc etiam salubriter profitemur ct credimus quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, ct finem (Ure : *fidem)* ct amorem sui prius inspirat, ut ct baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum, cum ipsius adjutorio, ea quoe sibi sunt placita Implere possimus.

Nous professons aussi ct croyons salutairement qu'en toute œuvre bonne cc n'est pas nous qui commençons, pour être ensuite aidés par la miséricorde dc Dieu. C'est lui qui, sans aucuns mérites antécédents de notre part, nous inspire d'abord la foi et l'amour pour lui, pour nous faire rechercher fidèlement le sacrement du baptême ct. après l'avoir reçu, nous rendre capables d'accomplir, avec son secours, ce qui lui est agréable.

Denringer-Baninsart, n. 200; Cavallcra, ɳ. 855.

Suivant les nécessités du moment, cc que l'Église veut mettre *in tuto* c'est l'antériorité de la grâce par rapport à tous nos mérites. Mais déjà ccttc doctrine suppose implicitement que, dans les conditions voulues, c'cst-ù-dirc moyennant le secours dirin, nous sommes en mesure dc mériter. Dc plus, le concile enseigne explicitement qu'après le baptême nous pouvons « accomplir la volonté de Dieu » ct qu'à ces bonnes œuvres «une récompense est duc ». Principes dogmatiques qui fondent la possibilité du mérite ct en sous-entendent la réalité, telles que les définira plus tard le concile dc Trente. Cc qui est en cause nu vi· siècle, cc n'est pas la valeur dc l'œuvre humaine, mais l'action préalable de la grâce â son origine. Voilà pourquoi l'Église doit insister avant tout sur celle-ci, bien (pi'elle ne puisse le faire sans poser ct consacrer par là-même les fondements dc cellc-lù. Aussi bien F. Loofs, *Dngmengeschichte,* p. 4 15, trouve-t-il à cette doctrine des tendances scmi-pélaglcnncs. Il est vrai qu*Augustin lui-même est accusé, p. 412, d'avoir ouvert la porte au seuri-pélagianismc par sa doctrine du mérite! La singulière hantise dont procèdent ces jugements n'cmpêchc pas dc retenir comme un aveu la reconnaissance du fait positif qui en forme la base.

Il n'est pas Inutile dc remarquer également que les définitions du concile d'Orangc marquent une perception plus nette des exigences propres à l'ordre surnaturel. Si la grâce est nécessaire, c'est pour croire, prier et agir *sicut oportet,* ou encore *ut expedit.* Can. 6-7, Denzingcr-Bannwarl, n. 179-180. C'est affirmer, sans nul doute, que les œuvres faites autrement sont sans valeur pour le salut; mais est-cc à dire qu'elles soient sans valeur du tout? Pris dans toute leur rigueur logique, les principes posés laisseraient plutôt entrevoir le contraire et l'on aurait alors cc que l'école devait appeler le mérite *de congruo.* Mais cette question est dc celles qui n'émergeaient pas encore clairement à l'horizon dc la théologie chrétienne. Il n'en est pas moins à propos d'observer que la doctrine formulée au concile d'Orangc, qui sc meut tout entière sur le plan dc la grâce, n'a rien dc contraire â celte conception.

3. *Paisible épanouissement de la foi catholique.* — Après la controverse seml-pelagiennc, aucun nuage ne trouble plus la paix dc l'Église. Il suffit donc aux derniers Pères latins dc rappeler les principes acquis. Si, comme le relève J. fixeront, *op. cit.,* t. ni, p. 317, les besoins dc leurs · néophytes barbares ▮ les forcent d'appuyer plus que jamais sur la doctrine des œuvres, celle dc la grâce n'en souffre aucun détriment

a) Cassiodore affirme à plusieurs reprises la nécessité absolue dc la grâce à la base de tous nos mérites. Voir *Exp. in Ps. L,* 6, *P. L.,* t. lxx, col 362-363; *in Ps.* 4.VAXI7/, 13, col. 626; *in Ps. CXVni,* 17, col. 812. Le roi-prophète nous enseigne à ne faire aucun cas des mérites humains : *übi sunt qui humanis meritis dicunt aliquid applicandum ?... Futura premia ex antecedentibus beneficiis sibi credit esse ventura. Exp. in Ps. XXVI,* I I ct 18, coi. 191. 192. Cf. *in Ps. LXXXIII,* 13, coi. 605 *: Ipsa est quippe Domini Christi gratia qu:v nos préparai, adjuvat, corroborat ct coronat.*

Mais il n'en réclame pas moins les bonnes œuvres comme des semences dont la vie éternelle est le fruit : *Opera fidelium in hoc mundo seminantur, ut in ilia Alernitate corurn laudabilis fructus appareat. Exp. in Ps CI,* 30, col. 718. Cf. *in Ps. CXI,* 2, çol. 805 : *In hoc sivculo velut semina jaciuntur ut /ructus fiducie messis adolescat.*

b) Λ celte « moisson future » saint Grégoire le Grand reconnaît proprement le caractère d'une rémunération. Nous sommes devant Dieu comme le mercenaire qui attend le salaire d'une journée bien remplie. *Moral.,* VIII. vu. 12. /'. /.., t. lxxv. col. 808. Sur quoi le saint pape ne craint pas de noter que fa perspective de la récompense allège le poids du labeur présent : *Ex comparatione pnrmii quam sit leve quod patiuntur inveniunt. Ibid.,* vm. 1 I. col. 810. Cf. *Moral.,* XVIII, xvni, 28. I. lxxvi, col. 52; *Horn in Evang.,* 1. II, hom. xi„ 5. *ibid.,* col. 1306.

Or il est bien évident que la rémunération suppose le mérite. Grégoire connaît parfois cc terme au sens objectif de dignité. *Peg. past.,* in. 28. t. i.xxvii, col. 107; mais il l'emploie d'ordinaire au sens moral de valeur acquise devant la justice divine. Dès lors, cc ne sont pas seulement les pécheurs qui sont punis *iniquitatis muv merito. Moral.,* XIV. xxiv, 28, I. i.xxv, col. 1051, mais aussi les justes qui reçoivent une rétribution proportionnée à leurs mérites : *Quia in hac vita nobis est discretio operum, erit in illa procul dubio discretio dignitatum, ut quod hic alius alium merito superat illic alius alium retributione transcendat. Morat.,* I\r, xxxsi, 70. *ibid.,* col. 677.

Celle notion du mérite est tellement Import aille qu'elle commande toute la conception chrétienne dc Dieu cl dc sa Providence. Λ la différence des hommes, qui jugent d'après les apparences extérieures, *omnipotens Deus vitam hominum ex nota qualitate Interrogat meritorum. Moral.,* XXV, i, 1, t. lxxvi, coi. 319. Mémo son gouvernement terrestre s'explique dc cette façon ; *Irascente Deo, secundum nostra merita redores accipimus. Ibid.,* χvi, 31. col. 341.

Non content d'affirmer ainsi l'existence ct l'importance du mérite, saint Grégoire dégage, avec un remarquable sens dc l'équilibre, le double facteur, humain ct divin, dont il procède. Le principal est, à n'en pas douter, la grâce, qui précède nos œuvres ct en fait tout le mérite; mais, sous son influence, la liberté subsiste ct produit les actes bons qui nous valent ensuite la récompense : *Aspiratione grati& virtutum opera protinus in corde generantur, ut ex libero quoque arbitrio subsequatur adio, cui post hanc vitam retributio iderna respondeat... Hominis quippe meritum superna gratia non ut veniat invenit, sed postquam venerit facit... Facit in ea [indigna* mrnfe) *meritum quod remuneret. Moral.,* XVIII, xl, 63. t. lxxvi, coi. 73-74.

Ainsi le bien que nous faisons est à la fois de Dic i cl dc nous. Prévenus dc scs dons, nous ne sommes pas en mesure dc nous considérer à son égard comme des créanciers qui réclament leur dù : *Nemo Deum meritis pnrvenit ut tenere eum quasi debitorem possit.* Mais, ccd dit pour maintenir l'initiative de la grâce, saint Grégoire dc continuer : *Donum quippe quod agimus et Dei est d nostrum, Dei per prxvenienlem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem. Si enim Dei non est, unde ei gratias in æternum agimus? liursum si nostrum non est, unde nobis retribui prirmia speramus? Moral.,* XXXIII, xxi, 38 ct 40, t. lxxvi, coi. 699. Voir *In Ezech.,* I, hom. ix, 2, *ibid.,* col. 870, un semblable développement , qui sc termine, suivant la formule augustinicnnc, en réduisant nos mérites à un don de Dieu : *Praeveniente ergo gratia et bona voluntate subséquente hoc quod omnipotentis Dei donum est fit meritum nostrum.* D'autre part, cc mérite. Dieu veut le couronner comme s'il venait entièrement dc nous : *Superna ergo pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut, subséquente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod fam appetimus agat nobiscum, quod tumen per impensam gratiam in extremo judicio remunerat in nobis ac si solis processisset ex nobis. Moral.,* XVI. xxv. 30, t. i.wv, coi. 1135.

Sur le terrain pratique, le saint pape est d'ailleurs un moraliste trop averti pour ne pas reconnaître l'imperfection dc nos mérites. Il lui arrive même de dire expressément : *Omne virtutis nostra meritum esse vitium... si ab interno arbitro districte judicetur. Moral.,* IX. n. 2. *1'* /.., t. i \\v. coi. 859 M.ü>, un peu plus loin, la même prémisse pessimiste lui sert seulement â mettre en relief le besoin de recourir A la miséricorde divine. *Omnis humana justitia injustitia esse convincitur,* répète-t-il, si *districte judicetur.* L'âme religieuse doit donc toujours imiter l'exemple dc Job ct dire : *Etsi ad opus virtutis excrevero, ad vitam non meritis sed ex venia convalesco. Ibid.,* xvni. 28, eoi. 875. Cf *ibid.,* xxv, 37, col. 878 : *Quid superest nisi ut recta quir agimus sciendo nesciamus, ut lure d reda irslimcmus et minima'!*

Il n'en est pas moins vrai que cc qui caractérise la pensée de saint Grégoire le Grand, c'est son insistance â marquer, sous l'action de la grâce, la réalité ct la valeur de l'œuvre humaine. K. Scebcrg. *Dogmengeschichte,* t m, p. 10. Cc qui lui vaut naturellement, de la part des historiens fidèles au dogmatisme de la Béformc, le reproche de semi-pélagianisme. E. Loots, *Dogmengeschichte,* p. 116 et 119. Cf. Harnack, t. m, p. 266. Mais n'est-ce pas. au contraire, par là qu'il se révèle comme l'interprète du dogme catholique dans toute son harmonieuse complexité?

e) Cette doctrine de saint Grégoire sc retrouve chez les écrivains postérieurs.

Déjà saint Isidore de Séville a recueilli parmi ses sentences » le texte rapporté ci-dessus de *Moral.,* WHI, XL, 63. où il est dit que c'est la grâce qui fait en nous Je mérite qu'elle doit ensuite récompenser. El comme pour mieux sauvegarder la part nécessaire de l'homme, l'auteur d'ajouter celle glose, qui d'ailleurs est sans doute une citai ion prise en un au Ire endroit : *Sciendum quod et nostra sit Justitia in his qua recte agimus ci Dei gratia, eo quod per eam mereamur. Hac enim et dantis Dei et accipientis est hominis. Sent,* II, v, 5, *P. L.,* t. Ixxxiii, coi. 601.

On voit assez sous quelles in fluences allait se développer la théologie du Moyen Âge, qui nc cessa pas de s'alimenter en idées et en textes auprès de ces vulgarisateurs. Elle devait y puiser cet augustinisme complet, qui, loin de sacrifier le libre arbitre à la grâce, demande à leur perpétuel concours le fondement du mérite humain.

2· *Tradition grecque à partir du* F· *siècle.* — Autant l'Église latine s'est passionnée pour le problème anthropologique, autant l'Église grecque s'y est, dans l'ensemble, montrée peu sensible. Il s'ensuit que cette fin de l'âge palristlque, qui, chez les Occidentaux, fut si riche en controverses el si féconde en résultats, n'a guère fait que laisser les Orientaux sur leurs anciennes positions. On a pu leur faire grief d'avoir insuffisamment réalisé le dogme de la grâce, bien qu'ils en affirment incontestablement la nécessité. Voir Tixcront, *Hist, des dogmes,* t. ni, p. 212-214. C'est dire, en tout cas, combien ils sont peu suspects de méconnaître la valeur de l'œuvre humaine. Mais, en général, leur théologie du surnaturel nc semble pas marquer de progrès bien appréciable sur les énonces généraux dont se contentaient la plupart des Pires antérieurs.

1. *Chez les mystiques.* — On fait, d'ordinaire, grand état, chez les protestants, de l'opuscule compose par l'ermite Marc « à l'adresse de ceux qui pensent cire justifiés par leurs œuvres ». P. G., t. Ixv, col. 929-966. Non seulement les anciens polémistes, comme Flacius Illyricus, l'inscrivaient parmi les *(estes veritatis,* mais des historiens modernes, tels que Th. Fickcr, *Der MCnch Marcus cine rejormatorische Stimme aus déni S. Jahrhundert,* dans *Zeitschrift /tir die historische Théologie,* I. xxxvin, 1868, p. 402-430, en voudraient faire un précurseur de la Réforme. Voir là-dessus J. Kunze, *Marcus Eremita,* Leipzig, 1895, p. 2 el 65, ct Ici l'art. Marc L'ermite, t. ix. col. 1964.

Quelques-unes, en effet, de scs « maximes » semblent, au premier abord, rendre un son absolument défavorable à la notion de mérite. Non content d'insister sur l'action prépondérante de la grâce, *Opusc.,* n. 23, 56. 108. 168, col. 933, 937, 947 cl 956. il rappelle que nous devons nous considérer comme des serviteurs inutiles » ct il en conclut : « Le royaume des deux n'est donc pas le salaire des œuvres, mais une grâce de Dieu préparée à scs fidèles serviteurs. *Ibid.,* 2, col. 929. Car · le maître nc doit pas de salaire à ses serviteurs » et, puisque le Christ est mort pour nous, comment voudrions-nous tenir que « l'adoption nous est duc » ? La gloire ne l'est pas davantage. · Quand lu entends l'Écrlture dire qu'il doit rendre à chacun selon scs œuvres, [note qu') elle ne dit pas des œuvres dignes de la géhenne ou du rovaume, mais des œuvres de foi ou d'infidélité, que le Christ doit rendre à chacun, non comme partenaire d'un contrat synallagmatique, mais comme Dieu notre créateur et rédempteur. » *Ibid.,* 18, 19. 21, col 933. D'ailleurs. · si tout le bien dont notre nature <$t capable nous sommes tenus de le faire tous les jours, que pourrons-nous rendre à Dieu pour des faults [antérieures? » *Ibid.,* 42, col. 936.

Sa direction spirituelle est conforme à sa théologie. I Marc prêche le désintéressement le plus absolu. I « Celui qui fait le bien et cherche une rétribution nc sert pas Dieu, mais sa propre volonté. » *Ibid,* 54, col. 937; cf. 22. col. 933. « 11 y en a qui, en observant les commandements, s'attendent â ce que cette fidélité fasse contrepoids à leurs péchés dans la balance; d'autres comptent sur la miséricorde divine au nom de celui qui est mort pour nos péchés. On cherchera quels sont ceux qui pensent juste. » *Ibid.,* 131, col. 949. Conclusion volontairement énigmatique, mais sur le sens de laquelle le contexte ne laisse pas le moindre doute.

Pourtant notre mystique réclame énergiquement les œuvres. Voir *Opusc.,* i, 88 ct 201, col. 916 el 929; *Opusc.,* n, 13, 50. 85, col. 932, 937, 944. « La semence nc pousse pas sans la lerre el sans l'eau : ainsi l'homme nc profite pas sans les efforts volontaires et le secours divin. » *Opusc.,* n, 63, col. 940.

Comment ces œuvres pourraient-elles nc pas avoir leur récompense? · Les travaux entrepris pour la piété sont suivis d'une rétribution. ▮ *Ibid.,* 51, col. 937; cf. 121, 137, 174, col. 948, 952, 957,; I, 26, col. 908-909. Il est même permis à l'âme de s'encourager dans la peine par l'espoir de cette récompense. Voir r, 157, ct n, 61, col. 924 ct 940.

D'où il suit que Marc nc veut, en somme, que tenir un juste milieu entre deux extremes. « 11 y en a qui s'imaginent avoir une foi saine sans observer les commandements; d'autres, parce qu'ils les observent, attendent le royaume comme un salaire qui leur est dû : les uns et les autres ont manque le royaume. » *Opusc.,* n, 17, col. 932. Ce que le vieil ermite grec tient à exclure, c'est l'illusion d'un droit strict appuyé sur les seules œuvres de l'homme : en quoi il représente un point de vue cher aux mystiques de tous les temps ct dont tout chrétien doit tenir compte. Peut-être n'est-il pas exempt de quelque exagération dans l'insistance qu'il met à l'accentuer. En tout cas, ses formules intransigeantes ont parfois alarmé les gardiens de l'orthodoxie. Voir les témoignages de Bellarmin et autres, rapportés, d'après les anciens historiens catholiques, dans *P. G.,* t. Ixv, col. 896 ct 899-900. Mais rien n'autorise â le présenter comme un adversaire absolu du mérite humain bien compris.

2. *Chez les théologiens.* — Quoi qu'il en puisse être, au demeurant, de ce mystique solitaire, des docteurs plus représentatifs témoignent de la direction normale suivant laquelle le grand courant de la théologie grecque continuait à sc développer.

a) Saint Cyrille d'Alexandrie se plaît à rappeler comment Dieu voulut donner le libre arbitre â scs créatures ct les soumettre à la loi de l'épreuve, pour que chacune fût ensuite châtiée pour scs fautes ou récompensée pour ses vertus. Voir *In Joan.,* 1. IX (xm, 18), *P. G.,* t. Ixxiv, col. 129; *Cont. Julian.,* 1. V, t. Ixxvi, col. 744. Les chrétiens nc sont pas dans d'autres conditions, sauf que la régénération surnaturelle qu'ils ont reçue leur impose de porter des fruits plus abondants. Voilà pourquoi, sur la base de l'adoption divine qui est sa conception fondamentale, voir Cyrille d'Alexandrie, t. ni, col. 2516 2517, le saint docteur invite les fidèles à la pratique des œuvres. *De ador, in spiritu et veritate,* 1. XVII, t. Lxvni, col. 1076-1077 ; *Glaph. in Genesim,* iv, 6, t. Ixix, col. 204-205. C'est d'après ces œuvres que le Christ viendra nous juger. *In Zach.,* 105, t. exxii. COL 248-249; *In Luc.,* v, 8, *ibid.,* col. 729; *In Joan.,* 1. II. I (m, 36), I. i.xxm, col. 285. Or les sanctions de ce jugement auront le caractère

d'une véritable rétribution : « Comme des ouvriers, les hommes y recevront le salaire convenable ·, ἀνα-)όγω ὡσπερανεὶ ἐργάται, την ἀντιμισθίαν ἀπο-ληψδμενοι. /n *Joan.,* 1. II, 9 (v, 30), t. i.xxni, col. 385. Le patriarche d'Alexandrie consacre ailleurs tout un long développement à justifier celte proportionalité des récompenses futures. *De àdor. in spiritu el veritate,* 1. XVI, t. txvm, col. 1029-1035.

b) Pour saint Isidore de Pélusc également, bien que les récompenses divines soient toujours de beaucoup supérieures à nos peines, *Epist.,* iv, 136, *P. G.,* I. Ixxvih, col. 1217, il reste que « chacun recevra sa récompense auprès de Dieu selon son effort ». *Epist.,* i, 13, *ibid.,* col. 88; cf. i, 197, col. 309; iv, 18, col. 1068. Même note chez l'ascète saint Nil, *Epist.,* m, 5, *P. G.,* t. Ixxïx. col. 368.

c) Théodore! a sur ce point des affirmations tout â la fols plus nettes et plus nuancées.

D'une part, il porte très haut l'estime des œuvres humaines. « Grand, dit-il, est le prix de la justice : elle nous donne de l'assurance auprès de Dieu. · *In Is.,* i.vm, 9, *P. G.,* t. i.xxxr, col. 457. A la pénitence il accorde le pouvoir de contrebalancer le péché. *In Ps.* .r.r/F, 18, t. Ixxx, col. 1011. Les œuvres surérogatoircs ont, à ses yeux, une valeur toute particulière, parce qu'elles dépassent les exigences strictes de la loi. *In Ps. ex vin.* 108, *ibid.,* col. 1856.

Cependant, en raison de sa transcendance, la vie éternelle est une grâce ct non pas une salaire. Tout comme saint Augustin, col. 650, ct Origène, col. 627, il lit cette idée dans le texte de saint Paul, Rom., vî, 23. ‹ Car la vie étemelle, glose-t-il, est un don de Dieu. Alors même qu'on aurait pratiqué une parfaite justice, des peines temporaires n'équivalent pas à des biens éternels. » *In Rom.,* vî, 23, t. i.xxxu, col. 113.

d) Il s'en faut du reste que tous les mystiques fassent exception. Témoin cet aphorisme incidemment émis par saint Jean Climaque : « Celui qui demande quelque chose à Dieu au-dessous de son mérite, παρά την ἐχυτοῦ αξιαν, recevra sans nul doute nu delà de scs vœux. » Et le pieux auteur de citer à la suite l'exemple du publicain, qui sollicitait seulement la rémission de scs péchés ct reçut la justice, puis celui du bon larron, qui implorait tout juste un souvenir du Sauveur ct obtint d'entrer le premier en paradis. *Scala paradisi,* xxv, *P. G.,* t. Ixxxvui, col. 1000. Cf. *ibid.,* schol. 35, col. 1012. Son livre entier n'a d'ailleurs pas d'autre but que de prêcher l'effort spirituel cl il va de soi que la céleste récompense est par lui nettement donnée comme la « compensation » de nos sacrifices ici-bas. *Ibid.,* xxvi, col. 1032.

Toute cette théologie grecque se reflète ct sc résume dans ces petits recueils de textes réunis sous le titre de *Sacra parallela* cl qui se sont répandus sous le nom de saint Jean Damascène. Or l'un d'eux a pour objet d'établir que « Dieu rend à chacun ce qui lui est dû » ct l'autre que la récompense est · en proportion de nos œuvres ». *Sacra par.,* Htt. E, 10, *P. G.,* t. xcv, col. 1521-1521; lilt. K, 11, t. xevi, col. 83-88. Au terme près, c'est évidemment tout le fond de la doctrine du mérite.

Mais il est non moins clair qu'elle est réduite aux positions essentielles de la fol. Bien loin de s'attacher à recueillir pour les féconder les principes posés par les grands docteurs des m· et iv· siècles, la théologie grecque semble les avoir laissés entièrement tomber. L'Occident, au contraire, apparat! comme tout illuminé ct réchauffé par les grandes doctrines de saint Augustin. Et l'on a vu que ses premiers successeurs en ont déjà fait leur profit, en attendant que la scolastique y trouvât les éléments de la synthèse qui restait encore à constituer.

1IL LA DOCTRINE DU MÉRITE AU MOYEN AGE.

— Par rapport à la théologie patrlstique, la scolastique présente tout au moins une indéniable originalité de méthode.

Tandis qu'en général les Pères ont abordé les problèmes relatifs â la fol sans plan préconçu ct comme au hasard des circonstances, les théologiens du Moyen Age ont entrepris l'exploration systématique du dépôt révélé. Il s'ensuit que les questions qui restaient éparses chez ceux-là, ct dont il faut chercher les fragments au cours de leurs œuvres exégétlques ou oratoires, tendent, chez ceux-ci, à s'organiser en traités méthodiques. Le seul fait de ce rapprochement devait favoriser la rigueur des analyses et la clarté des synthèses. Ce progrès sc fait plus qu'ailleurs sentir dans les doctrines qui, pour être restées à l'arrière-plan des grandes controverses, sinon tout à fait en dehors, sc présentaient dans un état particulièrement dispersé. Ainsi en est-il pour la théologie de la grâce en général ct du mérite en particulier, qui peut être considérée, dans une large mesure, comme une création du Moyen Age.

Des problèmes nouveaux affalent, d'ailleurs, surgir devant l'esprit des théologiens. Il est unanimement reconnu qu'une des principales acquisiiinns de la théologie médiévale sur celle de l'antiquité est la distinction plus explicite du naturel et du surnaturel. Voir Augustinisme, t. i, col. 2531. Ce qui devait entraîner comme conséquence le souci de préciser plus exactement la valeur des œuvres humaines dans chacun de ces deux ordres, puis de mieux en marquer le mutuel rapport. Alors que la spéculation de saint Augustin sc mouvait toujours sur le plan absolu de la grâce, au point de sembler n'en pas connaître d'autre, la préoccupation s'impose désormais du plan naturel qui en est la base ct lui sert normalement de préparation. D'où la double obligation également logique de respecter la différence de ces deux ordres ct d'en établir l'harmonie.

Sous l'action convergente de ces deux causes, à mesure que sc constituait la méthode scolastique ct en fonction de la phllosohic générale qui présidait à la pensée des diverses écoles, la doctrine du mérite allait recevoir au Moyen Age. tant pour le fond que pour la forme, un développement décisif, qui la mènerait au point où nous la trouvons encore aujourd'hui. — I. Période de préparation, IL Période d'apogée (col. 678).

L PÉRIODE DE PRÉPARATION. — Ce progrès, qui devait être surtout l'œuvre de la grande scolastique, est déjà préparé par l'effort de ses précurseurs

1· *Affirmation dogmatique.* — Il serait aussi fastidieux que superflu de longuement rechercher, à travers les écrivains du haut Moyen Age, l'ai testation de la doctrine traditionnelle du mérite, qui nc fait de doute pour personne. Quelques indications suffiront à le montrer.

1. *Courants généraux.* — D'une part, c'est, en effet, le moment où la morale chrétienne se condense de plus en plus, à l'usage des jeunes races barbares, en observances ecclésiastiques, où les canons pénilentlels établissent, en cas de faute, des tarifs minutieux d'œuvres réparatrices, cependant que l'Église entre dans la vole de ces commutations qui devaient conduire aux indulgences. Voir Schultz, *toc. cit.,* p. 2-15-250, après Harnack, *Dogmengcschichte,* t. m, p. 326-329. C'est assez dire que le mérite humain ne risque pas d'être oublié.

Mais, d'autre part, la grâce nc l'est pas davantage. Les protestants eux-mêmes veulent bien reconnaître que les tendances scml-pélagienncs sont moins sensibles en cette période qu'elles nc le seront plus lard et qu'Auguslin est le maître auquel on se tient :

il faudrait seulement parler de « crypto-seni{péla-gianisme ».!·'. Loofs. *Dogmengeschichte.* p. 539-510. Cc qui est une manière maussade ct agressive de rendre hommage à l'équilibre doctrinal qui distingue alors In théologie catholique.

Ainsi trous c-t-on chez l'abbé Smaragde, â côté <lr passages où la vie éternelle est donnée comme une rétribution et un */rudus justitia·, Diadema monach.,* 58, *P. I...* t. ai, col. 655. le texte de l'homélie sur Ézéchid où saint Grégoire le Grand ramène nos mérites à un don de Dieu. *Ibid.,* 45, col. 642. Cc même texte est encore reproduit par Hinemar de Keims, *De prodest.,* 21, *P. 1.*, t. exxv, col. 189-190, dans cc petit dossier où sont réunis la plupart des témoignages similaires du saint pape relevés ci-dessus, col. 658. Sous une forme plus personnelle, Raban Maur affirme tout à la fois le jugement divin, qui aura lieu *ut eundis reddat nam propria mérita, Carm.,* 1, vm. 16, Λ /,., t. exil, col. 1593, et la grâce qui ramène tous ces mérites â Dieu : *Tu merces operis, tu /actor, tu quoque doctor. Ibid.,* vi, 14, col. 1591; cf. *ibid.,* ni, 38-39, col. 1587.

Les ÉpîIrcs de saint Paul surtout, si souvent commentées alors sous forme de gloses ou de chaînes, fournissaient â ces compilateurs l'occasion de résumer ou de reproduire les traits essentiels de l'exégèse augustinicnnc. C'est ainsi que, sur Rom., vi, 21-23, on ne manquait pas de noter, avec l'évêque d'Il lippone voir plus haut, col. 650, que, si la mort est le · salaire » du pécheur, la vie éternelle cst.cn somme, une ‹ grâce» pour le juste. Témoin la *Glossa ordinaria* de Walafrid Slrabon, *In Rom.,vi, P. L.,* t. exiv, col. 489-190 : *Vita icterna... sola gratia datur per Christum, quia el merita ci gratia... Cui redderet coronam justus judex, si non donasse! gratiam misericors Pater ' Quomodo ista debita redderetur nisi prius illa gratia gratuito donaretur'* Voir de même llaymon d'Halberstadt, *In Rom* . vi, *P. L,,* t. cxvn. coi. 418; *Quidquid autem dedi habent, totum a gratia Dei accipiunt... et insuper pro gratia ista fidei et bonorum operum gratis accipient a Deo vitam nternam.* Plus tard encore, on trouve de semblables notes chez saint Bruno, *Expos, in Rom.,* vi, p, *L.,* t. cuir, col. 61, ct chez Hervé de Bourg-Dieu, *Corn, in Rom.,* vi, *P. L.,* t. clxxxi, col. 677-680, qui cite longuement le texte meme de saint Augustin.

Non pas que le mérite disparaisse chez aucun de ccs exégètes; mais il y est nettement subordonné à la grâce. Sans oublier celle-ci. Rathicr de Vérone marque mieux la part ct les droits de la collaboration humaine. quand il promet les récompenses célestes *illis qui coopérante Dei gratia operatione sedula illa meruerint adipisci. Serm.,* vm, 2, *P. L.,* t. cxxxvi, coi. 738. Cf. Hildebert de Lavardin, *Trad, theol.,* 28, *P. L.,* t. clxxi, coi. 1127 : *Prius enim gratia operatur sine nobis d ibi nil meretur homo...; sed post utitur accepta voluntate et cooperatur gratia, in quo meritum hominis est. Non enim meritum hominis est (n hoc quod accepit bonum voluntatem..., sed in hoc quod accepta utitur.* De toutes manières, avec des nuances individuelles dans l'expression, les éléments du surnaturel chrétien restaient saufs.

2. *Controverse prdlest(nattenne.* — Sans toucher proprement la question du mérite, la controverse prédestinâtienne, qui troubla l'Eglisc franque au tx· siècle, fournit l'occasion de rappeler ct préciser les principes auguslinicns.

Dans le système prédestinatien, le mérite ne jouait plus qu'un rôle effacé. Tout en admettant que le divin Juge doit rendre à chacun selon ses œuvres, *Con/essio prolixior. P L·.,* t. cxxi, col. 351, Gottschalk tenait pour la prédestination la plus absolue. D'après lui. si les damnés doivent être punis *propter ipsorum mala merita,* les élus sont prédestinés *per gratuitam gratiam. Ibid.,* col. 368.

On retrouve la meme distinction dans les canoni du concile de Qulcrsy (853) : *Quod autem quidam calvantur salvantis est donum ; quod autem quidam pereunt pereuntium est meritum.* Dcnzinger-Bannwart, n. 318; Cavallcra, *Thesaurus,* n. 861. Cf. n. 316 : *Unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quie aut ad donum pertinet gratiir* (dans le cas des élus) *au! ad retributionem justitiie* (dans le ras des réprouvés). 11 faut d'ailleurs ne point perdre de vue que le même concile, *ibid.,* n. 317, défend, contre Gottschalk, l'existence du libre arbitre : *Habemus liberum arbitrium ad bonum, proventurn et adjutum gratia.* Cc qui suppose évidemment que les œuvres faites dans ces conditions ne sauraient être sans valeur devant Dieu. Mais il n'en est pas moins vrai que la doctrine du synode est ici rédigée suivant ces formules strictement théocentriques où la considération de la grâce prime tout.

Une réaction ne pouvait manquer de sc produire. Elle s'exprime dans les canons du concile de Valence (855), où l'affirmation de la grâce, qui reste la base de la prédestination, se complète par une plus claire mention du mérite. Bien entendu, les damnés reçoivent leur châtiment *ex merito propriœ iniquitatis.* Can. 2, Denzinger-Bannwart, n. 321, et Cavallcra. *Thésaurus,* n. 862. Cf. eau. 3. n. 322 :... *panam malum meritum eorum sequentem.* En regard, les élus sont prédestinés par un effet de la miséricorde divine; mais leur mérite n'est pas pour autant supprimé. Toute la différence tient à la place qu'occupe dans les décrets divins la prévision de notre mérite dans les deux cas : *In electione salvandorum, misericordiam Dei pracedere meritum bonum; in damnatione autem perituroruni, meritum malum prsecedere justum Dei judicium.* Can. 3, *ibid.,* ŋ. 322.

L'ardeur et la subtilité même de cette controverse sur le rôle du mérite humain dans l'ensemble de la prédestination montre combien tout le monde s'accordait alors â le tenir pour réel.

2· *Commencements d'analyse théologique.* — Au lieu de s'attarder à ccs affirmations d'une foi depuis longtemps bien assise, il y a plus d'intérêt à dégager les précisions que la doctrine du mérite commençait dès lors â recevoir dans l'œuvre des spéculatifs qui posaient de loin les bases de la systématisation scolastique. Chacun â sa façon, en effet, les grands théologiens du xi· et du xn* siècles apportent ici leur contingent.

1. *Saint Anselme.* — On a souvent nomme saint Anselme le père de la scolastique, ct avec raison. Bien <pie la doctrine du mérite ne soit pas de celles sur lesquelles sa réflexion s'est directement exercée, son œuvre théologique ct ascétique ne laisse pas d'être, à cet égard, une précieuse contribution.

a) Le théologien. — En même temps que la curiosité philosophique, le xi· siècle avait vu renaître le vieux problème de la grâce et de la liberté. Or beaucoup, parait-il, en arrivaient à douter de celle-ci : *Sunt nostro tempore multi qui liberum arbitrium esse aliquid penitus desperant.*

C'est pourquoi l'évêque de Cantorbêry, en affirmant la grâce ct la prédestination divine qui en est la suite, éprouve le besoin de défendre aussi le libre arbitre. Et il en fonde la réalité précisément sur les exigences de l'ordre moral, qui comporte la rétribution de nos mérites : *Sed nec ullo modo esset cur Deus bonis vel malis pro meritis singulorum juste retribueret si per liberum arbitrium nullus bonum vel malum /aceret. De concordia prorse. Dei cum lib. arbitrio,* m, 1, *P. L.,* t. CLvm, coi. 522. L'homme, en effet, est partagé entre deux tendances : de la pré-

férence qu'il accorde à l'une ou A l'autre dépend toute sa valeur morale. *Ex hh duabus affectionibus [récit·tudinis aut commodi}, quas etiam voluntates dicimus, descendit omnc meritum hominis, sive bonum, sloe malum. Ibid.,* in, 12, col. 537.

Du mérite ainsi affirmé par saint Anselme son célèbre *Cur Deus homo* permet indirectement de préciser davantage la nature el les conditions. En effet, l'analyse que le saint docteur y institue de l'œuvre rédemptrice éclaire corrélativement sa conception de l'œuvre humaine. On sait (pic l'évêque de Canterbury sc propose d'y établir l'absolue nécessité de l'incarnation pour la réparation de notre péché. A celte fin, sa méthode générale consiste A démontrer que seul un Dieu fait homme était capable de réaliser cc que l'homme devait ct ne pouvait accomplir. Sa sotériologie a donc pour base une anthropologie ct l'on peut, en conséquence, retrouver les grandes lignes de celle-ci à travers les déductions de celle-là.

Le concept fondamental (pii forme l'armature cl l'originalité du *Cur Deus homo* est celui de satisfaction. Parce qu'elle avait refusé à Dieu l'honneur qui lui revient, l'humanité pécheresse devait à Dieu une satisfaction correspondante; mais elle était, en même temps, hors d'état de la fournir. C'est pour suppléer à cctlc impuissance que le Christ est venu satisfaire en son lieu ct place par l'acte de sa mort volontaire. Or, alors que l'idée de satisfaction est ainsi l'axe autour duquel roule tout le traité, il est remarquable de voir subitement apparaftre à la fin, n, 20, P. *L.,* t. CLvnr, col. 429, celle de mérite, quand il s'agit de savoir comment nous est applicable l'œuvre du Sauveur.

Quelques exégètes subtils, tels que A. Harnack, *Dogmengeschichte,* t. m, p. 389,404-405, ont vu dans cette dualité de thèmes cl de termes une véritable contradiction. Comment, en effet, le même acte pourrait-il être tout à la fols une · satisfaction » et un · mérite », c'est-à-dire comporter en même temps la compensation d'une dette cl le droit à une récompense? L'un ne doit-il pas logiquement exclure l'autre? Mais cette interprétation rigide a trouvé des adversaires parmi les protestants eux-mêmes. Voir H. Schultz, *loc. cit.,* p. 251-258; F. Loofs, *Dogmengeschichte,* p. 510-511; J. Lcipoldt, *Der Begriff meritum in Anselms von Canterbury Versuhnungslehre,* dans *Theol. Studien und Kritikcn,* t. Ixxvh, 1904, p. 300-308. Tous établissent avec raison que satisfaction ct mérite sont des concepts qui peuvent coïncider, ainsi qu'ils le font normalement dans la théologie pénitent(elle, comme deux aspects formels d'un même acte, mieux encore que la satisfaction n'est elle-même qu'une sorte de mérite cl qu'elle tient de là toute sa valeur. Il sc peut, en effet, qu'il y ait un semblant d'incompatibilité entre ccs deux notions dans l'ordre strictement juridique. Mais elle n'existe pas dans l'ordre des réalités morales où sc meut la pensée de saint Anselme. Voir J. Rivière, *Ie dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, Paris, 1905, p. 311-312. Car elles désignent ici un seul ct même fait, savoir la mort volontaire du Christ, auquel ccs catégories juridiques servent tour à tour de vêtement. Or, cl c'est ce qui intéresse la question présente, cette analyse théologique de l'œuvre du Christ est faite à l'aide de matériaux empruntés aux relations normales entre Dieu ct l'homme.

Justitiam hominum nemo nescit esse sub lege ut secundum ejus quantitatem mensura retributionis a Deo recompcnsdur. Tel est le principe fondamental que saint Anselme pose, ou plus exactement suppose, à titre d'incontestable postulat dès le début du *Cur Deus homo,* i, 12, col. 377, cl qui demeure ensuite la règle sur laquelle sc guide toute sa théologie. Il sous-entend que l'homrne a le devoir etlc moyen de se créer un droit aux rétributions divines.

Le moyen normal pour cela est d'acquitter à Dieu la dette de soumission dont nous lui sommes redevables : *Omnis voluntas rationalis creatures subjecta debet esse voluntati Dei.. Hire est justitia, sive rectitudo voluntatis, quit justos jacit... Sota namque talis voluntas opera jacit placita Deo cum potest operari, et, cum non potest, ipsa sola per se placet. Ibid.,* 11, col. 376. Et il va de soi, sans que le saint docteur ail besoin de le dire, que toute œuvre agréable à Dieu mérite une récompense. Mais le problème se compl···»'* en cas de péché. Car il s'agit alors d'offrir à Di< » compensation de notre désobéissance : *Pro illata contumelia plus debet reddere quam abstulit.* Or deux conditions sont requises pour cela. D'une part, le pécheur doit offrir à Dieu *aliquid quod placeat illi quem exhonoravit.* Mais celte œuvre bonne doit être aussi une œuvre qui ne soit pas duc par ailleurs : *Hoc debet dare quod ab illo non posset exigi si alienum non rapuisset.* Voilà comment saint Anselme définit la satisfaction, *ibid.,* col. 376-377, et il est bien évident que cet acte moral et surérogatoire qu'elle requiert n'est pas autre chose que ce qui serait un mérite s'il n'y avait pas de faute à réparer.

Or l'homme, d'après notre docteur, est absolument ct essentiellement incapable de réaliser ccs conditions, et cela entre autres raisons parce que toutes ses bonnes œuvres sont déjà dues à Dieu. *Cum reddis aliquid quod debes Deo, etiamsi non peccasti, non debes computare hoc pro debito quod debes pro peccato, /bid.,* 20, col. 392. Seul le Christ a pu plaire à Dieu, en acceptant la mort à laquelle il n'était pas tenu. *Ibid.,* n, 10-11, col. 408-412. Voilà pourquoi cet acte de volontaire sacrifice a pu être une satisfaction pour nos péchés. *Ibid.,* n, 14, col. 414-415. Mais, en même temps, elle assurait à son auteur le droit à une récompense : *Eum qui tantum donum sponte dal Deo sine retributione debere esse non judicabis. Ibid.,* n, 20. coi. 428. Or le Christ, parce que Fils de Dieu, n'avait pas de bien nouveau à recevoir, pas plus que de dette à acquitter. C'est pourquoi il reporte sur nous la légitime rétribution qui lui était duc, ct c'est par là que nous sommes sauvés. Ainsi donc la mort du Christ nous rachète parce qu'elle était indue. Cc caractère d'offrande surérogatoire fait d'elle tout à la fois une satisfaction, en cc qu'elle plaît à Dieu immensément plus que ne peuvent lui déplaire nos péchés, cl un mérite, en ce qu'il ne saurait y avoir de litre plus grand aux récompenses divines que cet acte de sublime générosité. D'où l'on aboutit à dire qu'aux yeux de saint Anselme le mérite en général sc caractérise comme une œuvre de sacrifice facultatif ct dont tout le prix vient de cc que l'homme s'y astreint sans y être obligé.

Mais on ne perdra pas de vue que la mori du Christ a aussi sa valeur en elle-même, pour l'héroïque fidélité dont elle témoigne au service de Dieu. *Ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam jortiter perseveravit ut inde mortem incurreret.* i, 9, coi. 371. Cf. n, 19, coi. 425-126 : *Si propter justitiam se permisit occidi, nonne ad honorem Dei vitam suam dedit ?... Cum injurias et contumelias ct mortem crucis... propter justitiam quam obedienter servabat illata benigna patientia sustinuit, exemplum dedit hominibus quatenus propter nulla incommoda quæ sentire possunt a justitia quam Deo debent declinent.* Voir de même *Médit.,* vi, *ibid.,* col. 765-766. Et il est bien clair qu'un acte accompli dans ccs conditions est éminemment méritoire. Cc qui tendrait à suggérer que le caractère d'œuvre surérogatoire n'est ici qu'une circonstance accidentelle, puisque le mérite

peut déjà sc vérifier dans l'accomplissement volontaire de toute œuvre conforme A la volonté de Dieu.

En somme, la sotériologic de saint Anselme oscille entre deux conceptions du mérite, qu'il utilise successivement sans sc décider entre elles. Le principal de sa démonstration semble reposer sur la notion Juridique d'œuvre surérogatolrc, ct cc trait est un de ceux que des théologiens catholiques ont dénoncé comme une des plus graves lacunes de son système. Voir L. Heinrich*» *Die Genugtuungslbeorie deshl. Anselmus von Canterbury,* Paderborn, 1909, p. 79 ct 123-127. Mais ceci lient peut être plus aux exigences de sa construction dialectique qu'au fond de sa pensée, puisqu'A côté on trouve chez lui, soit quand il parle de l'homme en général, soit quand il traite du Christ en particulier, le concept plus large d'œuvre moralement bonne. Il semble même qu'on serait dans la ligne de sa pensée en disant que ce dernier caractère est le plus fondamental cl, A vrai dire, le seul essentiel.

Dès lors, à l'encontre du jugement reçu, on aboutirait à dire que le mérite de l'homme, comme son devoir normal, consisterait pour Anselme A s'incliner librement devant la loi divine. Quant aux actes de pur conseil, ils n'auraient de sens que pour mieux affirmer cc libre don de soi qui sc réalise déjà d'une autre façon dans le cas précédent, ct ils ne deviendraient proprement exigibles que lorsque survient l'obligation de satisfaire pour la dette du péché.

Bien que le *Cur Deus homo* n'atteigne pas formellement ccs suprêmes précisions, n'est-il point déjà notable qu'il en suggère l'idée cl en fournisse les matériaux? En constituant une théologie scientifique de la rédemption, dont le mérite du Christ est le centre, L. Heinrichs, op. *cit.,* p. 129-133, saint Anselme éclairait du même coup la doctrine générale du mérite qui lui sert de fondement.

b) Le mystique. — Si celle puissante ébauche doctrinale ouvre les voies à l'analyse didactique du mérite humain, les autres écrits de saint Anselme témoignent de la place qu'il lui fait dans la vie réelle des Ames.

A cet égard, il professe parfois un mysticisme dont les protestants ont pu sc prévaloir. Déjà tout le *Cur Deus homo,* en fondant sur l'impuissance radicale de l'homme l'absolue nécessité de la rédemption par le Christ, est bien fait pour inspirer au croyant la défiance de lui-même cl de scs œuvres propres. Cc sentiment éclate en termes pathétiques dans les *Méditations,* où sc lisent des paroles comme celles-ci : *Si me judicare vis secundum quod merui, certus sum de perditione mea. Médit.,* vi, I. cLvm, col. 710. Mais il n'est pas douteux qu'il s'agit là de ce qui revient à l'homme du chef de ses trop nombreux péchés, c'est-à-dire abstraction faite du Christ. Au contraire, aussitôt qu'intervient la fol en notre Sauveur cl en ses mérites, c'est la confiance qui domine *: Ergo quippe,* conclut Boson, *Cur Deus homo,* n, 20, col. 429, *tantam fiduciam ex hoc concipio ut jam dicere non possim quanto gaudio exultet cor meum.* A celte foi, bien entendu, doivent s'ajouter nos œuvres. Voir Justification, t. vm, col. 2121. Mais ccs œuvres sont assurées de leur récompense : *Secundum eamdem justitiam qua perseverantes in malitia punit* [Deus]..· *bona opera jacientes «terna mercede remunerat. Medii.,* iv, coi. 730.

C'est pourquoi l'on voit ailleurs que l'évêque de Cantorbéry ne craint pas d'évoquer la pensée de cet le rémunération future cl de ses strictes exigences pour stimuler les Ames à l'effort· *Ponite quotidie ante oculos vestros finem vestrum,* écrit-il. *Certe non portabitis oobiscum nec invenietis ibi aliud quam merita vestra, sive bona sive mala. Videte qua merita praemisistis. Si plura bona quam mala, gaudere potestis; si plura mala quam bona..., multum debetis timere, prxserilm cum multum neccssc sit homini volenti salvari habere multo plura bona merita quam mala. Epist.,* m, 63. *P. L.,* t. eux, col. 99-100, 11 n'est pus IndlfTércnt de noter que ccs lignes, où sont si fortement affirmées h valeur en même temps que la nécessité de nos mérites et la légitime confiance qu'ils nous peuvent inspirer, sc lisent dans une lettre de direction. C'est dire A quel point elles représentent les convictions pratiques de leur auteur.

Au lieu donc d'annihiler la nôtre, l'œuvre du Christ ne tend qu'à la provoquer. *Quid magis juste tibi reddam quam ipsam [animam] non habeo.* Telle est l'impression que suggère à l'Ame reconnaissante le bienfait de la rédemption. *Médit.,* ix, col. 758. Il est non moins certain que, pour être méritoires, nos œuvres doivent réaliser les mêmes conditions que celles du Sauveur, conditions que saint Anselme résume ailleurs, *Médit.,* xi, col. 765, en celle formule lapidaire : *Sponte dedit de suo ad honorem Patris.*

2. *Abélard.* —Tandis que, chez saint Anselme, le mérite humain est posé comme une sorte de postulat tacite ct reçoit seulement quelques éclaircissements indirects par l'application qui en est faite à l'œuvre rédemptrice, chez Abélard cc concept commence déjà A être étudié pour lui-même. Sans être au premier plan de sa théologie, ccttc doctrine l'a suffisamment retenu pour bénéficier de scs analyses et soulTrir de scs témérités.

a) Mérite des infidèles. I – Une des plus Indéniables originalités d'Abélard est l'optimisme dont Il fait preuve A l'égard des philosophes païens. Voir L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles.* Essai historique, Paris, 1912, p. 173-177. Ccttc disposition le porte A parler de mérite à leur sujet.

Quod opera misericordia non prosint infidelibus, el contra. Cette question du *Sic et non,* 111, *P. L.,* t. CLxxvm, col. 1581-1585, autour de laquelle, suivant sa méthode, il groupe des autorités pour et contre, prouve qu*Abélard s'est très nettement posé le problème des infidèles cl de la valeur de leurs œuvres. Sans le résoudre nulle part dans toute son ampleur, il lui a donné, pour son compte, une solution favorable en cc qui concerne les meilleurs cl les plus représentatifs d'entre eux, savoir les philosophes. *Inter quos quidem philosophi lam vita quam doctrina claruisse noscuntur. Theol. christ.,* n, *ibid.,* col. 1171; cf. col. 1179. Non seulement, en ciïcl, Il leur attribue la connaissance de la vérité religieuse fondamentale, mais il ne leur refuse pas l'honneur d'y avoir conformé leur conduite, jusqu'à devenir les modèles des chrétiens eux-mêmes. Ccs vertus ne pouvaient rester sans récompense. Abélard admet que Dieu les appelle comme nous A la vie éternelle : *Nam et hunc finem esse eis propositum constat, de perceptione scilicet aternae vita quam ct ipse Dominus nobis assignavit.* Ils s'en sont rendus dignes par le haut Idéal spirituel qu'ils sc sont toujours proposé. Aussi, tandis que les Juifs, attachés aux espérances terrestres, ne peuvent attendre qu'une rétribution temporelle : *nulla retributio in Lege... exspectanda est nisi prosperitas terrena,* les philosophes, tout comme les chrétiens, peuvent légitimement espérer ccs biens éternels dont ils ont fait le but de leurs aspirations. *Qui hic transitoria despiciunt necesse est ut potiora hls sperent qua sunt «terna.* Voilà pourquoi, par exemple, la mort Imméritée de Socrate lui méritait l'éternité bienheureuse :... *super condemnatione ejus ad mortem immeritam de promerenda immortalis anima·, beati·tudine. Ibid.,* c<»l. 1186.

Plus loin, l'auteur rapporte les textes consolants de saint Ambroise sur le salut des empereurs Valcn-

tInIcn et GratIcn, morts simples catéchumènes, cI iI en généralise aussitôt la portée pour les païens qui ont précédé l'avènement du Christ. *Si hi post Evangtlii traditionem, sine fide Jesu Christi vel gratia baptismi, (anta flpud Deum ex ardeaetie vIIir meritis obtinuerint, quid de philosophis ante adventum Christi, lam fide quam vita clarissimis, diffidere cogamur ne indulgentiam sint assecuti, aut eorum vita et unius Dei cultus.,, magna eis a Deo dona lam in hac quam in /utura vita non acquisierit... t Ibid.,* col. 1205-1206.

Ainsi iI y a place pour des « mérites » avant le baptême, et qui peuvent obtenir à ceux qui les possident les « dons de Dieu · dans la vie future aussi bien que dans la vie présente. Cc rapprochement exclut la possibilité de réduire ces divines récompenses à des biens temporels : c'est bien, ici encore, la béatitude éternelle qui est accessible aux mérites des philosopher païens. 11 n'est pas Jusqu'aux grâces d'exception qui ne puissent devenir l'objet de cc mérite, témoin le cas des Sibylles, qui ont mérite le don de prophétie par leur virginité *Sibyllæ ex virginitatis sute decore spiritum meruerunt prophelltc.* Nouvel argument en faveur de la récompense obtenue par la vertu des philosophes : *Quid mirum... si magna apud Deum promeruerit tanta philosophorum abstinentia ct continentia?* D'autant plus qu'ils n'avaient pas de précurseurs pour les entraîner dans cette voie *Cum luce tanta laudabiliora in cis videantur ct majori reputanda merito quanto minus ad hire aliorum praedicatione uel exemplis incitati sunt, sed propria ratione ct naturalis legis instructione commoti. Ibid.,* col. 1202.

Λ propos de cette doctrine, on a parlé d'un acheminement vers la notion de *meritum congrui.* Il. Schultz, *loc. cit,* p. 259. C'est trop peu dire; car cc que l'auteur entend ici établir, c'est que les philosophes, ayant trouvé dans leur *propria ratio* les principes de vérité et les règles de vie que nous tenons de la révélation, en ont suffisamment profité pour mériter tout comme nous la récompense éternelle. Du moment qu'il accorde aux sages du paganisme la même foi qu'aux chrétiens, n'est-il pas rationnel qu'il leur reconnaisse les mêmes droits? Il ne s'agit donc pas, dans la pensée d'Abélard, de leur faciliter l'accès â l'Évangile en considération de leurs œuvres, mais plutôt de dédoubler ù leur profit l'économie de la grâce, dont le bénéfice est étendu par lui en dehors des frontières du christianisme aussi bien qu'au-dedans.

Cc hardi rationalisme ne pouvait pas survivre ct n'a pas survécu. 11 n'en a pas moins contribué à retenir la réflexion des théologiens postérieurs sur les bonnes œuvres accomplies avant la justification ct qui peuvent servir de loin à la préparer.

b) Mérite des fidèles, — A plus forle raison Abélard n'a-t-il pas de doute sur le mérite des chrétiens. Le texte de saint Paul, Rom., n, 6 : *Reddet unicuique secundum opera ejus,* est aussitôt glosé par lui : *Id est tribuet ci quod meruerit.* Gar, ajoute-t-il, *secundum qualitatem operum est qualitas retributionis. In Hom.,* l. I, c. n, coi. 810. Saint Bernard a pu lui reprocher de compromettre la nécessité de la grâce par la part trop grande qu'il faisait au libre arbitre ct l'une de scs erreurs condamnées au concile de Sens est celle-ci : *Quod liberum arbitrium per sc sufficit ad aliquod bonum.* Dcnzinger-Bannwarl, ŋ. 373. 11 est possible que cette impression ait pu sc dégager de certains passages, tels que *In Hom.,* 1. IV. c. ix, col. 917 918, où il s'clTorcc de montrer comment l'acceptation de la grâce dépend de nous ct sc produit *sine novo divinic grutier priveunie dono.*

Ailleurs cependant il définit la grâce comme un *donum gratuitum, id est non ex pnrcedcntlbus meritis collatum, ibid.,* 1. I, c. i, col. 797, ct l'un des fragments conservés de son apologie contre l'abbé de ClaIrvaux, *Opera,* édit. Cousin, t, n, p. 731, rncI nettement cette grâce A l'origine du tout premier acte d'amour qui nous tourne vers Dieu *: Ipsa emm dilectio... effectus ipsius Dei sive donum ejus est et ejus imputanda est gratin, antequam etiam nihil salutis possimus promereri.* D'une manière générale, Il professe que tout nous vient des mérites du Christ, *de plenitudine cujus nos accipimus et qui nobis meritis suis impetravit quidquid boni habemus. In Rom* , I. II, c. v, col. 863. En tout cas, sa formule de soumission affirme sans ambages l'absolue nécessité de la grâce prévenante. *Fidei confessio,* dans *P. L.,* t. ci.xxvm, col. 107-108.

Mais ccttc foi au mérite surnaturel, dont il n'avait jamais cru ni voulu se séparer, soulevait devant son esprit deux gros problèmes spéculatifs : *Quxstio de gratia Dei et meritis hominum hoc loco se ingerit quit sint videlicet merita nostra, eum omni i bona ejus tantum gratia tribuenda sint?On* a reconnu la vieille question du mérite et de la grâce qui fut déjà posée par Origine, voir plus haut col. 627. L'autre est plus nouvelle cI propre sans doute à notre théologien : *Qutrrendum est in quo merita nostra consistant, in voluntate scillcd tantum an etiam in operatione..., ct utrum opus exterius... meritum augeat? In Rom.,* 1. 111> c. iv, coi. SiI-M2.

La solution de ce double problème est par lui remise à son traité d'Éthique. Malheureusement l'ouvrage conservé sous ce titre ne contient rien sur le premier, qui eût été de beaucoup le plus intéressant. A défaut du maître, nous pouvons du moins entendre là-dessus un de scs fidèles disciples, l'auteur anonyme de *VEpitome theologiæ Christiana*.* Sa réponse semble accuser une irréductible antinomie entre les deux concepts de grâce ct de mérite : *Cum de meritis turc disseramus, quasi nulla esse videntur quia gratia meritis usque adeo repugnare videtur quod, cum omni ex gratia sint, merita non existant.* On ne peut y échapper qu'en admettant un bon mouvement propre au libre arbitre : *Xisi dicamus quod homo ex se etiam per liberum arbitrium ex natura sua habeat diligere ct ei adhaerere, non possumus vitare quin gratia merit s nostris priejudicare probetur. Epitome,* 34, *ibid.,* col. 1755-1756.

Pour plus d'éclaircissements, l'auteur renvoie au passage déjà cité du commentaire surl'Épître aux Romains, 1. IV, c. ix, où Abélard expose comment, sous l'action delà prédication chrétienne ct sans l'intervention d'aucune nouvelle grâce, le libre arbitre réagit diversement suivant scs bonnes ou ses mauvaises dispositions. C'était un premier essai, à tendance molinIstc, pour éclaircir cc redoutable mystère de la grâce ct de la liberté qui devait tant occuper la théologie moderne. Il sufïlt de noter ici que la doctrine du mérite en fut l'occasion, sans sc dissimuler d'ailleurs que la solution esquissée pouvait difficilement sembler suffisante tant qu'elle n'était pas complétée par une théorie intégrale du concours divin.

Notre théologien s'est expliqué plus explicitement sur le second problème, qui engageait toute la psychologie du mérite. Après avoir posé le pour et le contre sur cc point dans le Sfr *ct non,* 142, coi. 1585-1587, il prend lui-même franchement position, à plusieurs reprises, pour dire que tout le mérite réside dans la volonté ct que l'œuvre extérieure n'y ajoute rien. Voir *In Rom.,* 1. I, c. n, col. 810; *Ethica,* 7-8, col. 650 651. ct un texte semblable de sa *Theologia,* relevé par saint Bernard, *Capitula hær. P. Abâtardi,* xii, *P. L.,* t. CLXXxit, col. 1052-1053. Cf. *Epitome,* 31. col. 1751 1755.

Sous le coup des censures ecclésiastiques, il expliquera plus lard, *Fidei confessio,* col. 107-108, qu'il

n'entendait viser par là que le cas exceptionnel où la volonté ne peut pas atteindre son terme normal : A'ec *quidquam meriti apud Deum deperire si borne ooluntatls affectus a suo prœpediatur effectu.* Mais il semble bien n'avoir pas évité toute exagération ou toute équivoque sur cc point. C'est pourquoi le concile de Sens a pu, sans lui faire dc tort, condamner la proposition suivante : *Quod propter opera nec metior nec pejor efficiatur homo.* Denzinger-Bannwart, n. 380. Voir Adélard, t. i, col. 47-48.

Jusqu'en scs erreurs ou ses imprudences, la théologie d'Abélard est révélatrice des curiosités qu'éveillaient, ici comme ailleurs, les premières applications de la méthode dialectique. La voie était ouverte dans laquelle la scolastique allait désormais s'avancer à grands pas.

3. *Saint Bernard.* — Autant Abélard incarne le génie dialectique dc]'École naissante, autant saint Bernard représente au mieux les tendances mystiques du Moyen Age. En conséquence, il est incontestablement enclin à effacer l'œuvre dc l'homme devant celle dc Dieu el, dc cc chef, il n'est pas d'auteur dont les protestants sc réclament plus volontiers. Scs textes occupent une large place dans les dossiers anticatholiques des vieux polémistes luthériens, voir J. Gerhard, *Loci theol.,* loc. XVIII, c. vni, n. 106, édit. Cotta» t. vm, p. 114-116, ct les historiens modernes lui témoignent encore, à cet égard, une significative sympathie. Voir Justification, t. vm, col. 2121-2122. Il suffit pourtant dc prendre sa doctrine dans toute sa teneur pour sc rendre compte qu'elle ne sort pas des cadres traditionnels.

a) Réalité du mérite. — Selon les données communes dc la foi et dc la morale chrétiennes, l'abbé dc Clairvaux enseigne la valeur des œuvres de l'homme ct leur souveraine importance. Cc que Dieu nous demandera au dernier jour, cc sont des mérites ct non pas des miracles. *In Asc. Domini,* serin, i, 2, *P. L.,* t. cLxxxm, col. 300-301. Et ces mérites sont tels qu'ils donnent lieu à une *remuneratio,* bien que nos souffrances d'un jour soient très peu proportionnées à la gloire éternelle. *Serm. de diversis.* i, 7-8, *ibid.,* col. 541-542.

Toutefois saint Bernard semble réserver le mérite aux œuvres dc surérogation : *Si fiant digna esse pramiis, non tamen suppliciis si non fiant,* tandis qu'en accomplissant les œuvres dc précepte nous restons des · serviteurs inutiles · : *Impleta gloriam non merentur, et damnant contemptorem et auctorem non glorificant... Si solis contenti estis prœceptis..., liberi quidem estis a debito, non tumen pro merito gloriosi. De præcepto et disp.,* xv, 42 43, t. clxxxii, col. 884, Ailleurs cependant il ramène la *gratia merendi* à trois éléments qui se trouvent dans tout acte moral : *In odio praeteritorum malorum et contempla pnesentium bonorum et desiderio futurorum. Dom. VI post. Pent.,* serm. m, 6, t. clxxxui, col. 344. Et nous verrons bientôt qu'il ne pose pas d'autre condition pour le mérite que notre libre consentement à la grâce. Sous peine dc lui prêter la plus complète inconsistance, il faut donc admettre que les œuvres surérogatoircs dînèrent des autres, à scs yeux, molrs par la nature que par le degré ct que, si elles sont une source privilégiée dc mérite, elles n'en sont pas la condition *sine qua non.*

C'est pourquoi l'abbé dc Clalrvaux affirme avec énergie l'existence ct les privilèges du libre arbitre :... *Ubi necessitas est, libertas non est; ubi libertas non est, nec meritum ac per hoc nec judicium. De gratia ct tib. arbitrio,* n, 5, t. clxxxii, col. 1004. Par là notre volonté est *sui quodammodo juris,* dc manière à pouvoir sc sauver ou sc perdre par elle-même : *Quatenus nonnisi sua voluntate aut mala fieret* [erru/ura] *ct juste damnaretur, aut bona maneret e merito ıαivaretur. Ibid.,* xi, 36, coi. 1020. Cf. *In Cantica,* serm. L.xxxi, 6, t. ci.xxxm, coi. 1173 1174 *Inde homo ad promerendum potis. Omne etenim quod feceris bonum malumvc, quod quidem non facere liberum fuit, mtrilo ad meritum reputatur... Ubi autem non est Ubertas nec meritum.* — Quel que puisse être par ailleurs le mysticisme de saint Bernard, on voit qu'il repose tout d'abord sur les bases fermes dc l'ordre moral.

b) Nature du mérite, — Mais, avec le fait dc la liberté qui est la part dc l'homme, il faut aussi poser celui de la grâce, qui représente la part non moins nécessaire dc Dieu. Saint Bernard revendiquait pt·· fols celle-ci au point de sembler compromettre aupru dc ses auditeurs, comme il en témoigne lui-même, h réalité de nos mérites : *Quid mercedis speras vtl pramii,* lui objectait-on, *si totum jacit Deus ' De gratia ct lib. orb.,* n, 1, l. clxxxii, col. 1001. Son traité n'a pas d'autre but que de dissiper cette apparence d'antinomie, en établissant la nature ct les conditions du mérite humain. Voir Bernaud *(Saint),* t. n, col. 784. *Tu forte putaveras tua te creasse merita, lua passe salvari justitia.* Λ l'adresse d'un contradicteur qu'il suppose animé dc ces sentiments, il va donc démontrer l'égale nécessité dc la grâce ct dc la liberté, la solution du cas étant dans le consentement que celle-ci donne à l'action préalable dc celle-là. *Quad ergo a solo Deo ct soli datur libero arbitrio tam absque consensu esse non potest accipientis quam absque gratia dantis. Ibid.,* 1 2, col. 1002.

Au terme dc son exposé, saint Bernard en arrive à reprendre, à sa façon quelque peu subtile, la doctrine augustinicnnc qui fait du mérite un don de Dieu : *Libero arbitrio nec extra ipsum quaratur damnationis causa..., nec ab ipso salutis merita quod sola salvat misericordia... Proinde non ei a* se..., *sed desursum potius a Patre luminum descendere merita putentur.* Ainsi donc on ne peut rien attribuer à la liberté qui vienne d'ellc-mêmc; mais les dons dc Dieu n'en sont pas moins destinés à devenir véritablement notre bien. *Dona sua quiv dedit hominibus in merita divisit el pramia, ut et prasentia per liberam possessionem nostra interim fierent merita, ct futura per gratuitam sponsionem exspectaremus, imo expeteremus ut debita. Ibid.,* xm, 42-43, col. 1024. On remarquera cette précision dc vocabulaire qui réserve le nom dc ▮ mérite » aux *dona prasentia.* Quelques lignes plus bas, on lit ces termes formels : *Bona vire sunt merita.* Cc qui n'empêche pas ces « dons présents » d'être cn rapport réel avec l'éternité, puisqu'ils nous permettent, sous le bénéfice des promesses divines, de l'espérer, voire même dc la réclamer ‹ comme un dû ». Tout au plus peut-on discerner entre les deux cette nuance que la récompense csl doublement gratuite, puisque, cn plus dc la grâce qui en csl le principe, elle implique un libre engagement du côté dc Dieu. Mais, celle double condition une fois réalisée, il y a un vrai mérite de notre part, c'est-à-dire un litre à la récompense promise : *Del sunt procul dubio munera tum nostra opera quam ejus praemia, et qui sc fecit debitorem in illis jecit et nos promeritores ex his. Ibid.,*

S'il peut cn être ainsi, c'est qu'il y a dc notre part collaboration à la grâce de Dieu. *Ibi itaque Deus homini benigne merita constituit ubi per ipsum el cum ipso boni quidpiam operari dignanter instituit. Hinc... promeritores regni nos esse privsumin us qued per consensum utique voluntarium divino: voluntati conjungimur. Ibid.,* 45, col. 1026. En effet, cc consentement qui fait tout le mérite, *consensus in quo cmne meritum consistit,* est encore une grâce dc Dieu, mais aussi un fruit dcnotre liberté: *Consensus et opus, etsi non ex nobis, non jam tamen sine nobis.* Il faut distin-

guer, avec saint Paul, Phil., il, 13, le penser, le vouloir ct te faire. Le premier vient de Dieu ecu); le dernier peut souvent procéder de mobiles peu moraux; c'cst dans le second que consiste essentiellement le mérite : *Tantum medium nobis reputatur in meritum.* Notre vouloir, en elle!, est toujours nécessaire ct, sans tomber dans l'exagération commise par Abélard, voir col. 670, l'abbé de Ciairvaux admet sans peine lui aussi, qu'il peut parfois être suffisant : *Valet itaque intentio ad meritum, actio ad exemplum, ibid.,* xiv, 46, col. 1026.

C'est que le don dc la grace a pour effet de restaurer notre liberté. Entre la *creatio* ct la *consummatio,* il y a place pour la *reformatio·,* et c'est là que gît notre mérite, parce qu'à la différence des deux autres ce moment de notre histoire spirituelle comporte un élément qui dépend de nous : *Sola quœ nobiscum quodammodo fit propter consensum voluntarium nostrum in merita nobis reputabitur reformatio.* De là procèdent, cn effet, les diverses œuvres saintes : *lime, cum certum sit dioino in nobis aditari Spiritu, Dei sunt munera; quia vero cum nostra voluntatis assensu, nostra sunt merita. Ibid.,* 49 50, col. 1027 1028.

Mais, dans l'ensemble, c'est la part dc Dieu qui domine. Car la gloire ne nous est due que parce qu'il nous l'a promise : *Promissum quidem ex misericordia, sed tamen ex justitia persolvendum.* La « couronne dc justice · dont parle l'Apôtrc, II Tim., iv, 8, s'entend ‹ de la justice dc Dieu ct non de la sienne propre » : *Justum quippe est ut reddat quod debd; debet autem quod pollicitus est. Et hive est justitia de qua præsumit apostolus promissio Dei.* De même, la bonne volonté qui nous a fait participer à celle justice ct mériter cette gloire est encore un don de Dieu : *Si ergo a Deo voluntas est, et mentum... Deus igitur auctor est meriti qui d voluntatem applicat operi et opus explicat voluntati.* Pris en eux-mêmes, « cc que nous appelons nos mérites », *eu quæ dicimus nostra merita,* ne sont ljue des germes d'espérance, des indices de predestination ct, nu total, *via regni, non causa regnandi. Ibid.,* 51, COL 1028-1030.

Tout en reconnaissant, avec l'Église, que la vie surnaturelle résulte d'une coopération entre Dieu ct l'homme, on voit que saint Bernard s'applique dc toutes scs forces à faire ressortir la prédominance dc celui-là sur celui-ci. Autant sa théologie dc la grâce laisse place au mérite, autant il est certain qu'elle la réduit à son minimum.

c) *Valeur du mérite.* — Ces principes spéculatifs expliquent l'altitude pratique de dépréciation dont l'abbé de Ciairvaux ne se départ presque jamais à l'égard du mérite humain.

Avec tous les mystiques, il détourne l'ûmc de s'appuyer sur elle-même : *Periculosa habitatio eorum qui in meritis suis sperant; periculosa quia ruinosa. In Ps.* ac, serm. i, 3, t. ci.xxxm, coi. 188 A l'encontre de ce pharisaïsme, il prêche l'abandon total à Dieu : *Predendat ulter mentum...; mihi autem adhurere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam... Hoc enim totum hominis meritum, si lotam spem suam ponat in eo qui totum hominem salium fecit. Ibid.,* serm. ix, 5, el xv, 5, coi. 218-219, 216.

Ce mysticisme ardent, où l'œuvre de l'homme s'efface devant celle de Dieu, s'exprime cn accents particulièrement vifs dans ses sermons sur le Cantique des cantiques. *Non est quo gratia intret in quo meritum occupavit... Nam, si quid de proprio inest, in quantum est. gratiam cedere Uli nrcesse est. Deest gratiк quidquid meritis deputas. Nolo meritum quod gratiam excludat. Itorreo quidquid de mea est ut sim meus. In Cant.,* serm. ı.χ\H, 10, *ibid.,* col 1107.

Dans le sermon voisin, les mêmes vues s'appliquent à l'Église : *Felix in sua universitate Ecclesia cujus omnis gloriatio impar est causa... Nam et de meritis quid sollicita sit, cm de proposito Dei firmior suppetit securiorque gloriandi ratio?* A sa suite et â son exemple, chacun doit s'en remettre à Dieu, qui saura toujours accomplir ses desseins : *Faciet, faeiet, nec deerit suo proposito Deus. Sic non est quod jam quaras quibus meritis speremus bona... Sufficit ad meritum scire quod non sufficiant merita.* Mais l'orateur d'ajouter, comme pour parer a un reproche de quiétisme, que nos mérites n'en sont pas moins nécessaires : *Sed, ut ad meritum satis est de meritis non præsumere, sic carere meritis satis ad judicium est... Merita proinde habere cures : habita, data noveris... Perniciosa paupertas penuria meritorum; prsrsumptio autem spiritus fallaces diviliee... Felix Ecclesia, cui nec merita sine præsumptione, nec præsumptio absque meritis deest.* Mais de ces deux dangers que sont l'indigence cl la présomption, il semble bien que l'abbé de Ciairvaux redoute surtout le dernier, puisqu'il continue : *Habet unde pnesumat, sed non merita; habet merita, sed ad promerendum non ad praesumendum. Ipsum non praesumere nonne promereri est Ibid.,* serm. i.xvni, 6, col. 1111.

En dehors de ces considérations, qui sont plutôt d'ordre moral ct pratique, saint Bernard s'applique ailleurs à marquer, d'après Born., vin, 18, les limites théoriques du mérite cn lui-même par rapport à la gloire qui cn est le terme : *De æterna vita scimus quia non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, nec si unus omnes sustineat. Neque enim talia sunt hominum merita ut propterea vita æterna debeatur ex jure aut Deus injuriam aliquam faceret nisi eam donaret. Nam, ut taceam quod merita omnia dona Dei sunt, ct ita magis propter ipsa Deo debitor est quam Deus homini, quid sunt merita omnia ad tantam gloriam* Ainsi le mérite est frappé d'une double insuffisance, et parce qu'il est lui-même un don du Dieu qui le rémunère, et parce que celle rémunération est immensément supérieure à sa valeur. Notons cn passant que le thème était depuis longtemps classique. On peut saisir la même note, à propos du même texte dc saint Paul, chez Haymon. *In Horn.* vm, t. cxviî, col. 431; saint Bruno, t.cun, col. 72; Hervé, I. cıwxî, col. 708.

Celle humble reconnaissance n'est cependant qu'un début, *initium quoddam et relut fundamentum fidei.* Il ne suffit pas, cn effet, d'admettre que nos péchés ne peuvent nous être remis que par Dieu, si nous n'avons l'assurance qu'ils nous sont remis effectivement. Dc même, quel que soit le déficit de nos mérites, encore est-il qu'il faut cn avoir. *Ha de meritis quoque, si credis non posse haberi nisi per ipsum non sufficit, donec tibi perhibeat testimonium Spiritus veritatis quia habes ea per illum. In Annunt. IL Marite,* serm. i, 2-3, t. clxxxiii, coi. 383-384.

Quelque insistance qu'il mette à réduire les mérites humains, on voit que l'abbé dc Ciairvaux n'entend pourtant pas supprimer l'obligation d'en acquérir. Du reste, les mérites du Christ sont là pour cn combler les lacunes. Saint Bernard, cn effet, ne peut comprendre le désespoir de CaTn, Gen , iv, 13, *nisi quod non erat de membris Christi nec pertinebat od eum de Christi merito, ut suum praesumeret, suum diceret quod illius est, lanquam rem capitis membrum* [suum *dicit*\. C'est définir par contraste la position du chrétien, qui peut el doit s'approprier, cn tant que membre du corps mystique, les mérites de son divin chef. Aussi l'orateur de s'écrier, au nom dc celte solidarité sainte : *Meum proinde meritum miseratio Domini. Non plane sum meriti inops quamdiu ille miserationum non fuerit. Quod si misericordi» Domini mulhr, multus nihilominus ego in mentis sum. In Cant.,* serm. lxi, 4-5, *ibid.,* coi. 1072-1073.

• Λ cette époque pas plus qu'aujourd'hul, écrit du haut Moyen Age H. Schultz, *loc. rit.,* p. 261, la piété catholique ne trouvait de contradiction entre *h doctrine* augustinienne de la grâce et la doctrine du mérite. Même quand on attribue tout â la grâce, le but suprême qu'on poursuit est encore la rémunérarion du mérite selon les règles de la justice. » De cet étal d'âme il n'est pas de témoin plus représentatif que l'abbé de Clafrvaux.

Tout au plus peut-on dire qu'il insiste de préférence sur la grâce. Mais ce mysticisme n'est pas seulement une vive expression de cette pieté chrétienne qui continuera toujours â survivre sous l'armature rigide de l'Ecole: il offre en lui-même un intérêt théologique. Par là saint Bernard sc rattache, en effet, à la tradition de saint Anselme cl, plus loin encore, de saint Augustin. Or il n'est pas peu curieux de constater que cette préoccupation mystique sc trouve rejoindre, par un autre chemin, les scrupules dialectiques d'Abélard, col. 070, pour compléter ct, au besoin, corriger ce que la considération exclusive du mérite humain aurait pu entraîner d'excessif.

3· *Premier essai de synthèse : Pierre Lombard.* — Il restait â dégager ces éléments épars ct à les insérer dans un cadre scolaire pour les soumettre à l'investigation méthodique des théologiens. Ce fut l'œuvre de Pierre Lombard. Sans doute les matières relatives â la grâce restent encore dispersées en divers endroits du livre des *Sentences;* mais, en dépit de cette exposition fragmentaire, « la doctrine du mérite ne s'y présente pas moins, dans ses grandes lignes, telle qu'elle devait rester la propriété définitive du catholicisme ». IL Schultz, *loc. cit.,* p. 264. Et comment l'importance de cette constatation ne serait-elle pas décuplée par le fait que cet ouvrage allait servir de m<anuel à tous les maîtres des siècles suivants?

1. *Nature du mérite.* — Sous forme de verbe ou de substantif, le concept de mérite est familier à Pierre Lombard, sans que nulle part il éprouve le besoin <te le définir. On le rencontre abondamment dès le livre I, dist. XLI, à propos de la prédestination; plus lard encore, quand il s'agit d'expliquer la destinée des créatures : anges, L II, dist., III, c. vi, cl dist. V, c. vi, ou premier homme, 1. II, dist. XXIV, c. I, en attendant qu'il se multiplie au cours des questions relatives à la grâce, *ibid.,* dist. XXVI-XXVIL Mais partout il est employé, utilisé ou discuté comme un terme usuel ct qui s'entend de lui-même sans autre explication.

Quelques réflexions incidentes permettent cependant de voir la notion que le Lombard sc fait du mérite. Ce terme a parfois son sens général ct étymologique de droit à une sanction quelconque : c'est ainsi qu'il est parlé de *meritum obdurationis et misericordiæ,* L I, dist. XLI, c. 1, édition de Quaracchi, p. 253. Mais il s'entend, d'ordinaire, au sens précis de *bonum remunerabile,* 1. II, dist. XXIV, c. 1, p. 420, c'est-à-dire de droit a une recompense, ct cela, bien entendu, dans l'ordre surnaturel. Voilà pourquoi le mérite sans autre qualificatif est toujours synonyme de ce que le maître des Sentences appelle ailleurs *meritum vitie* ou *meritum salutis,* L 11, dist. V, c. m, p. 327. De même en est-il pour le verbe *mereri,* qui se rencontre, sans difficulté ni équivoque, en des propositions absolues comme celle-ci : *Naturalem habebant [angcli\dilectionem..., per quam tamen non merebantur.* L. II, dist. III, c. vi, p. 323.

Dans la catégorie des actes méritoires entrent toutes nos vertus, c'est à-dire tout d'abord la fol, puis la charité cl les œuvres qui en découlent. Voir L L dist. XLI, c. xxn, p. 255, ct 1. II, dist. XXVII, c. vni, p. 448-449. Les épreuves providentielles de la vie sont une occasion de mériter. L. IV, dist. XV, c. n. / p. 829. Il va de sol que ccs divers mérites varient suivant la qualité des couvres, mais aussi des inlcn lions. L. IV, dist. XXXIII, c. n, p. 950. A la bosedt tous, P. Lombard demande une action positive et de caractère pénible : *Declinare enim a malo semper vital poenam, sed non semper meretur palmam.* La simple resistance â la tentation n'aurait pas été méritoire pour le premier homme, pas plus qu'elle ne le fut pour les bons anges, parce qu'ils n'avaient à lutter contre aucune inclination au mal. Mais il en va nuln ment pour nous, *quia ex peccati corruptela prom sunt ad lapsum gressus nostri.* L. II. dist. XXIV.c.i, . 420-421. De sorte que, pratiquement, il y a pour nous mérite dans l'abstention du mal tout autant quo dans l'accomplissement du bien : *Universe cia Domini... sunt Justitia qua a malo declinamus cl mise ricordia qua bonum lacimus; in his enim duabm omne bonum meritum includitur.* L. IV, dist. XLVJ, . v, p. 1017.

2. *Conditions du mérite.* -Dans le mérite doivent simul ianément intervenir l'action de Dieu cl celle de l'homme. — Voilà pourquoi, qu'il s'agisse d« anges, 1. II, dist. V, c. n, p. 327, ou des premier» parents, *ibid.,* dist. XXIV, c. n-πι, p. 421, le Maître des Sentences note expressément qu'ils avaient, les uns et les autres, le privilège du libre arbitre. Par ou il faut entendre une *habilitas voluntatis et rationis... ad ulrumlibct, ibid.,* dist. XXV, c. i, p. 428. Sans cela on doit dire avec saint Bernard, voir plus haut, col. 671, qu'il n'y aurait pas de mérite : *Ubi neces silas, ibi non est libertas; ubi non est libertis, ntt voluntas cl ideo nec meritum. Ibid.,* c. vm, p. 433.- Mais la grâce n'est pas moins nécessaire. Une des caractéristiques de Pierre Lombard est * le maintien délibéré de la doctrine augustinienne de la grâce . IL Schultz, p. 265. Non content de reprendre, en génera], renseignement de saint Augustin, *Dehicrta pelagiana,* L II, dist. XXVIII, c. ı-m, p. 452-456, il requiert spécialement pour les anges la *gratia coopérons sine qua non potest proficere rationalis creatura ad meritum vitre,* 1. II, dist. V, c. in, p. 327, et tout de même pour le premier homme, en marquant bien qu'il s'agit d'un secours surajouté aux dons natifs que lui assure la création : *Poterat quidem per illud auxilium gratiiv creationis resistere malo...; sed non poterat sine alio gratia: adjutorio spiritualiter vivere quo vitam mereretur icternam.*

Λ *tortiori* l'humanité déchue a-t-elle besoin d'une grâce qui répare en elle les blessures du péché : *Cum per gratiam luerit reparata, dicitur libertas ad bonum laciendum, quia ante gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam vero libera fit ad bonum.* I.. II, dist. XXV, c. vnr, p. 434, 135. Par où il faut entendre un secours divin qui précède *(gratia operans)* ct accompagne *(gratia coopérons)* tous les actes de notre volonté. *Ibid.,* dist. XXVI, c. i-ii, p. 436 437. Dans tous les cas, celte grâce est absolument gratuite *Alioquin jam non esset gratia, si ex merito quod csscl ante gratiam daretur,* !.. II, dist. V, c. v, p. 328. Cf. *ibid.,* dist. XXVI, c. m ct vu, p. 438 et 443 : *Gratia pnevenit bonum voluntatis meritum... Datur autem gratuita, quia nil boni ante /eceramus unde hoc mere retnur.* Le don initial de la foi lui-même ne fait pas exception. !.. II, dist. XXVI, c. iv, p. 441,C'est pourquoi la prédestination n'a rien à voir avec nos mérites. L. I, dist. XLI, p. 253-259.

Il faut donc concevoir qu'il y a collaboration entre Dieu ct l'homme. Car l'action de la grâce ne se produit pas sans le concours de notre libre volonté : Si *vero ex libero arbitrio vel ex parte est \virtus], jam Deus* non *solus sine homine eam /acit.* Elle est comme la pluie qui féconde la terre, mais sous l'intlucnce de laquelle

la terre â son tour réagit pour faire fructifier les germes déposés dans son sein. L. II, dhl. XXVII, c. n,p. 117. De ce chef, assurément, le rôle principal revient à la grâce, niais sans préjudice du rôle secondaire qui dépend de nous. *Gratia gratis data intelligilur ex qua incipiunt bona merita. Qua: cum ex sola gratia esse dicantur non excluditur liberum arbitrium, quia nullum est meritum in homine quod non sit per liberurn arbitrium. Sed in bonis merendis principalitas gratia: attribuitur, quia principalis causa honorum meritnrum est ipsa gratia qua excitatur liberum arbitrium ct sanatur atque adjuvatur voluntas hominis ut sit bona, Ibid.,* c. vu, p. 418.

3. *Réalité du mérite.* — Aussitôt que ces conditions sont réalisées, le mérite devient effectif.

Or elles le sont tout d'abord, ct d'une manière éminente, dans la sainte humanité du Christ. Voilà pourquoi, alors que le Lombard n'a pas retenu le concept anschnien de satisfaction, il applique au Sauveur celui de mérite, autour duquel s'organise toute sa théologie de la rédemption. L. 111, dist. XVIII, p. 628-634. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, p. 346-351. — Mais ce mérite du Christ laisse place au nôtre. Sans proprement éprouver le besoin d'en établir la réalité, le maître des Sentences se contente de le déduire de h collaboration que la grâce a pour effet d'instituer entre Dieu el l'homme : *Gratia pnvveniens... non usus liberi arbitrii est.., qu.r nobis est a Deo, non a nobis. Usus vero bonus arbitrii ct ex Deo est et ex nobis, et ideo bonum meritum est : ibi enim solus Deus operatur, hic Deus et homo.* L. II, dist. XXVII, c. xi, p. 450.

Notre mérite a tout d'abord pour objet l'accroissement même de la grâce : *Ipsa enim gratia non est otiosa; sed meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. Ibid.,* c. i, p. 444. Cet achèvement réside dans les récompenses de la vie présente ct de la vie future : *Isti boni motus vcl affectus mérita suni el dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentutioncm et alia quæ consequenter hic et in juturo nobis apponuntur. Ibid.,c.* vin, p. 449. En particulier, les mérites acquis ici-bas marquent la mesure dans lcquclle les défunts peuvent profiler des suffrages des vivants. L. I\, dist. XLV. c. n, p. 1006.

Tout ceci ne peut être vrai que des fidèles. Les Infidèles cependant ne sont pas incapables de tout bien. L. II, dist. XXVI, c. iv, vu, el dist. XLI, c. i-n, p. 441, 4 13, 523-525. Pierre Lombard, qui leur reconnaît expressément cette faculté, ne doit-il pas logiquement admettre que ce bien ne reste pas sans récompense? D'aucuns attribuaient à ces œuvres une certaine valeur en vue de la justification :... *Aliqui non adeo mali sunt ut mercantur sibi gratiam non impertiri. Nullus enim gratiam mereri potest perquam justificatur; potest tamen mereri ut non apponatur, ut penitus abjiciatur... Alii vero ita vivunt ut, etsi non mertantur gratiam justificationis, non tamen merentur omnino repelli et gratiam sibi subtrahi.* L. 1, dist. XLI, c. ii, p. 256. On a parfois attribué au maître lui-même, par exemple IL Schultz, p. 26(», cette opinion dont il se fait le rapporteur, alors qu'il l'écarte pour son compte en ccs termes péremptoires : *Sed hoc /rivolum at.* Sans qu'il ail précisé nulle part son point de vue, on peut croire qu'il n'admettait, lui non plus, pour les infidèles que cette récompense terrestre que ne leur rcfuic pas saint Augustin. 11 n'y a donc pas lieu de ranger Pierre Lombard panni les ancêtres du mérite *de congruo.* Mais on retiendra qu'il témoigne de la tendance naissante qui allait bientôt accréditer ce concept.

4. *Valeur du mérite.* — Chaque fois que le Maître des Sentences parle du mérite, c'est, tout naturellement, comme d'un litre aux faveurs divines. Il lient ce litre pour nécessaire autant que pour efficace. Sans lui, en effet, l'espérance serait une vaine présomption : *Est enim* (spes) *certa exspectatio juturus beatitudinix veniens ex Dei gratia et ex mentis priceedenti bus... Sine meritis enim aliquid sperare non spes sed prxsumptio dici potest.* L. III, dist. XXVI.c.i, p. 670-671. Mais avec lui l'âme peut se tenir en paix, puisque, au dernier jour, le juste juge doit rendre â chacun *secundum merita.* L. IV, dist. XXVI, c. i, p. 1013.

Aussi Dieu est-il appelé *distributor et judex meritorum. Ibid.,* c. m, p. 1015, 1016. Cf. c. v, p. 1017 : *Requirendo merita justitiam exhibebit.* Le mérite a tellement d'importance dans l'économie providentielle que. les anges eux-mêmes, chez qui la récompense a précédé le mérite, n'en sont pas moins appelés, suivant une opinion qui a les préférences du Lombard, â la mériter ensuite rétrospectivement *per obsequia nobis exhibita ex Dei obedientia et reoertrdia.* D'autres allaient plus loin cl voulaient qu'ils l'eussent méritée en vertu de la grâce même de leur confirmation . L. II, dist., V, c. vi, p. 329.

Bien que Pierre Lombard n'exprime nulle part de réserve sur la valeur de nos œuvres, il n'en recueille pas moins la doctrine augustinienne, déjà bien connue, selon laquelle nos mérites sont des dons de Dieu ct la vie étemelle elle-même, en définitive, une grâce :... *Ex gratia, qua non est mentum sed jacit,... proveniunt merita nostra... atque bona opera qux Deus remunerat in nobis, et hac ipsa sunt Dei dona.* L. II, dist. XXVII, c. x, p. 449-450. Les principaux textes de l'évêque d'Hippone sont également par lu! rapportes *in extenso* dans son commentaire de l'É-pllrc aux Domains, vi, 21-23, *P. L·.,* t. exa, col. 1412-1413. Cf. *ibid.,* x, 16-17, col. 1479; *In I Cor.,* xv, 10-19, col. 1676.

Sur la doctrine du mérite comme sur les autres, le Maître des Sentences a bien réuni tous les éléments essentiels de l'ancienne tradition, avec çà cl là une première amorce des questions qu'ils commençaient à poser devant la réflexion des spéculatifs. Les matériaux étaient prêts ct les pians dressés pour l'édifice doctrinal que la grande scolastique allait entreprendre de bâtir.

IL PàiuoDB d'apogée. — Comme tant de doctrines restées jusqu'alors à l'arrièrcplan des préoccupations théologiques, celle du merite allait, à partir du xm· siècle, faire l'objet d'une étude méthodique, d'où elle sortirait avec sa physionomie à peu près définitive. Ici peut-être encore plus qu'ailleurs. les résultats obtenus par l'École se sont tellement bien incorporés à notre enseignement actuel, qu'à les retrouver dans l'histoire chacun éprouve l'impression de parcourir un terrain déjà familier. Quelques indications générales suffiront, en conséquence, à marquer ce qu'ils peuvent oflrir de neuf.

1· *Traits généraux de la théologie scolastique du mérite.* — Dans le développement historique de cette doctrine, la période scolastique se caractérise par quelques traits distinctifs qu'il faut tout d abord relever. Ils expriment sur ce point particulier le progrès général que représente la théologie médiévale par rapport ù celle des siècles antérieurs.

L *Elaboration didactique de la doctrine du mérite.* — Tant chez les Pères que chez les premiers scolastiques, la doctrine du mérite ne sc rencontre jamais qu'à l'étal épars, nu cours d'expositions théologiques ou exégétlqucs d'un autre ordre, et comme une notion plutôt supposée connue (pie proprement étudiée. D'où il suit nécessairement que l'analyse en reste incomplète ct sommaire. La scolastique allait mettre fin à cette double infériorité.

El d'abord elle assure au mérite la place qui lui revient dans l'inventaire méthodique des vérités de la foi

Sans présenter à cet égard une synthèse de tous points achevée, Pierre Lombard n'en offrait pas moins une première ébauche dc groupement matériel dont *les* suggestions ne pouvaient manquer de porter leurs fruits chez scs commentateurs. La question générale du mérite revient à deux endroits principaux des *Sentences* : à propos déjà de la prédestination, *L* 11, dist. XLI, mais surtout dans ces distinctions XXIV-XXVIIIdu livre II qui constituent comme un premier traité de la grâce. Des applications en sont faites tour a tour aux anges, 1. 11, dist. V, au premier homme, 1. II, dist. XXIX, ct plus encore au Christ, L III, dist. W III.

Ccs indications du Lombard sont maintenues ct accentuées dans le résumé classique de maître Bandinus. Voir en particulier, P. t. exat, col. 1019, 1056, 1079-1080. Elles donnent naissance à des dissertations en règle dans les grands commentaires postérieurs. C'est ainsi que, sur la distinction XXVII du livre II. saint Bonaventure greffe tout un long article : *De gratia in comparatione ad meriti exercitium,* édit, de Quaracchi, t. n, p. 661-672. La distinction suivante : *De potestate liberi arbitrii sine gratia,* lui fournit l'occasion dc préciser la valeur des œuvres préparatoires à la grâce. *Ibid.,p.* 681-692. Sans compter que beaucoup de questions générales relatives au mérite interviennent â propos dc l'état du premier homme, dist. XXIX, a. 1, q. n, p. 687-699; «. 2. q. n, p. 703; a. 3, q. n, p. 706-708, puis encore, plus lard, au sujet de l'œuvre méritoire du Christ. L. III, dist. XVIII, t. m, p. 380-396. .Moins étendu, le commentaire de saint Thomas introduit cependant aux mêmes endroits les éléments essentiels de la théologie du mérite. Voir *In It^Sent.,* dist. XXVII, a. 3-6 et dist. XXIX, a. 4, *Opera omnia,* édit. Vivès. t.vm, p. 366-372 cl 391-392; *In III™ Sent.,* <U$t. XVI11. *ibid.,* t. ix. p. 272 281.

Parallèlement à l'œuvre des sententiaires proprement* dits, d'autres, dans cc cadre alors reçu, faisaient œuvre déjà plus personnelle. La doctrine du mérite trouvait naturellement sa place plus ou moins déterminée dans ccs premiers essais dc synthèse théologique, comme on peut s'en rendre compte chez Robert Pullus, *Sent.,* 1, 13-11, *P. L·.,* t. clxxxvi, col. 700-708; ci. V, 36, col. 859; chez Alain de Lille, *De ortie, cath. fidei,* n, 16-20, *P. L.,* t. ccx, col. 608-609; *Theolog. rcg.,* 71-74, 82-94, *ibid.,* col 657-659, 663-671; chez Pierre de Poitiers, *Sent.,* III, 1-4, *P. L.,* I. ccxî, col. 1039-1051; cf. IV. 14, col. 1192-1196. Guillaume d'Auvergne lui consacre même un véritable petit traité vers la fin de sa *Summa de vitiis ct virtutibus,* édit, dc Nuremberg, 1196, fol. ccxxvni v·-CCX.XXÎ v·.

Au terme de ccs communs efforts apparaissent les *Sommes (biologiques,* où le mérite vient s'insérer en son lieu. Voir déjà, par exemple, Alexandre de Halés, qui pourtant reste plutôt fidèle à la méthode encore un peu d sperséc du Maître des Sentences. *Sum. fhrûL.p.* II», q. lxxv, m. 5;p. III1, q. xvi cl q. i.xix, m. 5. Il y a plus «l'ordre dans saint Thomas, qui s'en occupe à deux reprises *ex professo :* une première fols, d'un point de vue philosophique, comme suite normale de l'actc humain, P-llæ, q. xxi. a. 3-4; une deuxième, du point de vue théologique, comme * ellet de la grâce ». *Ibid.,* q. exiv.

En mémo temps qu'elle entrait en son rang dans la construction doctrinale élevée par ΓÉcole, la doctrine du mérite était soumise à un travail technique de définitions, de distinctions ct d'analyses, qui permettait d'en préciser les différents aspects el fournissait à chaque docteur l'occasion dc prendre parti autour dc problèmes bien déterminés. Dans la théologie du surnaturel, la question du mérite formait dès lors un chapitre distinct.

2. *Systématisation de ta /oi traditionnelle.* — De c<tle élaboration scolastique le premier ct le plus notait résultat, sinon toujours le plus remarqué, fut dé réduire en un système cohérent les éléments de hf'i catholique en matière de mérite.

Il y eut sans doute, comme en toute œuvre hunnlûe. des tâtonnements el des divergences. Mais, dans l'ersemble, il n'est pas douteux que la théologie ch. xm* siècle n'ait fourni a la doctrine dc l'Églüc ra matière de mérite son cadre définitif. C'est die, comme nous le verrons ct comme d'ailleurs tout h monde le reconnaît, qui a présidé aux définitionsdog· rnatiques du concile de Trente, ct c'est encore À elle que les théologiens modernes ont recours pourrez· dre les problèmes que soulèvent celles-ci ou les difficultés qu'on leur oppose.

A cet égard, un certain nombre de points planent au-dessus de toutes les controverses, auxquelles on s'attache parfois plus que dc raison, ct peuvent élu considérés comme le patrimoine commun des écoles catholiques sans distinction. Nous ne pouvons mieux faire que d'en emprunter l'énumération à un auteur protestant, peu suspect, dès lors, de complaisance! apologétiques : < La doctrine de saint Thomas sur k mérite, écrit IL Schultz, *loc. cit.,* p. 291-295, est. dans scs traits essentiels, restée la doctrine ferme ct intangible dc l'Églisc catholique jusqu'à nos jours. Mais il faut aussi se rendre compte (pic l'aspect particulier que cette doctrine a pris chez. Duns Scot el les théologiens nominalistes ne touche pas proprement 1« conceptions fondamentales. Que tout le concept du mérite repose toujours, au fond, sur la libre volonté de Dieu el n'est donc pas un concept juridique au sens strict; que tout mérite *de condigno* procède de b volonté humaine, d'une part, qui peut naturellement se montrer active, même dans la souffrance,el de h charité, d'autre part, c'est-à-dire d'une direction de l'âme vers Dieu considéré comme le souverain Bien, direction que la grâce dc Dieu seule peut imprimer à l'homme; que le mérite peut cire acquis par nous dans l'état dc « voyageurs seulement, c'est-à-dire dans l'état d'une grâce non encore consommée; que la vie éternelle peut être obtenue comme récompense du mérite : toutes ces thèses ct bien d'autres encore sont fermement acquises pour Duns aussi bien que pour Thomas. »

Or thomisme eL scotisme sont les deux doctrines rivales entre lesquelles se partagent les théologiens à partir du xiv· siècle. Il n'est pas sans intérêt de constater que, sur l'essentiel de la tradition catholique, leur accord était parfait.

3. *Écoles et tendances.* — (.elle unité sur les donnée! fondamentales du dogme chrétien ct les grandes lignes dc son interprétation ne doit cependant pas faire méconnaître, â l historien la diversité que provoquait la concurrence des écoles ou la tournure dificrcnte des esprits.

a) Chez les scolastiques, — En présence des grands mystères du surnaturel, il y eut toujours place, dans les limites dc l'orthocfoxic, pour des conceptions diverses, plus ou moins consciemment inspirées par les principes philosophiques ou théologiques dont chaque docteur était tributaire. Elles devaient, comme dc juste, s'accentuer à mesure que la doctrine du mérite devenait l'objet d'une étude *ex professo.* Le propre du Moyen Age, l'organisation scolaire aidant ct aussi l'esprit «le corps des familles religieuses «pii en faisaient les principaux frais, fut dc les développer en systèmes et concentrer en écoles qui en pcqiélualenl la tradition.

Au plus bel âge de la scolastique, on sait qu'il V eut une école franciscaine ct une école dominicaine, caractérisées, celle-là par un attachement plus fidèle

à l'augustinisme traditionnel, celle-ci par une plus grande faveur à l'aristotélisme naissant. Sur la question du mérite, clics diffèrent par la manière d'en comprendre les conditions, El il se rencontre que l'école franciscaine ne demande, pour le fonder, que l'influence générale dc Dieu et, par suite, reconnaît formellement â nos actions naturelles le caractère d'une véritable préparation â la grâce. D'un mot, elle accorde aux œuvres humaines leur maximum de valeur et, dc cc chef, elle est taxée dc « néo-scmipélagianlsme · par les historiens protestants. F. Loofs, *Dogmengeschichte,* p. 517. En regard, l'école dominicaine réclame plus nettement l'action d'une grâce spéciale à la base du mérite ct, par voie de conséquence, entend d'une manière moins généreuse pour la nature l'adage : *Facienti quod in sc est Deus non denegat gratiam.* Sans trop vouloir les opposer, voir Justification, I. vm, col. 2118-2120, il faut bien constater, entre ccs (Jeux écoles, de sérieuses nuances sur l'origine ct le rôle du mérite *de congruo.*

Les deux s'accordaient tout au moins â faire du mérite un titre réel devant Dieu. Ce réalisme trouva un adversaire en la personne de Scot, dont les principes furent ensuite systématisés par l'école nominaliste qui devait si largement régner sur tout le xiv* el le xv· siècle. Elle conserve la confiance que les premiers franciscains témoignaient aux forces dc la nature ct en même temps elle réduit la valeur dc nos œuvres surnaturelles, qui reste subordonnée à l'acceptation bienveillante de Dieu. Tout l'équilibre dc l'école thomiste se trouvait menacé à la fois.

b) Chez les mystiques. — A côté des spéculatifs, qui se livraient ainsi à l'analyse dc plus en plus aigue dc la doctrine du mérite, il ne faut d'ailleurs pas oublier les mystiques, qui la vivaient et tendaient à la faire vivre autour d'eux.

Portés dc préférence «â envisager toutes choses en Dieu, ils devaient être tentés de réduire en conséquence, sinon dc sacrifier entièrement, la valeur des œuvres humaines. Aussi lot» protestants ont-ils eu l'illusion dc trouver en eux des ancêtres. Sans autoriser ccttc prétention, l'histoire impose dc reconnaître que la tradition pessimiste de saint Bernard, qui rejoint dans le passé le plus ancien celle dc saint Augustin ct dc saint Paul, a eu de larges survivances à travers le Moyen Age. Bien qu'il soit assez difficile d'atteindre aujourd'hui cette littérature ct plus encore d'en mesurer exactement la portée, il n'en faut pas moins lui faire une place pour mieux réaliser la manière dont la pensée médiévale, en dehors des œuvres d'école, a estimé l'homme ct le prix dc ses actions.

Sans donc s'imposer la tâche monotone autant qu'inutile d'analyser en détail la doctrine de chaque maître, cc qui entraînerait de perpétuelles répétitions sans le moindre profit, il sufllra de parcourir les principaux problèmes sur lesquels ΓÉcole a mis sa marque et dc noter, à l'occasion, les mouvements significatifs qui ont pu sc produire à leur endroit.

2· *Réalité du mente.* — On ne sera pas surpris que, sur la question élémentaire mais d'autant plus capitale de la valeur des œuvres humaines devant Dieu, règne l'unanimité le plus absolue. Il ne pouvait pas exister de difficulté sérieuse sur ce point, que ne troublait encore aucune controverse; mais il restait à rattacher le mérite aux données essentielles dc la raison ct dc la foi, ainsi qu'à délimiter, si l'on peut ainsi dire, le champ pratique dc son application. C'est â quoi le génie méthodique de l'Ecole s'est tout d'abord employé.

1. *Question de principe : Fondement du mérite.* — Au moins depuis saint Anselme, la catégorie du mérite est une dc celles qui servaient à exprimer l'œuvre du Christ. Du moment que Pierre Lombard l'avait expressément retenue, col. 077, elle devait tout naturellement passer chez les théologiens postérieurs. Voir, par exemple. S, Bonaventure, *In* 77/am *Sent.,* dist. XVIII, a. 1-2, t. m, p. 379-393; S. Thomas d'Aquin. *Sum. theol.,* IIP, q. XLvni, a. 1; Hugues dc Strasbourg (?), *Compendium theol. verit.,* iv, 16, dans Albert Je Grand, *Opera omnia,* I. xxxiv, Paris, 1895, p. 140-141. Mais le mérite du Christ n'empêche pas celui du chrétien.

On a parfois prétendu que la pente de son augustinisme devait entraîner saint Thomas, ct sans nul doute avec lui tout son temps, a « ne plus laisser aucune place au mérite humain », IL Schultz, *toc. cit.,* p. 273, cf. Loofs, *Dogmengcschichte,* p. 551, de sorte que, s'il l'admet dans la suite, comme tout le monde en convient, ce serait par une sorte d'anomalie. En réalité, la théologie du Moyen Age avait une conception autrement souple ct profonde des rapports entre l'homme ct Dieu, qui lui permettait dc maintenir aisément, dans l'économie du s lut, sans les sacrifier l'une à l'autre, les droits respectifs de la Cause première et des causes secondes.

C'est ainsi que, pour saint Thomas, le mérite est tout d'abord une des conséquences naturelles dc l'acte humain, ct cela non pas seulement devant les hommes, mais aussi devant Dieu, qui sc doit de sanctionner nos œuvres dans la mesure où elles sc rapportent ou non a notre fin dernière ct au bien dc la collectivité. *Sum. theol.*9 D-II®, q. xxi, a. 3-4. Dans l'ordre de la grâce, une difficulté survient par le fait dc la transcendance et dc la gratuité qui caractérisent les récompenses surnaturelles. Entre l'homme et Dieu, il ne saurait y avoir ici, à proprement parler, *simpliciter.* dc *ratio justitûç* et, par conséquent, pas davantage dc *ratio meriti,* parce qu'une distance Infinie les sépare et (pie l'homme tient dc Dieu tout cc qu'il a. Mais il y a place pour le mérite *secundum quid,* c'est-à-dire celui qui survient dans un ordre ainsi réglé par Dieu. *Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum prxsuppositionem divina: ordinationis, ita scilicet ut homo consequatur a Deo per suam opera·tionem quasi mercedem ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Ibid.,* q. cxiv, a. 1. — Dc ccttc distinction A Harnack écrit, *Dogmengeschichte,* t. m, p. 631, n. 2, qu'elle est un ▮ manteau religieux que saint Thomas suspend autour de cette notion de mérite qui heurte la religion >. Pour qui n'est pas aveuglé par les préjugés dc la Héforme. elle définit plu tôt. avec une parfaite précision, la ligne suivant laquelle le sentiment moral rejoint ici le sentiment religieux.

Le mérite ainsi entendu devient, non seulement possible, mais réel. Car l'homme contribue par ses œuvres à réaliser ccttc gloire dc Dieu qui est la fin de tout l'ordre créé : *Deus* ex *bonis nostris non quxnl utilitatem, sed gloriam... Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi* e r *nostris operi bus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter ejus gloriam operamur. Ibid.,* ad 2um.

D'ailleurs, ce fondement théologiquc du mérite n'est pas incompatible avec sa raison d'être anthropologique · *Gloriosius est homini,* enseigne saint Bonaventure, *obtinere beatitudinem per merita quam sine meritis... Et quoniam Dominus in conferendo premium non tantum attendit sute liberalitatis manifestationem, immo etiam gloriæ nostra: promotionem, hinc est quod maluit nobis dare sternam beatitudinem per imple·tionem mandatorum et meritum obedietdia: quam nullo merito procedente. In* ▬ *Sent.,* dist. XXXVII, a. 1. q i, t. m, p. 814; cf. *ibid.,* dist. XVIII, a. 2, q. i, p. 387; /n /7ura *Sent..* dist. V, a. 2, q. i, p. 151.

Ces deux raisons connexes permettent de comprendre que le mérite appartienne à l'économie chrétienne de la révélation.

2. *Condilions générales du mérite,* — Pour devenir une réalité, le mérite suppose deux conditions solidaires, savoir la liberté dc l'homme ct la grâce dc *Dieu*

Le râle du libre arbitre est, en soi, si peu contestable, il était alors si peu contesté qu'on ne sc donnait pas la peine dc l'établir. Mais il n'est pas inutile dc remarquer avec quelle force les docteurs les moins portésâréduire les droits divins affirment ce caractère de spontanéité, ce pouvoir créateur qui en fait tout a la fois la raison d'être et le prix. Un acte méritoire doit être *in potestate ipsius [agentis] itu quod habeat dominium sui actus,* enseigne saint Thomas. *Sum. theol.,* IMP, q. xxr, a. 2. Et ce · domaine » est possible, même sous la motion divine, *quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum quod (amen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium. Ibid.,* a. I, ad 2um. Ainsi le mérite représente quelque chose qui vient *ex bonis nostris, q.* cxiv, a. 1, ad 2um, plus encore quelque chose dc nous-mêmes : *In quantum scilicet homo habet prie exteris creaturis ut per se agat voluntarie agens. Ibid.,* art. L Cf. Scot. *Opus Oxon.,* l. IV, dist. XXII. q. unie., n. 10, édit, de Lyon. 1639, I. ix, p. 461, qui, pour expliquer la réviviscence des mérites, donne celte raison : *Merita erant aliquo modo opera hominis. Et ideo illa sunt sibi semper salva in acceptatione Dei.*

Un des précurseurs immédiats de la scolastique, Alain dc Lille, croyait pouvoir faire du libre arbitre une simple cause occasionnelle: *Libertas enim occasio est meriti; penes enim liberum arbitrium est velle vel nolle, nec ipsum est efficiens causas sed ad hoc faciens, non sufficiens. Theol. reg.,* 90, *P. L.,* t. ccx, coi. 669. Voir de même Hugues de Strasbourg (?), *Comp, theol. verit;* v, 13, p. 163. Beaucoup plus justement saint Bonaventure le donne comme le *principium,* voire même *principium primum operis laudabilis et meritorii. In I/Pim Sent.,* dist. XXIII, a. I, *q. π,* I. in, p. 476; cf. *ibid.,* dist. XXXIV, a. 1, q. I, p. 736.

Bien entendu, la grâce n'est pas moins absolument requise* Celte nécessité sc fonde rationnellement sur la notion même du surnaturel, dont la scolastique a pris une nette conscience : *Vitu xlerna est /inis excedens proportionem natura: humanx...; et ideo homo fier sua naturalia non potest producere opera meritoria proportlonata vita xtcrnx, sed ad hoc exigitur allior virtus qua est virtus gratia.* S. Thomas, *Sum. theol., 1"-11', q. ax,* a. 5. Dès lors, même dans l'état d'innocence, l'homme n'était pas soustrait â cette loi essentielle de la créature : *Nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vita aterna nisi superaddatur aliquod supcrnaturale donum quod gratia dicitur. A.* quoi s'ajoute, pour le cas dc l'homme pécheur, la nécessité supplémentaire d'une grâce médicinale *propter impedimentum peccati. Ibid.,* if. cxiv a. 3.

Saint Bonaventure ne sc prononce pas d'une manière moins catégorique : *Tam ex fide quam ex auctoritatibus,* écrit-il, *oportet supponere quod impossible est aliquod meritum esse sine gratia. In* /Pin' *Sent,* dist. XXVI, a. unie., q. ir, t. n, p. 634. Voir, pour le développement dc sa pensée, *ibid.,* dist. XXIX, a. 1. q. n, p. 697-699, où il distingue les mêmes sources de nécessité que saint Thomas.

Il faut entendre, au demeurant, que ces deux agents ne sc séparent pas. Une très heureuse formule du Docteur séraphique, *(bid.,* dist. XXVII, a. 1, q. i, |> 654 en marque bien l'intime solidarité : *Gratta est ad hoc piyd faciat hominem Deo acceptum...; est etiam ad hoc id opus a libero arbitrio egredieris sil meritorium apud Deum.* Cf. Hugues de Strasbourg *t'D, Comp. theol. nerit.,* v, 13, p. 162 : *Opera meritoria totaliter sunt a gratia el totaliter sunt a libero arbitrio, licet principaliter a gratia, quia gratia.,, dirigit Ufaa arbitrium in exercitio virtutum.* Voir dc même *Qim in Epistolas Pauli : In Hom.,<\. au, P. L.i.axxt* col. 460.

En un mot, c'est l'axiome fondamental du canton dc Dieu et <lc l'homme qui sc retrouve ici conunt en un cas particulier.

3. *Question d'application : Nature de l'aum rtfnluire.* — Sur ces principes, qui dessinent ce qa'c pourrait appeler la métaphysique du mérite, se grtâe une psychologie qui précise en quoi consiste h pet réservée Λ notre effort.

Contrairement à un préjugé dont les prolatanti n'arrivent pas â se défaire, le mérite n'est pas m ttfollement lié à la notion d'œuvre surcrognldrt L'Indécision qui pouvait subsister encore â cet égard dans saint Anselme, voir col. 666, est désormais ddrement dissipée. En effet, il est entendu que le mérite tient seulement au bon usage dc notre liberté ct, pu conséquent, qu'il est susceptible dc s'appliquer *i* toutes nos actions. *Totum quod homo est ct quod et habet,* explique saint Thomas, *ordinandum est al Dcum, et ideo omnis actus hominis bonus vd twin habet rationem meriti vel demeriti apud Deum quantum est ex ipsa ratione actus. Sum. theol.,* IMIr,q. XXI,a.4, ad 3U,U. Il suffit qu'elles soient faites sous l'influence de la charité qui les rend agréables â Dieu. *Ibid.,* q. cxrv, a. 4

Dc ce chef, peu importe que l'acte soit dû par ailleurs, pourvu que s'y ajoute la part dc notre volonté personnelle : *Homo in quantum propria voluntate faal illud quod debet meretur. Ibid.,* a. I, ad Ium. Le caractère plus ou moins pénible de l'œuvre est également secondaire. *Ibid.,* a. 4, ad 2un*. Mais il n'en est pu moins vrai, contrairement à la doctrine d'Abélard, voir col. 670, (pie l'acte extérieur ajoute normalement quelque chose au mérife, parce qu'il est le terme de la volonté intérieure. *Ibid.,* q. xx, a. 4.

Le *Compendium thtologicæ veritatis,* v, 13, p. 162, demande pareillement que les actes méritoires soient faits, non seulement *in charilale,* mais *tx chantais* Ce même auteur souligne en termes assez pittoresques, *ibio.,* 12. la nécessité dc la bonne intention · Aon *bonum facere sed bene facere laudabile est; non cnim verbis sed adverbiis meremur. Unde versus :*

In vilie meriti* pnvsunt adverbin verbis.

On trouve dans saint Bonaventure la même psychologie dc la charité. Celle-ci est suffisante pour fonder le mérite qui, dès lors, peut sc vérifier dans une action quelconque : *Dicitur meritorium omne opui qiiodcumque sit, dum tamen ex radice caritatis procedat.* Même ia simple abstention peut avoir son mérite, *guia respuit rt contraria affectione afficitur amira malum,* ct l'auteur invoque ce principe pour interpréter un passage obscur où le Maître des Sentences, voir col. 676. semblait dire le contraire. *In II"m Sent.,* dist. XXIV, dub. i et *ii, t. n, col.* 572. Cf. *ibid.* dist. XXVIL a. 2, q. m, p. 668, et *In ///um Sent.,* dist. XXVII, n. 2. q. î, t.in, p. 602-601. Le Docteur séraphique attache néanmoins plus d'importance que saint Thomas à la difficulté dc l'acte : *Ubi major difficultas ibi major est ratio virtutis et meriti. In IIIΓ^ Sent.,* dist. XXX, a. unie., q. vi, t. m, p. 668. Cette considérât ion entre chez lui en ligne de compte pour démontrer que la grâce est aujourd'hui pour nous une source plus efficace de mérite qu'elle ne l'eût été dans l'état d'innocence *In //un' Sent.,* dist. XXIX, a. 3, q. u. t. u, p. 707 \ oir à ce propos un groupement considérable dc textes empruntés aux scolastiques postérieurs dans Altcustnig, *Lexicon theol.,* art. *Actus meritorius,* Anvers, 1576, fol. 5.

Au total, la réalité du merite n'a rien que de normal

quand on admet cette intime collaborat ion de Dieu et dc l'homme qui e«t, dans l'économie de In foi chrétienne telle que l'a toujours conçue l'Église, le tenue supreme de l'ordre surnaturel. Dès lors, on peut dire dc l'École en général ce qu'un écrivain protestant a dit de saint Thomas : · Toute la religion y est dirigée vers le mérite comme luit final, et cependant 11 semble que la doctrine august inicnnc de la grâce y soit pleinement maintenue. · J. Kunze, art. *Verdlenst,* p. 503. Bien entendu, comme l'observe H. Schultz, p. 282, « un chrétien évangélique trouvera (pie cette doctrine est une altération de l'Évangile ·. · Mais, continue l'auteur, il persuadera difficilement à un catholique sincère qu'elle n'est pas august inienne, qu'elle enlève au Christ son honneur, qu'A l'encontre de la grârc elle attribue Λ notre propre effort humain une partie tout au moins dc nos mérites au bonheur. ▮ En dépit du scepticisme dont procède ce jugement, c'est au catholique, A n'en pas douter, que l'examen impartial des faits donne raison.

3· *Dioerses sortes de mérite.* — A cette doctrine commune, dont elle assurait ainsi la mise en œuvre méthodique, la scolastique allait ajouter une importante précision, en distinguant diverses variétés de mérite. Toute notre théologie actuelle sur ce point est dominée par la distinction entre le mérite *de condigno* ct *de congruo.* Or c'est au xm· siècle que l'on voit pour la première fols apparaître ces notions. Il faut d'autant plus en remarquer l'a/ènciner que cette nomenclature nouvelle est tout A la fois l'indice ct la cause du progrès accompli sur le fond par l'analyse plus exacte de ce rapport fondamental entre l'homme et Dieu qu'il s'agit avant tout d'exprimer.

1. *Aperçu historique.* — Bien ne serait plus instructif que de reconstituer l'histoire de ces termes, dont l'importance est à peine moindre pour la question présente que ceux qui, dans d'autres cas, sc sont Incorporés à la définition même du dogme. Faute dc données suffisantes, on devra malheureusement s'en tenir à quelques indications.

a) *Époque patristique.* — Pour la formule *de condigno,* il semble que la lettre a pu en être suggérée, sinon fournie, par l'Écrilure.

Sans parler, en effet, de textes comme Tob„ ix, 2, ct Esth„ vi, 11, où l'adjectif *condignus* est employé dans son sens commun sans relief spécial, il apparaît ailleurs dans un contexte qui peut davantage faire penser nu mérite. On lit dans 11 Mach., iv, 38, à propos du sacrilège Andronicus : *Domino illi condignam retribuente pernam,* et surtout dans Horn., vm, 18 : *Non sunt condigna; passiones hujus temporis ad luturam gloriam.* Dans les deux cas, le mot évoque bien l'idée de proportion stricte, dc mérite rigoureux, mais en soi, si l'on peut ainsi dire, et sans aucune idée de précision comparative par rapport à une autre espèce qui le serait moins.

Ce terme est passé avec le même sens dans la langue patristique. On ne s'étonnera pas que l'influence littéraire de l'Apôlrc se fasse sentir à cet égard dans le commentaire dc Pelage, où l'on lit, en effet, sur Rom., vm. 18: *Nihil posset homo condignum pati gloria cstlcsU, /'.* t. xxx (édit, de 1865), coi. 708. Cf. *In II Thess.,* i, coi. 912 : *Scientes nullam passionem esse condignam.* Mais d'autres s'en servent également. Ainsi lilasIrius parle de *condigna sententia* à propos de la condamnation portée sur Adam par Dieu, */tares.,* 111, Z*. *L..* t. xn, col. 1238, cl, au sujet du Jugement divin sur l'humanité, dc *secundum peccatum condigna rrpensio. Ibid.,* 125, col. 1252. Un peu plus loin, le mol voisine avec celui de mérite : *Debemus... currere... non cum pro sumptione ct jactantia, quasi nostra virtute ct justitia condigna, ut non Christi mercamur salvari clementia. Ibid.,* 128, col. 1256. Novation connaît formellement, au terme de la destinée humaine, *et prirmia condigna et merita pernarum. De TrIn.,* 1, /'. *L.,* t. m, col. 914. Et de même saint Fulgencc : *Futurum [tempus] justæ retributioni servat* (Deus] *quo unusquisque pro qualitate credulitatis et operis condigna... recipiat. De remiss, peer.,* n. 21, *P.L.,* t. i.xv, coi. 572, sam prétendre évidemment par là contredire saint Augustin, qui écrivait des damnés : *Non tanta quanta digni sunt parnarum atrocitate eructuri De cio. Dei.* XXf, xxiv, 3, *P.* Λ., t. xu, col. 739

Il ressort de ces exemples que le terme *condignus* désigne le mérite tout court, en tant qu'il répond à une loi dc justice, ct non pas encore une branche spéciale dans ce genre commun. En tout cas, celui dc *congruus,* qui devait devenir plus tard son corrélatif, est encore son équivalent. Témoin le même Fiiastrius, qui présente les élus comme *mereedem congruam adepturi, /heres.,* 150, col. 1290. Cf. Prudence, *Cathemerinon.* xr, 110, P. *L„* t. ux, col. 900 : *Meritis rependet congrua.*

Aussi les deux sont-ils assez souvent unis en couple comme manifestement synonymes, el cela non pas seulement dans des formules de pure amplification sans intérêt doctrinal, comme celle, par exemple, de saint Léon, *Serm.,* xlvh, 1, p. *L.,* t. uv, col. 295, mais à propos des sanctions divines. C'est ainsi qu'on peut lire dans saint Augustin, *De lib. arb.,* III, xn, 35, P. Z.., t. xxxH, col. 1288 : *Dei potestas... omnibus congrua et condigna retribuens.* Cf. S. Eulgcnce, *Ad Monim., i,* 14, P. *L.,* t. i.xv, col. 163 : *Considerata operum qualitate, illa credamus a Deo prsedcstinata qutr misericordiae i>tl irquilati divime condigna repectuntur et congrua.* Et encore *De remiss, peee.,* n, 19, coi. 570 : *Quisquis ostenderit cuilibet... denarium jussu Domini datum digne congrueque speret cuilibet .. regnum calorum largitate Domini con/erendum.*

Il n'y a pas davantage à faire état, avec R. Sceberg, *Dogmengeschichle,* t. m, p. 115, d'expressions telles que *condigna satisjadio* ou *condigna pirnitentia,* qui reviennent assez souvent dans les livres pénilenliels du haut Moyen Age. Voir, par exemple, Réginon de Prûm, *De synod, causis et discipl. ccd.,* i, 303, et u. •129, édit. \\ asserschleben, Leipzig. 1840, p. 110 et 381; Burchard de Worms, *Decret.,* n, 229, ct xix, 3, /*. *L.,* t. cxl, col. 664 cl 950. Il ne s'agit en tout ceci que dc la proportion entre l'œuvre salisfactoire et les exigences du code ecclésiastique. Isidore de Séville, *Difjer.,* i, 361, P. Z... l. lxxxhj, col. 47. se préoccupe bien dc préciser la nuance des deux verbes *meruit* et *promeruit*; mais, sur la notion même de mérite, il ne semble pas avoir la moindre curiosité. C'est d'une autre source que devait plus tard sortir le progrès.

b) Moyen Age. — En sc livrant à l'imalyse du mérite, la dialectique médiévale n'allait pas tarder, en effet, à y découvrir d'importantes nuances. Car, s'il est essentiellement un titre devant Dieu, il s'en faut qu'on puisse toujours lui reconnaître la même rigueur. La réflexion théologique devait faire surgir des distinct lons dans un concept général qu'on s'était contente jusquc-IA d'envisager en gros.

On trouve un premier exemple de cette direction sous la plume d'un disciple d'Abélard, Roland Baildinclli, le futur Alexandre 111. A propos du Christ, l'aulcur fait incidemment celte remarque : *Dicimus itaque quint Christus meruit et ipse solus* vkr o nomine Mi.m xdi MEKUIT. A. Gicll, *Die Senlcnzcn Jlolands,* bTlbourg-en-B., 1891, p. 181. ('.equi comple le plus ici, ce n'est pas tant la liilférvncc établie entre le Christ el le concept meme de mérite qui lui sert de base. Par le fait qu'il distingue le mérite proprement dit, pero *nomine merendi meruit,* l'auteur suppose nécessairement l'existence d'un autre, auquel con-

vient le même · nom » encore qu'il soit plus Imparfait. Car on entend bien que Boland ne veut pas nier le mérite dc la créature, auquel il faisait allusion à propos des anges, *ibid.,* p. 91. Dc cc mot fugitif il faut seulement retenir la tendance dont il procède : un besoin d'analyse commençait Λ sc faire sentir qui conduisait à soupçonner dans le mérite diverses catégories.

fl est peu probable que cette préoccupation ait été propre à notre auteur. Pour justifier son observation, il se réfère à l'autorité dc saint Hilaire, qu'il cite en ces termes : *Ad hoc ut quis vero nomine merendi mereatur necesse est ut in se habeat secundum quod possit mereri, et ut se auctore mereatur, ct ut habeat pre sc a guo possit premiari.* En réalité, le texte d'Hilaire auquel il fait allusion est beaucoup moins explicite. *Mereri enim,* écrit celui-ci. *De Trim,* xi, 19, P. /,,, t. x, col. 413, *cjus est qui sibi ipsi meriti acquirendi auctor existât.* Il s'agit donc d'une parole qui s'était déjà transformée chez les glossnteurs qui la convoyèrent jusqu'au xn· siècle. Cette élaboration traduit, par conséquent, un obscur travail théologique dont notre auteur est à la fois le témoin el l'héritier.

En vertu de la même loi, tout porte à croire qu'il eut également des successeurs. Mais l'état actuel dc nos informations sur les sources de la théologie médiévale ne nous permet pas d'autres précisions. On lit bien chez Robert Pullus, *Sent.,* I, 11, *P. L.,* t. c l x x x v i, col. 702-704 : *In corpore agimus, ut post corpus et item recepto corpore condigna recipiamus.* Le pseu(lo-i fugues de Saint-Victor semble déjà plus précis, quand il écrit sous l'inOuencc de saint Paul : *Merita sanctorum... ad tam excellentem gloriam promerendam non sunt condigna. Qurest. in Hom.,* 202, *P. L.,* t. ci.xxv, col. 481 il ne parait pas cependant que rien ici dépasse encore le sens objectif que l on a vu déjà courant chez lc.s Pères·

L'analyse théologique, nu contraire, reprend visiblement ses droits chez Alain de Lille, qui frôle déjà les formules aujourd'hui reçues. Après avoir défini le mérite au sens « propre · : *Mereri* p r o p r ie *notat exigere,* il en distingue aussitôt une variété de second ordre : *Notat* c o n g r u u m *esse; unde dc beata Maria Virgine dicitur quod meruit portare Salvatorem, non quod hoc exigerent ejus merita, sed quia ad hoc ratione innocentia /uit* c o n g r u a. *Dist. diet, theol.,* au mot *mereri, P. L.,* t. ccx, coi. 857. Deux points sont ici nouveaux, d'abord la distribution du mérite sur deux plans distincts : celui dc la stricte exigence ct celui dc la simple convenance, puis, pour désigner le plan inférieur, l'adoption du terme *congruus,* qui s'oppose ainsi au terme *condignus* déjà communément reçu pour le premier. Il ne manquait à notre théologien que d'instituer entre ces deux expressions la symétrie qui était au fond de sa pensée cl dc les projeter dans l'abstrait pour loucher le but qu'allaient atteindre les docteurs dc l'âge suivant. Il doit du moins être retenu pour s'en être approché plus que personne avant lui.

Vers le commencement du xm· siècle, la terminologie que les efforts du xn· laissaient entrevoir et tendaient à préparer apparaît d'un usage courant dans Γ École, salts qu'on puisse dire, même approximativement, qui t'en est servi le premier. Après avoir défini cl analysé le mérite en général comme *retributionis obligatorium,* Guillaume d'Auvergne ajoute aussitôt cc renseignement : *Dixerunt autem magistri ct dicunt adhuc quia meritum quod di/finivimus est proprie el recte atque stricta ratione meritum, ct vocatur hujusmodi* mer it u m c o n d i g n i. *Alia vero intentione dicitur* mer i-t u m c o n g r u i, el *hoc non est nisi dignitas vel ydoneitas qua aliquis dignus vel ydoneus est ut aliquid ei /iat. De mentis,* dani *Opera,* édition de Nuremberg, 1496, fol. ccxxix, n 80 C. L'attestation est ici formelle dc ln division binaire qui devait prévaloir cl l'on ru. quera que l'évêque dc Paris la donne tout a h h , comme ancienne, *dixerunt magistri,* et commis *dicunt adhuc.* On n'a pas Jusqu'à présent de ɳ.,τ pour contester ce témoignage, pas plus que de nwr. pour le vérifier.

Cependant on trouve, à côté, la trace pmhtiifc de nomenclatures plus complexes. Saint Bonm turc adopte assez régulièrement la triple divisionr *meritum congrui, digni* et *condigni, Le meritum est* celui du juste qui mérite pour un autre et, dect chef, répond à une catégorie intermédiaire : Ad ç.v *tiam allen promerendam non omnino ex condift) \justus operatur] quia peccator omni bono est indigna nec solum ex congruo quia justus dignus est exaudiri. In Pirn Sent.,* dist. XLI, a. 1, q. i, 1.1, p. 729. Cf./n ///wm *Sent.,* dist. l V, a. 2, q. π, t. ni, p. 107.

La même triple division est retenue par le Corn^n-*dium theologica verHalls,* v, 11, p. 161, qui la don?/ comme < générale » : *Prie futi tres modi merendi gint raliter habentur.* Il en connaît cependant d'autres, mn qui peuvent sc ramener à ce cadre : *Unde si alii im< niuntur, ad eosdem ires reduci poterunt.* En effet, Alexandre de l lalès, *Sum. theol.,* p. IIP, q. xvi, m 1. parlait aussi de *meritum interpretativum* pour le cas de celui qui fait une œuvre bonne avec une Intention mauvaise, tandis qn'ailleurs celte expresston semble, d'une manière plus générale, synonyme de *meritum congrui.* Ainsi, par exemple, p. IIP, q. ι.χιχ,ιη. 5,a.2 *Meritum interpretativum appellatur quando non ut aliqua condignitas in recipiente et tamen ci exhibit Deus donum suum ex sua libcralitate acsi Ulepcr opère meruisset.* Saint Bonaventure conserve encore b première acception. Elle s'entend assez d'ellc-mêmt; si Dieu récompense une action de cc genre, c'est qu'il 1* « interprète · comme si elle était réellement méritoire alors qu'elle ne l'est pas. *In ///uin Sent.,* did. XVIII. a. 1. q. n, t. m, p. 383. Mais cc n'est évidemment là (pi'une variété du mérite *de congruo* ct l'on peut en dire autant du *meritum digni.*

Aussi ces subdivisions n'onl-elles pas survécu. Saint Thomas, qui connaît encore le *meritum interpretatum* dans son *Commentaire sur les Sentences, h Sent.,* dist. XVIII, q. î, a. 2, *Opera,* édit. Vivès, t. ix, p. 275, ne semble plus vn tenir compte dans la suite. Partout ailleurs il s'en tient aux deux espèces actuellement reçues, et sa grande autorité n'a sans doute pas peu servi à accréditer la classification définitive en mérite *de condigno* ct *dc. congruo.*

2. *De/inition thcologique.* - - Sur le concept exprime par ces termes l'École ne montre pas le moindre désaccord.

Il faut partir de ce principe (pic le mérite en général est un droit qui relève dc la justice, el que la Justice suppose une certaine proportion entre un acte humain ct ses suites. Quand cyllc proportion est une égalité, c'est le mérite strict ou *de condigno;* sinon, c'est le mérite *de congruo.* Telle est la notion qu'en donne très nettement saint Thomas. *Dicitur aliquis mereri ex condigno quando invenitur arqualitas inter pnrmium et meritum secundum rectam lestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis icqualitas non invenitur, sed solum secundum libr.ralitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet. In //u,n Sent.,* dist. XXVII. q. i, a. 3. *Opera,* t. vm, p. 366-367. La différence essentielle est ici <pie le mérite *de condigno* repose sur une valeur objective, tandis que le mérite *de congruo, à* côté dc l'œuvre (pii serait insuffisante, fait intervenir les dispositions subjectives dc celui qui la rémunère ct par là dépend, en somme, dc sa générosité. Du premier on pouvait dire qu'il constitue un titre physique, alors que le second n'est plus qu'un titre moral.

On retrouve une définition de tous points sem-

blable chez saint Bonaventure. *Tunc est writurn ex condigno quando ratio meriti reperitur ibi pertecte et plene, d tune est quædam commensuratto et adæquatio mertti ad pniniium... Meritum autem congrui dicitur in quo est aliqua dispositio congruitatis respectu ejus ad quod illa dispositio ordinatur, quic tamen deficit a ratione enndignitatis. In //am Sent.,* dist. XXVII, a. 2, q. n, t. n, p. 661-605. Pour qualifier le mérite *de congruo,* le Docteur séraphique insiste ici davantage sur la moindre valeur dc l'œuvre qui le constitue par rapport au mérite *de condigno,* celui-ci étant un titre dc plein droit ct celui-là un litre inférieur. Mais un peu plus loin, *ibid.,* q. m, p. 667, il fait appel, lui aussi, *ad largitatem dispensantis.*

En réunissant la note objective soulignée par saint Bonaventure et la note subjective marquée par saint Thomas, on a la notion complète du mérite *de congruo.* Il se caractérise par l'idée d'un rapport dc convenance ct par là s'oppose au mérite *de condigno* qui implique un rapport de justice. Tels sont les concepts qui se sont transmis à travers la scolastique tout entière, comme on peut s'en rendre compte par le dossier de textes réuni dans Allenstalg, *Lexicon theol.,* aux mots *Meritum ex condigno* et *Meritum de congruo,* édit. d'Anvers, 1576, fol. 193 r· ct v·. Qu'il suffise dc citer comme spécimen la définition du premier, que l'auteur emprunte à Gerson : *Meritum pro quo exigitur premium ex debito,* ct celle du second prise dans Bicl : *Actus libere elicitus, acceptatus ad aliquid retribuendum non ex debito justitia: sed ex sola acceptantis liberutilate.*

Ce double aspect du merite ainsi dégagé par l'Écolc n'était d'ailleurs pas une simple distinction verbale. Il répondait, au contraire, à un besoin réel d'analyser la dignité très inégale des œuvres humaines ct, de ce chef, allait servir à en préciser plus exactement la valeur, suivant les cas, dans l'économie totale du surnaturel chrétien.

4· *Pôle du mérite.* — Étant admis en principe que l'homme peut mériter quelque chose devant Dieu, il est clair que la situation est très différente suivant qu'il s'agit d'œuvres faites avec ou sans le secours de la grâce. Depuis saint Augustin surtout, l'attention se portait de préférence sur la première catégorie cl l'on ne pensait guère qu'à l'état du chrétien justifié, Mais ne fallait-il pas envisager aussi le cas de l'infidèle ou du pécheur en marche vers la justification? La théologie de l'Écolc s'est ouverte à ce problème et c'est la distinction entre les deux sortes de mérites qui fut le fil conducteur de la pensée médiévale à travers ce monde nouveau.'

I. *Mérite · de condigno ».* — Parce qu'il signifie une valeur stricte ct sc fonde sur une proportion intrinsèque de l'œuvre à la récompense, le mérite ne saurait exister *de condigno,* quand il s'agit de l'ordre surnaturel, qu'au moyen de la grâce sanctifiante. *Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos,* suivant le principe posé par saint Thomas, *Sum. theol.,* I*-II®, q. αχ, a. 5. Cf. S. Bonaventure, *In //u," Sent.,* dist. XXVII, a. 2, q. m. t. n, p. 667 : *In quantum ortum habet a gratia, sic, cum gratia reddat hominem acceptum Deo ct sil quid divinum ct ad hoc sit ordinata ut ducat ad Deum, opus illud est meritorium merito condigni.*

Voilà pourquoi H no peut absolument pas être question pour l'homme <le mériter la vie éternelle sans la grâce, S. Thomas, *ibid.,* q. αχ, a. 5. et q. cxiv, a. 2', pas davantage de se mériter A lui-même la première grâce. *Ibid.,* a. 5. Sur ces deux points fondamentaux, il ne pouvait y avoir ct il n'y eut de fait aucune hésitation.

Mais, étant donné quo la grâce est nécessaire pour le mérite *de condigno,* ne peut-on corrélativement se demander si elle est suffisante? C'est la question capltaie du rapport de nos œuvres à la récompense céleste. Depuis longtemps posée, elle ne fut pas toujours résolue dc la mêrrn façon.

a) L'problème au début du XIII siècle.* — Plusieurs Pères depuis Origène, voir col. G27, ont contesté que la gloire céleste pût jamais nous être due en justice et le dernier mot dc saint Augustin à cet égard est pour dire qu'elle ee ramène, en somme, à la grâce. Voir col. 650. Abélard avaitdc nouveau soulevé le problème, voir col. 670; Il était normal qu'il s'affirmât de plus en plus nettement à mesure que la théorie du mérite se faisait plus précise.

Or la réponse à cette question fut souvent négative Telle est clairement, au début du xm· siècle, la post lion prise par Alain dc Lille. Après avoir établi en principe que toutes nos actions sont ducs à Dieu, *De art. cath. fidei,u,* 5, *P. L.,* t. ccx, col. 606, il en conclut logiquement qu'il n'y a pas dc place pour le mérite proprement dit ct que les rémunérations de Dieu sont pour nom une grâce ct non un salaire : *B'ne enim mereri proprie dicitur qui sponte alicui benefacit quod facere, non tenetur... Ergo meritum nostrum apud Deum non est proprie meritum, sed solutio debiti. Sed non est merces nisi meriti vel debili praecedentis. Sed non meremur proprie. : ergo quod dabitur a Deo non erit proprie merces sed gratia. Ibid* , 18. col. 608. — Ailleurs l'auteur invoque, pour aboutir à la même conclusion, la nécessité de la grâce, qui fait que toutes nos œuvres sont, en définitive, des dons divins : *Boni operis homo auctor non est auctoritate, sed solo ministerio. Unde non proprie dicitur mereri oitam œternam.* Seul donc le Christ a « proprement mérité la vie éternelle », tandis que nous n'avons dc vrai droit qu'au châtiment. Cependant, en dernière analyse, il ne s'agit là que de nuances et l'auteur n'entend pas nier que nous ayons un mérite à l'égard de la vie éternelle, mais seulement dire que ce mérite est moins strict qu'a l'égard de la peine. *Bona opera proprie nostra non sunt... Opera vero mala nostra sunt proprie... Sic ergo, inspecta ratione merendi,* maois proprie *dicitur horn? mereri poenam quam premium. Theol. reg.,* 82. *ibid.,* col. 663.

C'est sans doute vers le même temps qu'il faut placer l'auteur inconnu de ces *Quaestiones in epistolas Pauli* qu'on ne peut plus attribuer à Hugues dc Saint-Victor. Voir ici t. vn, col. 218. *Quærttur,* écrit-il à propos dc Boni., vin, 18, *an merita sanctorum sufficiant ad futuram vitam consequendam* ? La lettre de l'Apôtrc lui suggère une réponse où l'on sent l'intention dc préciser et de sauver le mérite des saints sans le transformer en droit strict : *Non negat Apostolus quin merita sanctorum ad consequendam gloriam suffi* ciant, sed ad tam excellentem gloriam non sunt condigna. In Episi, ad Bom.,* q. 202, *P. L.,* t. clxxv. col. 181. Cf. *ibid.,* q. 62, coi. 449.

En regard du même problème toujours pendant, Guillaume d'Auvergne prend une semblable attitude. Contre ceux qui n'accordent à nos œuvres aucune valeur proprement dite en regard de la gloire, il établit *quod gratin: debetur gloria.* Mais il n'admet pas pour autant le mérite *de condigno* entendu comme *strie·tum meritum vel debitum,* ct la raison en est *quoniam operi nihil debetur ad praemium nisi ratione gracie ex qua est aut ratione divine promissionis sive conventionis. Opera,* foi. ccxxxi, r· ct v·.

Il semble que jusqu'ici le mérite *de condigno* ait rencontré plus d'adversaires que de partisans.

b) Positions affirmatives de la grande scolastique. — En plein xm· siècle, les *Commentaires* de saint Bonaventure el dc saint Thomas sur le livre des *Sentences* témoignent également que la génération suivante se posait toujours la même question et que les esprits sc divisaient à son endroit. Tous deux se sont employés,

non d'ailleurs sans présenter entre eux quelques divergences, à concilier les opinions contradictoires au prix de quelques distinctions.

Après avoir exposé que les uns ont ramené la gloire au mérite *de congruo,* les autres au mérite *de condigno,* saint Bonaventure explique pour son compte qu'il y a du vrai dans les deux réponses, suivant le point dc vue auquel on se place. Si l'on regarde au seul effet de notre propre volonté, à la libéralité divine qui nous comble doses dons, au temps dans lequel sc produisent nos œuvres, il faut parler de *meritum congrui.* Mais si l'on envisage la grâce qui est le principe dc nos bonnes actions, la promesse que Dieu a faite dc les couronner ct la difficulté qu'elles présentent, alors il est vrai dc dire que la gloire est l'objet d'un *meritum condigni. In* II™ *Sent.,* dis!. XXVII, a. 2, q. m, t. n, p. 666-668. Cf. *In* II *Sent.,* dist. IV, a. 2, q. n, t. m, p. 107, où il dit simplement : *Meritum condigni quo quis ex tanta caritate meretur tantam gloriam.*

Ingénieuse solution et tout à fait caractéristique du génie subtil de l'Écolc, qui a l'air dc mettre tout le monde d'accord. Mais, en réalité, elle revient évidemment à lâcher ici le mérite *de congruo,* qui reste une vue théorique dc l'esprit, au profit du mérite *de condigno* pratiquement toujours assuré. On ne voit surtout pas cc qui donne à H. Schultz, p. 276, le droit dc dire que saint Bonaventure sacrifierait le *meritum condigni* au *meritum digni,* qui se réalise seulement, comme on l'a vu, dans le cas d'un juste qui intercède pour autrui.

En présence du mime débat, saint Thomas fait preuve d'un semblable éclectisme : *Videntur utrique,* dit-il, *quantum ad aliquid verum dicere.* Car il y a lieu dc distinguer, à son sens, l'égalité dc quantité el l'égalité de proportion. *Secundum quantitatis «qualitatem ex actibus virtutum vitam «ternam non meremur...; fecundum autem a qualitatem proportionis ex condigno meremur vitam «ternam.* Mais, non content de cettc balance des opinions qui suffisait à saint Bonaventure, le Docteur angélique indique aussitôt de quel côté penche son jugement : *Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam a ternam posse mereri verius dicere videntur.* La raison en est que, s'il ne saurait y avoir dc justice commutative entre Dieu ct l'homme, il y a du moins justice distributive : *In redditione promit ad mérita magis servatur forma distributionis, cum ipse* [Drusl *unicuique secundum opera reddat.* Et ceci est suffisant pour rétablir une véritable *condignitas. In Sent.,* dist. XVII, q. r, a. 3, *Opera,* t. vm, p. 3G7.

dette même position sc retrouve dans la Somme, 1M1*, q. exiv, a. 3. où, après avoir dit que l'œuvre humaine, considérée seulement comme fruit du libre arbitre, ne fonde qu'une *congruitas propter quamdam uqualitatem proportionis,* il ajoute : Si *autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vihr retenue ex condigno.* Et il explique aussitôt, *ibid.,* ad 2ura, comment il faut entendre le texte célèbre où saint Augustin ramène la vie éternelle à une grâce : *Verbum illius intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam «ternam, quic est miseratio Dei; meritum autem nostrum est causa subsequent.*

D'après Λ. Harnack, *Dogmengeschichte,* t. nr, p. 635-636, la position de saint Thomas manquerait ici dc netteté, cl 11 y aurait quelque anomalie à cc qu* « une mime chose soit *ex condigno* sous un rapport, *ex congruo* sous un autre ». Au lieu dc procéder â des affirmations massives, l'Écolc, en effet, aime déployer son esprit dc finesse en démêlant Jusqu'en des précisions qui nous semblent parfois subtiles ou superflues les divers éléments d'une même réalité. Mais cc besoin dc distinctions formelles auquel cède Ici le Docteur angélique ne doit pas faire méconnaître qu'au fond, comme tout *à* l'heure saint Boni venture, c'est bien au mérite *de condigno* que s'anélt sn pensée.

Plus .subtilement on n cru voir une opposition entre cette doctrine ct la thèse générale rapportée plus haut, voir col. 682, où saint Thomas pose en principe, ïMi, a. 1, qu'il ne saurait y avoir de l'homme à Dieu *justitia secundum absolutum «qualitatem* ct que, par conséquent. nous ne pouvons mériter que *secundum quid* D'où IL Schultz, *loc. cit.,* p. 275-27G, ne craint pas de dire qu'avec de telles prémisses le *meritum condigni* ne peut être qu'une expression impropre. N'cst-cc pas un singulier pédantisme que de taxer d'inconséquence le docteur qui croit pouvoir, sans le moindre embarras, associer ces deux termes à quelques pages d'intervalle? Pour tout lecteur impartial, il est visible que le mérite *secundum quid* dc l'art. 1 donne, U l'on peut dire, le ton général dc nos relations avec Dieu, dont l'art. 3 vient spécifier aussitôt un cas particulier.

D'après saint Thomas, en somme, n'étant pas In égaux de Dieu, nous ne pouvons mériter dans l'ordre surnaturel que s'il nous en donne lui-même le droit ct les moyens; mais, sur cettc hase, aussitôt que nous agissons sous l'influence dc la grâce, rien n'empêche que nous puissions mériter *dc condigno* la récompense qu'il nous assigne comme fin.

c) Divergences postérieures. En vertu du même principe, saint Thomas établit ensuite que nous ne samions mériter *de condigno* la première grâce, ni pour nous-mêmes ni pour les autres, *ibid.,* a. 5-6, mais seulement l'augmentation de la grâce déjà possédée. *Ibid.,* a. 8.

Sur ce dernier point, il est en désaccord avec saint Bonaventure, qui n'admet à cet égard qu'un *meritum digni.* Car. à son sens, il y a ici *dignitas cum gradus inferioritate,* c'est-à-dire disproportion entre le but et les moyens. *Et sic,* conclut-il, *habens gratiam minorem meretur per bonum usum pervenire ad gratia: cumulum et hic modus merendi, etsi deficiat a merito condigno et contineatur sub merito congrui, maxime tamen... accedit ad perfectionem meriti, et ideo quasi medium tenet inter meritum congrui el meritum condigni,* /n f/ua *Sent.,* dist. XXVII, a. 2. q. n. t. n, p. G65. Sur quoi le» éditeurs s'efforcent de montrer qu'il n'y n là qu'une différence de mots avec la doctrine dc saint Thomas. Mais cc sont des mots qui expriment des concepts divergents. Avec beaucoup plus de raison les théologiens impartiaux reconnaissant le désaccord, voir J. van der Mecrsvh, *Tract, dc divina gratia,* p. 374, el ajoutent que ce point est un dc ceux où s'accuse la tendance du Docteur séraphique à réduire le mérite *de condigno* au profit du mérite *de congruo.*

Des deux conceptions en présence, c'est, à n'en pas douter, celle dc saint Thomas qui représente le mieux la pensée générale de l'Écolc. Voir le *Compendium theol. verit.,* \, 15, p. 1Gi : *Sicut liberum arbitrium per gratiam meretur merito condigni augmentum gratiir in statu viiv, sic etiam meretur merito condigni ipsius complementum in statu patria*.* Cependant la doctrine opposée dc saint Bonaventure empêche qu'on puisse parler ici d'unanimité.

Même entre les maîtres de l'Écolc, il existait, comme on le voit, de notables nuances. Il n'est pas surprenant que dc.s esprits à tendance plus critique aient repris, à l'égard du mérite, la thèse négative que saint Thomas et saint Bonaventure étaient d'accord pour écarter, C'est ainsi que les éditeurs franciscains de ce dernier signalent, I. n, p. 668, que Durand de Saint-l'ourçnin refusait de reconnaître un *meritum de condigno stricte et proprie sumptum, videlicet pro actione voluntaria propter quam debetur merces ex justitia sic quod, si non reddatur, ille ad quem pertinet reddere injuste factat.* Plus tard encore, Wyclif con-

lestait avec force à la créature In possibilité d'acquérir aucun mérite *de condigno* devant Dieu : *Nulla creatura poled a Deo mereri aliquid nisi de congruo, sic quod nihil penitus dr condigno. De dominio divino,* nr» 1, édition IL L. Poole, Londres, 1890, p. 228. Ci. *ibid.,* ■. p 2-19-256.

Il est bon de sc rappeler ces discussions d'école pour comprendre les débats qui devaient sc produire chez les Pères dc Trente, et apprécier la prudence voulue des termes dans lesquels le concile formule sa définition. .Mais, au total, il ne s'agit là que dc divergences superficielles. Dans l'ensemble, l'Écolc s'accorde à professer que, si la grâce est Indispensable pour le mérite *de condigno,* elle est suffisante pour l'obtenir.

2. *Mente « de congruo ».* — Si les bonnes actions faites en étal de grâce peuvent seules prétendre au mérite *dc condigno,* s'ensuit-il que les autres soient sans valeur? La question se posait surtout pour les œuvres préparatoires à la justification, dont la nécessité était unanimement reconnue. Voir Justification, t. vm, col. 2118-2120. Cc qui obligeait à en admettre jusqu'à un certain point l'efficacité, sans néanmoins compromettre le dogme capital dc l'absolue gratuité dc la grâce. Λ ce problème délicat, puis à quelques autres du même ordre, la doctrine du mérite *de congruo* fournit la solution.

a) Problème de la préparation â la grâce : École franciscaine. — Il est classique à cet égard, chez les historiens protestants, dc signaler, dans l'ancienne école franciscaine, une tendance particulièrement favorable aux œuvres de l'homme en vue dc la justification. C'est là surtout que s'affirmerait le mérite *de congruo,* au point de représenter ce qu'on appelle un véritable < néo-serni pélagianisme ». F. Loofs, *Dogmengeschichte,* p. 511-517. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte.* I. m, p. 611.

Dc fait, Alexandre dc Halés attribue au mérite *de congruo* chez le pécheur le même rôle qu'au mérite *de condigno* chez le juste : *Sicut noluit [Deus] dare gloriam homini quin procederet in homine quodammodo meritum condigni per usum gratiir..., sic noluit dare gratiam nisi pncmbulo merito congrui per bonum tuum natura·, ut sic homo efficeretur gloriosior et laudabilior. Sum. theol.,* p. 11% q. xcvr, m. 1. Cette réflexion est faite au sujet du premier homme, qui, d'après l'école franciscaine, fut admis à sc préparer à la grâce par l'usage préalable dc ses dons naturels. Mais, outre qu'à propos de cc cas particulier Alexandre entend bien formuler une loi générale dc la Présidence, cc *meritum congrui* revient ailleurs sous forme dc *meritum interprelatlvum,* p. 111% q. i.xix, m. 5, a. 2, ŋ. 1, qui présente exactement le même sens, quand il s'agit d'expliquer le texte de Zacharie, i, 3 : *Convertimini ad me ct ego convertar ad vos.*

Or les mêmes positions au sujet du premier homme sont adoptées par saint Bonaventure. *In* 7/um *Sent.,* dist. XXIX, a. 2. q. u, I. n. p. 703. I n peu plus haut, *ibid.,* dist. XX \ 11, a. 2, q il, p. GG5, le Docteur séraphique appliquait le même principe aux bonnes œuvres du pécheur : *...Est congruitas sine dignitate ct sic peccator per bona opera in genere, facta extra caritatem, meretur de congruo primam gratiam.*

La valeur du mérite *de congruo* est fort bien exprimée par l'adage célèbre : *Facienti quod in sc est Deux non denegat graham,* ('.cite formule n'était pas sans attaches avec la théologie patrisUquè. F. Loots, *Dogmengeschichte,* p. 515. en relève une certaine approximation chez saint Jérôme, *Dial, adv. Pelag.,* m, 6, *P. L.,* t. xxiii (édit, de 18G5), col. 601-602 : *coronat in nobis,,, quod ipse operatus est ; voluntatem nostram quir obtulit omne quod potuit et laborem qui contendit ut faceret.* Mais «»n peut remonter plus haut, puisqu'on la trouve déjà chez Origène, *Cont. Ois.,* xn, 12. *P.* G., t. xr, col. 1181. Cf. *In Matth., com. series,* 69, t. χiii. col. 1710. Du beau livre de L. Capéran, *Ia problème du salut des infidèles.* Essai historique, Paris, 1912, p. 91-93, 158, Il ressort que cotte idée fut admise, en termes plus ou moins analogues, par plusieurs Pères grecs. Voir, par exemple, S Grégoire de Nazlanze, *Oral,* xvin, 6, *P G.,* t. xxxv, roi. 992; S. Grégoire de Nysse, *Oral. cat. magna,* 30, t. xlv, col. 77; S. Jean Chrysoslome, *In Hom.,* hom. xxvi. 1, t. i.x, col. 612; S. Nil, *Epist.,* i. 151, t. i.xxix, col. 1-15. Il n'en est pas moins vrai que c'est au Moyen Age seulement que l'adage commence à devenir classique, cl il y a là un nouvel indice des préoccupations nouvelles qui commençaient à se faire jour.

Alexandre dc Halés i'acccnte dans toute sa plénitude sans la moindre restriction. S.' *obtulerimus guæex nobis sunt, consequemur ea qux Dei sunt.* Dc cc texte d'origine inconnue, qu'il recueille sous le nom d'Origène, l'auteur déduit : *Ergo si Deo offerimus nostram voluntatem et ea quæ in nobis sunt, ex natura consequimur quit Dei sunt, scilicet beatitudinem adernam. Sum. theol.,* p. III*, q. lxix. m. 1. a. 1. Et un peu plus loin, *ibid.,* m. 5. a. 3, il ne manque pas dc faire observer que le *facere quod in se est* comporte des applica* lions diflércntes : chez l'infidèle, il ne peut être «pies lion que dc sa raison naturelle, tandis que le fidèle pécheur bénéficie, en outre, des lumières dc la · foi informe · qui agissent toujours en son âme.

Saint Bonaventure adopte également la formule : *Facienti quod in sc est.* Voir *In* ZZum *Sent.,* dist. XXVIII, a. 2, q. I, t.U, p. 683. Il en donne même cette variante expressive : Si *facit homo quod in se est, Deus facit quod in se est. In IVaTM Sent.,* dist. XVI, ρ. Π, a. 2, q. u. et dist. XVII, p. i, a. 1, q. iv, t. tv, p. -108 et -121. Et il est acquis sans conteste qu'aux œuvres faites dans ces conditons il attribue un *meritum congrui.* Voir *In IIIum Sent.,* dist. IV, a. 2, q. u, t. ni, p. 107 : *Est meritum congrui in quo peccator dicitur gratiam sibi mereri cum ad gratiam se disponit.* Cf. *In Z/ttm Sent.,* dist. XXVII. a. 2. q. n. t. n, p. 665.

Ni l'un ni l'autre cependant ne méritent le reproche de « néo-pélagianisme » qu'on leur a adressé. Car le Docteur séraphique, ainsi qu'il ressort du dernier texte cité, pense uniquement à une « disposition » à la grâce cl non pas à un droit. Cf. *In //utn Sent.,* dist. XXIX. a. 1. q. n, ad 6um, t. n. p. 699. 11 en est dc même chez Alexandre de Halés» p. IIP, q. lxix, m. 3, a. 3 : *Non prævenit gratiam ut mentum seu meritorie...; provenit tamen actio illa gratiam ut disponens ad illam..., non sicut causa graliir sed sicut dispositio habilitons ad recipiendam gratiam.* Voir sur ce point K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhàltnis tu den natUrlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Dalesius,* Leipzig, 1907, p. 71-71.

Du reste, cotte préparation elle-même ne sc fait que sous l'inllucnce de la grâce, comme le reconnaissent des protestants impartiaux. Voir Hcim, *op. cit.,* p. 117-122. dont les conclusions sont retenues par K. Sceberg, *Dogmengeschichte,* t. m. p. 101-105, Ha-II7. lui seule particularité est que les docteurs franciscains appellent celte grâce *gratia gratis data* et la ramènent à la Providence générale dc Dieu dont tout homme est investi. Mais, dans ce sens, ils la tiennent, à n'en pas douter, pour indispensable. Ainsi saint Bonavenlure. *In Z/'1'·' Sent.,* dist. XXVH1. a. 2. q. i. t. il, p. 682 : *Tenendum est igitur quod liberum arbitrium, si excitetur fier aliquod donum gratine gratis dahe, potest ad gratiam gratum facientem se de congruo disponere; si autem omni tali munere contingat ipsum destitui, nunquam posset ad illam disponi.* Autres références à l'art. Justification, I. vm. col. 2119. Voir sur ce point l'important mémoire de I'r. Mitzka. *Die Lehrc des ht, lionaventura von der Vorbereitung auf die*

heiligmachende Grade, dans *Zeitschrift fur hath. Théologie,* 1926. t,t,p. 27-72 ct 220-252. qui, à propos de saint Bonavcnl urc, expose ct précise les principes de toute l'école franciscaine en général.

Ainsi l'appréciation des œuvres préparatoires à la justification sc ramène, comme on l'n dit, à « un intermédiaire entre le mérite ct le non-mérite ·. K. Heim, *op. cit.,* p. 71 ; cf. p. 118. Tel csl, en effet, le sens spécial du mérite *de congruo,* qui permet de rendre justice aux bonnes actions de l'homme, sans méconnaître que Dieu en reste la source cl qu'elles n'ont de valeur qu'au regard de sa bonté.

b) Problème de la préparation à la grâce ; École dominicaine, — Cette conception, au demeurant, est si peu propre à l'école franciscaine qu'on la retrouve dans toutes les autres. Quoique très fidèle à l'idée d'une école franciscaine, B. Seebcrg, *Dogmcngeschichte,* t. in, p. 115, n. 2, convient que la *ratio congruentia-* à l'égard de la première grâce sc retrouve chez Henri de Gand, *Çuodl.* IV, q. xîx, ct que sur cc point Pierre de Tarentaisc ne fait plus d'une fois que copier saint Bonaventure. Voir également sur Pierre de Tarentaise le *scholiqn* des éditeurs de Quaracchi, t. u, p. G83. Ce dernier nom suffit à prouver que le mérite *de congruo* n'est pas étranger aux théologiens de l'école dominicaine. De fait, on le trouve en termes exprès chez ses plus illustres représentants.

« Albert le Grand, écrit F. Loofs, *Dogmengeschichte,* p. 548, était scmipélagien comme Alexandre cl Bonaventure. » Qualificatif très révélateur des tendances de 1 historien, mais d'ailleurs injustifié; car Albert enseigne, bien entendu, l'absolue nécessite de la grâce cl son antériorité à tout mérite de notre part. *Profanum est dicere nisi quod gratia semper pra-venit voluntatem ct erigit voluntatem ut velit bonum. Sum. theol.*, p. IP, tr. xvi, q. c, m. 1. *Opera omnia,* édit. Vivh, t. xxxiii, p. 246. Et il cite comme autorité, en les attribuant à Prévôtin, ces deux vers de facture très augustinicnnc, qui avaient déjà cours dans l'École, au dire de Guillaume d'Auvergne, *Opera,* fol. ccxxxi r·, sous le nom de l'évêque du Mans Hildebert :

> Quidquid habes rncriti praventrix gratia donat,
> Sil Deu* in nobh prater sua domi coronat.

11 laisse néanmoins, comme on l'a dit, « une porte ouverte » au mérite en vue de la première grâce. II. Schultz, /oc. *cit.,* p. 271. Car si, en tant (pie « préparation de la grâce ·, la prédestination est absolument gratuite, la collation de la grâce, d'après lui, s'accompagne d'une raison. *Appositio gratia... potest... habere rationem ut rationabilis esse videatur, et huc ratio non est antecedens sed concomitans. Unde hire ratio potest esse scientia meritorum. Sum. theol.,* p. I», tr. xv, q. ixm, m, 3. n. 1,1. xxxi, p. G18. Voilà pourquoi il y a lieu de concevoir une préparation à la grâce et de ranger les œuvres faites en état de péché dans une catégorie inférieure de mérite : *Minus improprie dicitur mereri aliquis per bona facta in mortali peccato. Ille enim ex debito non potest mereri; sed tamen a magistris dicitur quod de congruo meretur gratiam. Et verius dicentur quod mereretur eam de minus incongrue, quia scilicet magis se disponit ad gratiam per opera qua facit quam lite qui non facit. In* i/iuln *Sent.,* dist. XVIII, Λ, n. 1, I. xxvm, p. 313.

On accorde du moins à saint Thomas, Loofs, *ibid.,* p 548-550, l'honneur de faire exception en sc rattachant au pur augustinisme. Et ceci correspondrait sans nul doute à ce mouvement de « réaction religieuse · que veut à son tour lui Imputer A. Harnack. *Dogmengeschichte,* t. ni, p. 6-13, à l'égard de l'école franrhcalne.

Pour réduire cette antithèse à ses justes proportions il faut tout d'abord tenir compte que, dans scs œuvra de jeunesse, éminemment représentées par son Grc *mentaire sur les Sentences* (1253-1255). Il sc tient exactement sur la même ligne que les docteurs déjà die* *Dicimus quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest praparare; facundo enim quod in se est gratiam a Deo consequitur.* Sans doute le libre arbitre lui-même est une grâce, *gratia gratis data,* mais seulement en tant que ce mot désigne la Providence générale de Dieu sur nous, *ipsa divina providentia qua omnibus rebus gratis impendit* ex «im *bonitate ea quæ ipsis conveniunt. In //um Sent.,* did. XXVIH, q. i, a. 4, t. vin, p. 380-381. Le bon usatfc de cette liberté est une disposition à la grâcect devient, jusqu'à certain point, un mérite *de congruo : Deus dat gratiam indignis, quia his dat qui non sunt sufficienter ad hoc digni sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri. Ibid.,* (list. XXVII, q. 1, a. 4. ad 4um, p. 368. Cf. *ibid.,* a. 6, p. 371. Des textes similaires. pris dans les œuvres du même temps, ont été réunis par J. Stuller, *Die entfernte Vorbereitung auf die llcchtfertigung nach dem hl. Thomas,* dans *Zeitschrift für hath. Théologie,* 1923, t. xlvh, p. 161-173.

Il est vrai que la *Somme théologique* représente sur cc point une notable réaction, qui frappait déjà Cajétan. Le saint docteur y conserve toujours la nécessite de se préparer à la grâce cl, par conséquent, l'adage *Facienti quod in se est,* 1MI®, q, cxn, a. 2-3; mais c'est après avoir expliqué qu'en plus du don de la liberté cette préparation demande *aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum. Ibid.,* q. cix, a, G. Ainsi donc l'accès à la grâce ne peut lui-même sc faire que par la grâce.

Dans cette voie, on a prétendu, Loofs, *Dogmengeschichte,* p. 551-552, cf. IL Seebcrg, *Dogmcngtschichtc,* t. m, p. 130, que saint Thomas aurait fait subir au concept classique du mérite *de congruo* une transformation qui équivaudrait à le nier. Au lieu de signifier une valeur autonome, il ne serait plus qu'un aspect des œuvres faites en état de grâce. On invoque pour cela l'art. 3 de la q. exiv, où le saint docteur explique, en effet, qu'il y a mérite *de condigno* par rapport à la vie éternelle, mais à condition de ne pas considérer dans l'œuvre méritoire le seul fruit de la liberté : *Si consideretur [opus meritorium] secundum substantiam operis el secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas..., sed est ibi congrmtas propter quamdam ivqualitatem properlionis.* Mais on ne prend pas garde que saint Bonaventure se livre, lui aussi, voir col. 691, à une semblable dissociation formelle des éléments de notre mérite, sans pour cela nier le mérite *de congruo.* Car, si la *congruitas* est ici un simple aspect d'une œuvre qui a par ailleurs des titres à la *condignitas,* rien n'empêche que, dans d'autres circonstances, elle soit réalisée pour elle-même, lorsque précisément il s'agit d'œuvres où le libre arbitre n'est pas intrinsèquement surnaturalise par la grâce sanctifiante. Saint Thomas suppose à coup sûr celte hypothèse, quand il écrit un peu plus loin, après avoir défini le mérite *de condigno, ibid.,* a. G : *Alio modo habet [opus nostrum] rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio in quantum voluntarie aliquid facimus. Et ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est ut, dum homo bene utitur sua virtute, Inus secundum supercxcellentem virtutem excellentius operetur.* Le cas d'un homine qui « use bien de scs forces » n'a évidemment rien d'irréalisable; pour la même raison cl dans le même sens, on voit que tous les principes de saint Thomas îc poussaient logiquement à reconnaître que le mérite *de congruo* peut devenir une réalité .

Il n'y il donc pas lieu d'opposer le Docteur angélique aux représentants de l'école franciscaine. Tout ce qu'on peut faire observer, c'est qu'il ne inet pas la moindre réserve â dire que l'homme ne peut sc mériter à lui même la première grâce, *ibid.,* a. 5 : |Gra/ia) *non potest cadere sub merito non habentis gratiam* et que, plus haut, en parlant de la préparation nécessaire à la grâce, q. exiî, n. 2-3, il s'abstient de jamais faire intervenir le mérite *de congruo.* I) y avait là une nuance, et qui ne devait pas échapper aux disciples fidèles du Docteur angélique; mais clic ne suffît pas â créer une divergence de fond.

c) Problème de la préparation à la grace : Témoignages isolés. — En dehors des deux grandes familles, franciscaine et dominicaine, bien d'autres maîtres ont enseigné, qu'on ne saurait grouper en écoles précises. Quelques témoignages suffiront à montrer que leurs doctrines ou du moins leurs tendances n'étaient pas différentes.

L'auteur non encore identifie des *Quiestiones in Epistolas Pauli* écrit des philosophes païens : *Jdeo inexcusabiles fuerunt, quia non fecerunt quantum potuerunt. Cc* qui laisse entendre qu'ils seraient arrivés à la foi s'ils avaient fait toul cc qui dépendait d'eux. Et l'auteur, en effet, de rapporter aussitôt diverses opinions plus ou moins accentuées dans ce sens, dont notamment celle-ci : *Tametsi fidem non l^ossent mereri, tamen ex eo quod habebant idonei ct aph ad fidem suscipiendam potuerunt fieri.* Sans adopter celte solution, il admet pour son propre compte *quod Deum glorificare potuerunt ex parte etsi nondum perfecte.* Car les pécheurs eux-mêmes peuvent faire bien des œuvres bonnes : *Multa faciunt bona licet ad salutem insufficientia. In Epist. ad Horn.,* q. 38-39, P. *I...* t. clxxv, coi. 440-441. Гη peu plus loin, q. 99, col. 459, l'auteur en precise ainsi la portée : *liona opéra qtur fiunt ante fidem, etsi non prosint ad vitam promerendam, valent tamen ad suscipiendam.*

C'était la doctrine du mérite *de congruo* sans le terme, peu usité sans doute, sinon absolument inconnu, à cc momcnl-lâ. Guillaume d'Auvergne le prononce expressément : *Qui orat Deum ut remittat sibi peccata sua et qui facit quod suurn est vel potest lugendo, dolendo, penitendo, lachrimando, congruit divinic bonitati ut misereatur ipsius. Congruit etiam cordi sic parato ut respiciatur a Deo eique gratiam suam in/undat. Merito ergo congrui dicitur mereri remis·sionem peccatorum vel gratiam qua Deo gratus et acceptabitis fiat. De mentis,* dans *Opera,* fol. ccxxix r·.

Pour voir combien la question des œuvres préparatoires à la justi lient ion divisait peu la théologie médiévale, Il suHlt de lire ccs lignes sereines du *Compendium theol. ventatis,* \, 11, p. ICI, qui donnent très exactement, si l'on peut dire, la note moyenne do renseignement reçu : *Nullus meretur sibi gratiam merito digni vel merito condigni, sed tantummodo merito congrui.*

La tendance ne fera que se développer, nu xiv* siècle, comme on le verra bientôt, voir plus bas, col. 701, sous l'influence du nominalisme. C'est nu point que Thomas Braduardin (f 1349) croyait voir ▮ le monde presque tout entier revenir à l'erreur de Pelage ». I ne des formes les plus graves de cette invasion lui paraissait précisément être la doctrine du mérite *de congruo.* Voici, en ellel, les principales thèses où il condense les erreurs de scs contemporains : *Quod merita non sunt caussa principalis gratia nobis dater, sed caussa sine qua non datur* (i, 36). *Quod homo non potest ex se mereri proprie gratiam, potest tamen se debite pnrparare ct tunc Deus sibi dabit gratiam suam gratis* (i, 37). *Deum semper prime nire pulsando ct excitando ad gratiam... ct hominem subsequi aperiendo el consentiendo, ct hoc fi propriis viribus per scipsum* (i, 3^). *Homines ex solis propriis viribus gratiam Dei mereri de congruo, non autem de condigno* ‹i, 39). De ccs erreurs, ia dernière, qui les résume toutes, lui parait la plus grave tout à la fols ct la plus répandue : *Et quia iste error est famosior exteris his diebus et nimis multi per ipsum in pelagianum prxcipitium ditabuntur, necessarium videtur ipsum diligentian examine perscrutari.* Suit, en effet, une critique qui ne couvre pas moins de quarante pages in-folio. *De caussa Dei contra Pelagium,* cité dans \V. Munschcr, *Lehrbuch dcr christlichen Dogmengeschichte,* 3· édit., Cassel, 18.31, t. il, p. 156, et de là reproduit dans A. Harnack, *Dogmcngeschichte,* t. in, p. 652.

H n'y a pas à tenir compte des alarmes doctrinales de Bradwardin, qui était, comme il en convient, à peu près seul.A les formuler et qui versait lui-même, par réaction, dans le prédestinatianisme le plus complet. Voir Augustinisme, t. i, col. 2536-2537. Mais rien n'empêche de retenir son témoignage historique sur la popularité du mérite *de congruo* dans les écoles de son temps.

d) Quelques problèmes secondaires. — Cette même notion servait aussi à résoudre quelques problèmes de moindre importance. Elle s'appliquait à point nommé, charpie fois qu'il y avait une valeur morale à sauvegarder sans qu'il pût être question de mérite proprement dit.

Ainsi en était-il du mérite pour les autres. L'Écriture signale à maintes reprises l'efficacité de la prière des Justes, mais en notant aussi des cas où elle est impuissante : le mérite *de congruo* fournit à saint Thomas la solution de cette apparente antinomie. *Merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus... Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitix proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius. Sum. theol.,* I*-II*, q. cxiv, a. 6. Bien entendu, il est dans la nature d'un tel mérite de n'ètrc pas nécessairement efficace. Cependant le Docteur angélique lui reconnaît, dans son commentaire des *Sentences,* une valeur plus grande qu'à celui du pêcheur qui prie pour lui-même : *Est hic plus de ratione meriti quam quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo, /n //,jm Sent.,* dist. XXVII, q. i, a. 6, t. vin, p. 371. On a vu que saint Bonaventure et d'autres avaient adopté pour ce cas spécial le terme moyen de *mentum digni;* mais, au fond, leur pensée ne diffère pas do celle de saint Thomas.

En dehors de l'accès à la première grâce, l'expérience des âmes aussi bien que les principes de la théologie amenaient à se poser le cas. non moins pratique, du retour en grâce en cas de pèche. L'n homme peut-il sc mériter à lui-même sa conversion éventuelle? Sur cc point, la réponse de saint Thomas, dans la *Somme.* IMI®, q. exiv, a 7, est résolument négative : *Despondeo dicendum quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque mento congrui.* 11 va de soi, en effet» que le mérite *de condigno* est ici impossible; mais le méiile *de congruo* lui parait également exclu. Si, en ellel, le succès de la prière faite pour un pécheur se heurte à l'obstacle de son péché, *multo magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur ct in eo cui meretur; hic enim utrumque in unam personam concurrit.* Cependant le texte *Non injustus est Deus ut obliviscatur operis vestri,* Jlebr., vi, 10, lui suggère ailleurs une solution plus consolante. Après avoir écarté le *meritum condigni,* il continue : *Aliud* |es/J *quod soli misericordia: innititur, quod dicitur meritum congrui. Et de isto dicit quod justum est, id est congruum quod homo qui multa bona*

Iuit mereatur. 1sta enim miseriordia est adjuncta quodammodo justitue plus quam in illo qui nunquam aliquid fuit. Et isto modo non obliviscitur Deus operis nostri. In Epist. ad Hebr., vi, lecL 3, *Opera,* t. xxi. p. 633. D'où il suit que saint Thomas, comme le concède Chr. Pesch, *Pend. dogm.,* Fribourg-cn-B., <· édit., 1916, t. v, p. 266. *in hac doctrina sibi constans non est.*

On nc s'étonnera pas que l'opinion la plus favorable a la nature humaine ait les préférences île saint Bonaventure. Voir *In //uni Sent.,* dlst. XXVIII, bld. w, t. ir, p. 691 : *Si quœratur utrum aliquis in statu grattée existent possit sibi mereri primam gratiam post recidivum, et hoc orando et petendo ut, si caderet. Deus illum relevaret, dicendum quod non potest er merito condigni, sed solum ex merito congrui.* Λ plus forte raison cette doctrine sc rctrouve-t-clle chez Scot Voir *Opus Oxon.,* l. J, «list. XIV, q. π. n. 15, édit, de Lyon. 1639, t. ix, p. 45 : *Potest dici quod Deus disponit per attritionem in aliquo tempore, tanquam per aliquod meritum de congruo, in aliquo instanti dare gratiam.*

Il semble quo la même solution doive s'appliquer au problème tout voisin de la persévérance finale. Saint Thomas n admet pas de mérite à cct égard. Car. dit-il, KII·, q. exiv, 1. 9, *illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad pnedictum motum sicut principium.* Or le don de la persévérance n'a et nc peut avoir son < principe › que dans la grâce : *Perseverantia via: non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina quit; est principium omnis meriti.* La généralité absolue de cette réponse semblerait exclure même le simple mérite *de congruo.* Cependant le Docteur angélique reconnaît ici l'efficacité de la prière et équipare le. cas à celui du pécheur qui sollicite le pardon d'un autre pécheur : *Etiam ea quie non meremur orando impetramus. Nam et Deus pccccatores audit peccatorum veniam petentes quam non merentur... Et similiter perseverantiic donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat. Ibid.,* ad Ium. Ailleurs, distinguant la *via orationis* de la *via meriti,* il donne comme exemple de la première le cas du juste qui obtient à un pécheur la grâce de la conversion : *Sicut quod unus homo impetrat alteri primam gratiam. In JY^smt.,* dlst. XLV.q.n, a. 1. sol. 1, t. xi, p. 366. Or. d'après la *Somme,* I4-II·, q. cxiv, a. 6. c'est là, comme on l'a vu. col. 698, le type même du mérite *de congruo.* Il y a donc tout lieu de croire que le mot seul manque â propos de la persévérance finale, sans que le Docteur angélique prétende par là nier la chose, que toute la logique de son système semble plutôt appeler.

Quoi qu'il en soit, au demeurant, de flottements inévitables, la théorie du double mérite est parfaitement ferme dans la théologie du xm· siècle, et les points secondaires qui divisent les docteurs sont de peu d'importance auprès de ceux qui les unissent. Si la valeur des œuvres humaines est inégale suivant qu'elles procèdent ou non d'un principe surnaturel, elles ont toutes leur prix à leurs yeux. C'est pourquoi les historiens protestants leur adressent à l'cnvi le reproche de scmi-pélaglanlsmc, comme d'ailleurs à l'Eglise tout entière dont ils sont les témoins, ct saint Thomas lui-même, bien que censé le plus augustinien de tous, n'échappe pas à ce grief. F. Loots, *Dngmenqeschlchte,* p. 552. découvre chez lui tout au moins du ' crypto-scmipélngianisme » ct Ad. Harnack, plus brutal, parle même à son sujet de pélagianisme tout court. *Dogmengesehichte,* t. m, p. 650; cf. p. 612-613. Jusqu'à travers la passion de dénigrement qui les Inspire ct les déformations flagrantes qu'ils trahissent. ces gros mots et ce vain schématisme ne laissent L· pas apercevoir combien large cl harmonieuse, par np port aux horizons rétrécis de la Réforme, est la vhic· du plan divin que la foi catholique suggérait à l'esprit médiéval?

5· *Valeur du merite.* — Sur cct accord fondamenül on voit pourtant se dessiner dès le xm· siècle el t'ac. ccntucr dans la suite des divergences spéculatives quand il s'agit de préciser exactement le caractère du mérite et le dernier mot de sa valeur. Les courant» généraux qui traversèrent la scolastique allaient la faire sentir leur action

1. *Système réaliste.* — Du moment que le nirnl< signifie essentiellement un droit à la récompense, h conception la plus obvie est assurément celle qui consiste à le tenir pour une valeur, non seulement objective, mais intrinsèquement proportionnée à son résultat. Il suffit pour cela de sc représenter la grâce qui en est le principe comme une réalité d'ordre ontologique et c'est ce que toutes les écoles du xm· siècle faisaient couramment

a) École dominicaine. — Ce réalisme, qui caractérise toute la doctrine du surnaturel dans saint Thomas, voir Justification, t. vm, col. 2126, se répercute logiquement .sur la notion du mérite.

L'idée fondamentale du Docteur angélique est qu< le mérite *de condigno,* le seul auquel soit dû proprement ce nom, suppose une proportion entre l'œuvre humaine ct la récompense divine. Or cette proportion existe pour ainsi dire *de piano,* moyennant la grâce qui est en nous : *Quiedam proportionis vqualitas invenitur inter Dcum pnvmiantem et hominem merentem, dum lam*n... meritum etiam sit per talem actum in qua refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans. In //um Sent.,* dlst. XXVII, q. i, a. 3. t. VOT, p 3G7. Cf. *ibid.,* a. 5, ad 3um, p. 370 : ftr *gratiam infusam constituitur* (/tomo) *in esse divino; unde, jam actus sui proportionali efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratia.*

La *Somme,* IMF®, q. extv, a. 1, précise que tout mérite de notre part suppose, au préalable, une *ordinatio divina.* Mais, sur la base de ce décret, nos œuvre·' surnaturelles ont, sans autre considération, une valeur réelle, parce qu'elles sont le fruit de la grâce. C'est pourquoi saint Thomas expose, *ibid.,* a. 3, que nous pouvons mériter proprement la vie éternelle : *Secundum quod procedit (opus meritorium] ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitiv ivterme ex condigno : sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam.* A côté de l'EsprIt-Saint, qui est la grâce Incréée, il faut aussi faire entrer en ligne de compte le don créé qu'il dépose en nos âmes : *Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratia: per quam homo consors factus divina: natura adoptatur in lilium Dei, cui, debetur hereditas er ipso jure adoptionis.* On ne saurait marquer plus fortement le rapport intrinsèque de continuité qui unit nos mérites à leur terme et, par conséquent, mieux exprimer l'absolu réalisme de leur valeur. Il s'ensuit que nos bonnes œuvres nous donnent une véritable créance sur Dieu. Non pas que Dieu puisse devenir notre débiteur, mais parce qu'il sc <loit à lul-mémc d'accomplir son décret. *Quia aclio nostra non habet rationem meriti nisi ex prasupposl· Hone divina ordinationis, non sequitur quod Deus efflciatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipst, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur. Ibid.,* a. 1, ad 3”ro.

b) *Ecole franciscaine.* Saint Bonaventure professe un réalisme non moins déterminé. Pour lui également, il existe *qumdam eommensuratio ct adæquatio menti ad prrrmium. In //um Sent.,* dlst. XXVII, a. 2, q. π, t n, p 664. Cf *tbid.,* q. ni, p. 666. Ce qu'il

entend, sinon d'une *commensuratio per omnimodum squalitatem,* du moins *per quamdam convenientem proportlonabilitateni sicut /rudus dicitur re.de commensurari semini. Ibid.,* ad 4um, p. 668. La grâce rend possible cette commune mesure; car elle se traduit par la présence cl ruction de Dieu en nous : *Gratta gratum laciens.,, nominat divinam in/luentiam per (piam anima habet Deum el Deus habitat in anima. Ibid.,* q. hi, a. 1, p. 66Ü. Elle donne, en conséquence, un caractère divin à tous les actes faits sous son influence : *In quantum ortum habet a gratia,* sic, *cum gratia reddat hominem acceptum Deo el sit quid divinum et ad hoc sit ordinata ut ducat ad Deum, opus illud est meritorium merito condigni, ibid.,* q. ni, a. 2, p. GG7. Cf. *ibid.,* a. 1, q. i, p. 654. D'où celte formule toute réaliste du mérite : |Es/| *meritum condigni quando /ustus operatur pro se ipso, quia ad hoc ordinatur gratia ex condigno. In /um Sent.,* dlst. XL1, q. i, a. 1, t. i, p. 729.

Nos docteurs n'oubliaient pas, bien entendu, que tous nos mérites sont fondés sur les mérites du Christ. Mais ceux-ci ne nous sont pas étrangers : tout au contraire, en vertu de la *gratia capitis,* qui fait du Christ la tète du corps mystique, ils deviennent le principe effectif des nôtres. Voir S. Thomas, *Sum. theol.,* IIP», q. vin, a. 1-3; S. Bonaventure, *In ///um Sent.,* dlst. XIII, a. 2, t. ni. p. 283-293; cf. *ibid.,* dlst. XVIII, q. π, a. 1, p. 381. Et si l'on insiste en disant que, malgré tout, nos mérites sont, en fin de compte, une grâce, Guillaume d'Auvergne avait déjà répondu que ce fait augmente leur valeur, loin de la diminuer *Xec propter hoc quoniam gratia est opus bonum vel donum Dei minus meritorium est; ymmo amplius, quoniam propter hoc ct melius est el Deo magis acceptum. De meritis,* dans *Opera,* fol. ccxxxu r*.

2. *Système nominaliste.* Déjà cependant tout leur réalisme n'empêchait pas nos théologiens de reconnaître qu'il faut poser d'abord comme base et condition de nos mérites un vouloir spécial de Dieu. Ce qui les fait nécessairement passer de la catégorie de l'absolu, *simpliciter,* dans celle du relatif, *secundum quid.* Voir plus haut, col. 682. Dans celle voie, il arrive meme au Docteur angélique de parler d'une acceptation divine : *Bonis openbus regnum cadorum emitur in quantum Deus accipit opera nostra acceptans ea. in //u„' Sent.,* dlst. XXVII, q. i, a. 3, I. vm. p. 367. Et sans doute lout sun système impose d'admettre (pie cette acceptation est objectivement fondée : il n'en est pas moins vrai qu'une sorte de fissure est ouverte par là dans les lianes du réalisme, que la critique de ses adversaires sc chargerait d'élargir.

<0 *Principe : Doctrine de l'acceptation divine.* — Toutes les lignes directrices du nominalisme sont déjà nettement dessinées chez Scot.

Dans le mérite, il y a. d'après lui, deux aspects à distinguer : la substance même de l'acte, qui relève de nous, el son caractère méritoire, qui lui vient du bon plaisir divin qui l'accepte comme tel. *In actu meritorio... duo considerare oportet : videlicet illud quod prxcedit rationem meritorii, ct in hoc gradu includitur et intentio actus et substantia actus et rectitudo moralis. Ultra hoc considero et ipsam rationem meritorii, quod est esse acceptum a divina voluntate in ordine ad pnemium, vel acceptabite esse sive dignum acceptari.* Λ ce dernier point de vue, l'œuvre humaine n'est ct nc peut être qu'une « disposition », dont l'ordre du plan providentiel nous garantit cependant l'efficacité : *Completio in ratione meriti non est in potestate mea nisi diipositive, tamen sic dispositive quod ex dispositione divina semper sequitur illud completivum ad agere meum, sicut semper sequitur animatio ad organtzalionem /actam a causa naturali. Opus Oxon.,* 1. I. dlst. XV11, q. m, n. 24-25, édit de Lyon, 1639, I. v *b,* p. 964-965.

Ainsi l'acceptation par Dieu est un élément essentiel de la *ratio meritorii.* Ce point particulier entre d'ailleurs dans une théorie générale des vouloirs divins *ad extra* ct du rôle de la charité a leur endroit, théorie epic le Docteur subtil expose plus amplement dans *Report. Paris.,* I. I. dlst. XVII, q. n, t. xi, p. 96-97. On sait que la même doctrine s'applique également au mérite du Christ, qui ne vaut pour notre rédemption que moyennant l'acceptation divine. Voir sur ce dernier point P. Minges, *Ratrag zur Ixhre des Duns Scotus fiber das Week Christi,* dans *Theol. Quartalschri/t,* 1907, t. i.xxxix, p. 268-279.

Par suite de celte conception, Scot est communément accusé de ramener le mérite, comme en général toutes les relations morales entre Dieu el l'homme, au pur arbitraire divin. Voir A. Harnack, *Dogmengeschichte,* I. m, p. 653 après B. Sccbcrg, *Die Théologie des Duns Scotus,* Leipzig, 1900, p. 312-313, ct K. Werner, *Die Scholastik des spateren Mittelalters,* t. i : *Johannes Dims Scotus,* Vienne, 1881, p. 421-125. Contre ces jugements excessifs, P. Minges a justement réagi. Voir son article intitulé : *Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus,* dans *Theol. Quarlalschri/t,* 1907, p. 73-93. Beinisc dans son contexte, cette doctrine signifie seulement que le Docteur subtil entend par là sauvegarder l'absolue indépendance des décrets de Dieu, qui ne saurait jamais rien vouloir pour des raisons étrangères à lui-même, et donc exclure l'idée d'un droit en stricte justice de notre part. Ainsi l'acceptai ion de Dieu nc serait qu'une forme plus algue donnée à cette *divina ordinatio* que déjà saint Thomas lui-même, voir col. 682, place à la source de tous nos mérites. Mais Scot est si loin de la donner comme dénuée de fondement objectif qu'il exige la grâce sancti liante à sa base : *Propter hanc acceptationem natunv beatificabitis habitualem, diam quando non operatur, et propter acceptationem actualem actus eliciti a tah natura oportet ponere unum habitum supernaturalcm, quo habens /ormaliter acceptetur a Deo d quo actus elicitus ejus acceptetur tanquim nitriforint. Opus Oxon., loc. cit.,* n. 22, p. 963. Cf. *Report. Pans,, loc. cit.,* ɳ. I, p. 96 : *Relinquitur quod charitas sit ratio acceptabilitatis in objecto acccptabili.*

Il n'en est pas moins vrai que celle analyse tendait à distendre le lien objectif qui unit la grâce à la gloire et, par là-même, le rapport intrinsèque de nos actes méritoires à leur récompense. Scot professe, en eflet. et P. Minges n'en disconvient pas, *toc. cit.,* p. 84, que cct ordre providentiel relève de la *potentia ordinata. Report. Paris., loc. cit.,* n. 10, p. 97, c'est-à-dire ne signifie pas autre chose qu'un pur état de fait. En droit, il pourrait donc en être différemment : *Dico quad Deus de potentia absoluta bene potuisset acceptare naturum beati/icabilcm acceptations spirituali pradicla existentem in puris naturalibus et similiter actum e/us, ad quem esset inclinatio ejus mere naturalis, pottilssd acceptare ut meritorium. Opus Oxon., loc. cit.,* n. 29, p. 968.

Ces positions sont restées, dans la suite, celles de toute l'école nominaliste. Voir Binr., t. n. col. 820. Chez Ockam, en particulier, l'ailinnalion de la liberté divine est poussée à son extrême limite. Sans doute il admet qu'il n'y a pas d'acte méritoire *sine gratia errata;* mais c'est uniquement *de potentia ordinata,* c'est-à-dire *propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas.* Bien donc nc s'oppose à ce que cet ordre pût être changé : *Sicut Deus voluntarie ct libere acceptat bonum motum i>olun(atis tanquam meritorium, quando elicitur ab habente caritatem, ita Deus potentia sua absoluta posset acceptare cumdem motum voluntatis etiamsi non infundat caritatem. In P*m Sent.,* dlst. XVII, q. i et ii. Cf. *Quodt.,* vi, a. 1. Il n'y a pas sur ce point de voix discordante chez les divers représentants

du nominalisme. Voir C. Feckcs, *Die Hechtjertigungs-Mire des Gabriel Btel und... der nominalistichcn Schule,* p. 83,91,97,102-103,111-119. — Le mérite *secundum quid de l'école* réaliste achevait, avec le nominalisme, de giiwcr dans le relatif.

b) Consequences : Mérite « de condigno ». — De cette conception du mérite découlent des conséquences sur son rôle ct sa valeur. Elles achèvent de caractériser les positions de l'école nominaliste au regard de l'histoire et de marquer le sens de son influence.

Il semble tout d'abord que la théorie de l'acceptation doive annuler le mérite proprement dit. En effet, on a pu dire que le nominalisme tendait ù ramener toutes nos œuvres au simple mérite *de congruo.* Tel est le jugement porté par A. Harnack, *Dogmengeschichte,* t. m, p. 653, n, 1, sur la doctrine d'Ockam. Or le même reproche a été formulé à l'adresse de Scot, non seulement par des protestants, JL Schultz, *toc. cit.,* p. 296, mais aussi par des catholiques. J. Schwane, *Dogmengeschichte,* t. m, p. 329.

La position exacte de celui-ci est sans doute plus subtile. Car c'est un fait incontestable qu'il admet, lui aussi, à plusieurs reprises ct sans la moindre hésitation, que l'homme peut mériter au sens propre du terme. Témoin cette foi mule, où il réclame comme suprême condition de l'acte méritoire *Vordinatio hujus actus ad vitam a ternam (anquam meriti condigni ad pronium. Opus Oxon., loc. cit.,* n. 22, p. 963. Cf. *Report. Paris., loc. cit.,* n. 10, p. 97, où il parle de nos œuvres comme d'une cause objective qui nous donne devant Dieu *primo habilitatem acceptationi ct'postea [acceptationem] de condigno secundum potentiam ordinatam.* Avec les nuances d idée ct de langage propres au système, le mérite *de condigno* n'en est pas moins ici conservé.

Bien d'etonnant, dès lors, à cc que Scot puisse dire que la rémunération de l'acte méritoire relève, jusqu'à un certain point, de la justice : Cm *secundum regulas divina justitia: judicatur vita aterna reddenda. Opus Oxon., loc. cit.,* n. 18, p. 958. Cf. *Quodlib., i\.* xvn, n. 3, t. xn, p. 4G1 : *Actum meritorium specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum juste reddendum pro eo.* En conséquence, il lui arrive de nous accorder un droit à la gloire : droit suspendu chez, le juste qui a péché, *secundum jus sed suspensum;* droit de plein exercice chez le juste qui meurt en étal de grâce : *dignus est propinque quia habens jus non suspensum. Opus Oxon.,* 1. IV, dist. XXil, n. 12, t. ix, p. 461.

Cependant on ne perdra pas de vue (pie nos titres restent subordonnés à l'acceptation divine et encourent, de cc chef, une indéniable précarité. [Dcns| *uoluit ipsum* [odum] *esse meritum qui, secundum se consideratus, absque tali acceptatione diuina secundum strictam justitiam non fuisset dignus tali pmmio ex intrinseca bonitate quam haberet ex suis principiis.* Aussi la récompense est-elle nécessairement supérieure au mérite de celui qui l'obtient : *Jdeo bene dicitur quod semper Deus pramiat ultra meritum condignum, universaliter quidem ultra dignitatem adus qui est meritum. quia quoti ille actus sit condignum meritum hoc est ultra naturam el bonitatem actus intrinsecam ex mera gratuita acceptione divina. Opus Oxon.,* 1. I, dist, XV11, q. m, n. 26, t. v *b,* p. 965. Tous les nominalistes sont restés Üdèles, dans la suite, à cette doctrine du Docteur subtil. Voir, pour Biel, C. Feckcs, *op. et/.,* p. 82 sq.

• N'ait cette diminution théorique de la valeur des' l oeuvres humaines devant Dieu, comme le fait observer assez exactement, dans l'ensemble, il. Schultz loc. *cit.,* p. 296-297, n'a pas d'autre résultat pratique que d'accentuer la confiance dans le mérite. » En effet, continue l'auteur, « Scot, lui aussi·—ct l'on peut en i dire autant de l'école nominaliste tout entière — dk fermement d'avance que Dieu a ordonné le· chtm humaines de telle façon que partout c'wt le mtnt· ct la récompense, une règle juridique par coiucqu-t, qui décident de notre béatitude. Le mérite a parte! sa place sur les chemins de la vie éternelle... Si tout mérite n'est proprement qu'un mérite de congru et n'obtient sa récompense que par une accepta de Dieu, toutes les différences disparaissent qui.cba les thomistes, restreignaient encore la confiance en nos œuvres propres. Dieu peut considerer cornu· mérite un acte, tel quo la simple attrition, qui n'nt pas inspiré par le pur amour. Toute œuvre mora'cqu procède de la liberté humaine et de sa grâce, il peot la tenir pour un mérite *de condigno,* digne de la récompense éternelle. Ainsi s'élargit, en fait, l'importance du mérite... ct rien n'empêche que l'homme puisse mériter tout son salut depuis le commencement il Dieu l'a une fois voulu. »

c) Conséquences : Mérite < de congruo ». — Si h doctrine nominaliste de l'acceptation divine n'est pa, à tout prendre, défavorable au mérite *de condigne,* cpii garde dans le système sa place el son importai» traditionnelles, elle est certainement favorable au mérite *de congruo,* qui n'a reçu nulle part un relie! aussi accentué.

En effet, la part de la préparation humaine à It grâce est ici de plus en plus large. Voir Just if ic at io n. t. vm, col. 2128-2129, ct l'école nominaliste scmontre ù ce point généreuse pour la nature qu'on a po se demander si elle ne compromettait pas la nécessité d'un secours divin surnaturel. Aussi le grief de «néo-pélagianisme » est-il classique â cet égard chez les historiens protestants. Loofs, *Dogmengeschichte,* p. 596,612. 615. Il s'est même trouvé des théologiens catholiques pour le formuler a l'adresse de Scot, Schccbcn, *Handbuch der kath. Dogmatik,* t. n, p. Il l, ou du moins dt son école. F. Hûnermann, *Wescn und Noluvndigkeit der aktuellen Gnade nach dem Conzil von Trient,* p. 5.

Non content, en effet, de reprendre les doctrines communes de l'ancienne école franciscaine, voir plus haut, col. 691, sur le libre arbitre considéré comme une *gratia gratis data* ct sur la *communis injluentia* de Dieu qui suflirait a fonder le caractère surnaturel d'un acte, le Docteur subtil manifeste partout, à n'en pas douter, l'intention de porter à leur maximum les forces de l'homme cl la valeur de ses œuvres naturelles. A cet optimisme la thèse de l'acceptation venait fournir une justification théologique : du moment que nos mérites surnaturels eux-mêmes ne valent que par le bon plaisir de l ieu, rien ne l'empêche d'accepter aussi bien les actes de la simple nature qui deviendront méritoires par le fait, (.'est à ce point (pic P. Minges, tout en s'efforçant de disculper Scot des tendances pelaglcnres ou scmi-péhigiennes qui lui sont imputées, se voit obligé de reconnaître que sa doctrine de la grâce actuelle présente beaucoup el de graves lacunes. *Die Gnadenhhre des Duns Scotiis,* Munstcr-cn-W., 1906, ρ. 88. Il espère cependant pouvoir montrer que sa pensée sur la nécessité el la gratuité du secours divin â la base de nos premiers mouvements vers le bien est suffisamment correcte ». *Ibid.,* p. 66; d. p. 101.

On doit tenir compte tout d'abord de la position très nette prise ù maintes reprises par le Docteur subtil contre le pélagianisme et le seml-pélaglanlsme. Voir Minges, *op cit.,* p. 56-66, et, ici même, Duns Scot, t. tv, col. 1899-1901. Pour lui, comme pour saint Augustin, la grâce est toujours un don essentiellement cl nécessairement gratuit... *(irafia non esset gratia quia esset ex meritis. Opus Oxon.,* I. H, dist. V, q. i, η 2„ I. vi. ρ. 505. Cf. *Keport. Paris.,* I. IV, dist. II, q. i, η. 1. où sc lit cette objection : *Gratia gratis datur,*

non meritis redditur, dont l'auteur· dans sa réponse. *ibid.,* n. 11. accepte entièrement le principe : *Quando dicitur quod gratia non gratis datur si meritis redditur, dico quod verum est si meritis accipientis redditur,* t. XI,p. 574 el 577. Cf. *Deport. Paris.,* 1. I, dist. XVII, q. i, n. 5. t. xi, p. 94 : *Actio meritoria non est in potestate nostra nec naturalibus meremur, quod erat error Pelagii.*

Deces principes on peut voir que Scot fait occasionnellement l'application aux actes bons qui relèvent de notre nature : *Existent in peccato mortali, quantum· cumque se disponat, cum ad hoc se disponere non possit sine gratia, ut dicis, sequitur quod erit obstinatus, quia non poterit ab illo resurgere sine gratta. Deport. Paris.,* 1. HI, dist. XV! ii. q. n, n. 2, t. xi. p. 491. Il est vrai que cette assertion est émise à propos de la grâce sanctifiante; mais le contexte indique assez bien que la grâce actuelle est comprise dans son rayonnement. Ailleurs, du reste, se lit cette déclaration d'une absolue netteté : *Prima gratia datur homini si vult se disponere per liberum arbitrium, quod potest quilibet* pir adjutorium gratix datum *quœ omnibus viatoribus datur. Quast. mlscell.,* IV, n. 17, t. in, p. 461. Ces prémisses générales doivent être sous-entendues à tout cc que le Docteur subtil enseigne par ailleurs au sujet du mérite *de congruo.* Minges, *op.cit.,* p. 88-97.

Il faut, du reste, sc rappeler aussi que toutes les préparations que l'homme peut ct doit faire ne sont, pour Scot, que de simples dispositions à la grâce. *Son plus enim potest peccator viator malus* nisi se disponere *ct tunc dabitur sibi gratia a Deo qua bene postea agit. Opus Oxon.,* l. II, dist. VII, q. un., n. 16, t. vi, p. 570. Encore c.st-il que, pour quelques-uns du moins, ccs dispositions elles-mêmes relèvent du mérite *de congruo.* Cette idée s'exprime dans un passage souvent discuté sur l'altrilion naturelle : *Aut de peccatis commissis bene se habet [peccator], quantum potest ex naturalibus, vel male. Si bene, hoc est displicet sibi quantum tenetur ex naturalibus,* ex congruo meretur GRATIAM GRATIS DATAM. *Et si bene utitur lpSU, cito dabitur sibi gratia gratum faciens. Deport. Paris.,* 1. II, dist. XXVIII, q. un., n. 9, I. xi. p. 377. Sur quoi P. Minges, *op. cit.,* p. 75 et 99, fait observer avec raison que le Docteur subtil ne fait ici que rapporter une opinion émise par 1 Icnri de Gand, *Quodl.,* V, q. xx. Mais, du moment qu'il s'abstient de la combattre, n'est-ce pas dire qu'elle répond, dans une cert aine mesure, â sa propre pensée? D'où il suit que le mérite *de congruo* ne s'appliquerait pas seulement aux œuvres antérieures à la grâce sanctifiante, faites avec le secours de la grâce actuelle, mais encore aux actes moralement bons qui préparent et obtiennent l'octroi de celle-ci.

S'il peut y avoir quelques doutes sur la pensée de Scot â cet égard, il n'y en a plus pour la plupart de bcs disciples. Comme toujours, Biel est ici particulièrement nflirmatif : *Anima obicis remotione ac bono motu in Deum ex arbitrii Ubertate elicito primam gratiam mereri potest de congruo. In I/uu' Seni.,* dist. XXVII, a. 2, conci. 4. C!. *In 1 Sent.,* dist. XIV, q. n. a. 1, n. 2, où l'auteur invoque ù l'appui de sa thèse quelques textes classiques de l'Ecriture : /acli., i, 3; Jac., iv, 8; Apoc., m, 20. De fait, cependant, l'homme reste en tout cela sous l'action de la grâce, tout nu moins médicinale ; mais, en soi, les œuvres moralement bonnes suffisent pour créer ù leur auteur un mérite *de congruo.* Voir C. Feckcs, *Die Hcchltertigungslcl.re des Gabriel Diet,* p. 37-43, 84-85. L'auteur affirme ù tort, *ibid,* p. 39, que « cette doctrine, quoi qu'il en soit de la conviction subjective de Biol, est â peine, ou mieux, pas du tout compatible avec la doctrine de l'Eglisc ».

Du reste, celte conception de Biel lui est commune avec les représentants les plus qualifiés de l'école nominaliste. On la retrouve chez Durand de Suint-Pourçain, *tn* Zum *Sent.,* dist. XVII, q. n; au moins une fois chez Ockam, *In Pitn Sent.,* dist. I, q. n; puis chez Hobvrr Holkot, Adam Wodham, Jacques Alniain. En revanche, d'autres docteurs de ce groupe requièrent la grâce actuelle, même pour le simple mérite *de congruo.* Ainsi Henri de Hesse, *Jn* ZZem *Sent.,* dist. XXVI, q n, c. 1; Marsile d'Inghem, qui admet la possibilité naturelle de mériter la grâce seulement pour l'état de nature intègre et non pour la nature déchue. *Jn JIQXn Sent.,* q. xvm, a. 3. Grégoire de Bimini combat formellement l'opinion contraire comme entachée de pélagianisme, *In IZucx Sent.,* dist. XXVI-XXVI1I, q. i, a. 1 : *Nemo potest mereri primam gratiam de condigno nec etiam de congruo contra aliquam sententiam modernorum.* Voir sur ce point C. Feckcs, *op. cit.,* p. 91-110, 124-138. On devra donc réformer de cc chef les conclusions généralement acquises chez les historiens de la pensée médiévale, qui ne connaissaient jusqu'ici qu'un nominalisme uniforme, schématisé d'après ses représentants les plus absolus.

Il n'en reste pas moins qu'en général la théologie nominaliste restait portée à élargir le plus possible les conditions suffisantes pour le mérite *de congruo.* Cc qu'elle gagnait en étendue, celle doctrine était d'ailleurs loin, comme bien on pense, de le perdre en fermeté. Tout au contraire, la formule *Facienti quod in se est* n'y est pas seulement conservée ct commentée, mais glosée d'adverbes expressifs qui en soulignent la valeur. · Généralement parlant », suivant la rcniar que du P. Weiss, dans Denifle, *Luther et Luthéranisme,* trad. Paquicr, t. m, p. 171, n. 3, l'adage y est ainsi conçu : *Facienti quod m se est Deus infallibiliter* ou bien *necessario dat gratiam.* Voir les textes groupés dans Altcnstaig, *lexicon theol.,* art. *Facere quod in sc est,* ct *Mentum de congruo,* fol. 109 v·-110 r*, 193 v·. Dans le même sens, Biel aime présenter l'œuvre humaine comme *dispositio ultimata nécessitons ad formam.* Voir C. Feckcs, *op. cit.,* p. 41.

Non que celte précision fût chose absolument nouvelle, puisqu'on la trouve déjà chez Alexandre de Halès, *Sum. theol.,* p. III·, q. Ixix, m 5, a. 3, ct chez saint Thomas, *Sum. theol.,* IMI·, q. cxxi, a. 3. qui l'interprètent, l'un et l'autre, dans le sens de l'immutabilité propre au plan divin. Cc qui suffit pour mettre la théologie nominaliste à l'abri du reproche d'erreur que lui adresse C. Feckcs, p. 43. Mais le fail de sa plus grande généralisation dans la théologie du xiv· siècle n'en est pas moins significatif d'une tendance. 11 doit être particulièrement retenu quand on sc rappelle l'influence considérable du nominalisme sur les premiers réformateurs.

Au total, sous une forme ou sous une autre, le mérite de l'homme a toujours sa place obligatoire dans l'économie du surnaturel, à côté de celui du Christ. Témoin cette affirmation synthétique de Bid : *Licet Christi passio sit principale mentum propter quod confertur gratia, apertio regni ct gloria, nunquam tamen est sola ct totalis causa meritoria. Palet quia semper cum merito Christi concurrit aliqua operatio lanquam meritum de congruo vel de condigno recipientis gratiam vel gloriam. Coll, in Sent.,* HI. 19. a. 1, conci. 5.

Seuls les protestants peuvent s'offusquer de cc ‹ concours » entre Dieu ct l'homme, qui est la base même de tout le dogme catholique. Il n'en est pas moins vrai que, sur cette fol commune de 1'l glisc. le nominalisme met ici sa marque spéciale, en plaçant sur le même pied d'importance, sinon de valeur, le mérite *de condigno* cl le mérite *de congruo* comme causes partielles du salut.

3. *Tendances pessimistes des mystiques.* — Quelle que fût par ailleurs la différence dc leurs principes spéculatifs, réalistes ct nominalistes étaient pratiquement d'accord sur cc qu'on pourrait appeler un certain optimisme surnaturel, qui les portait à souligner l'importance cl à consacrer didactiquement la valeur du mérite humain. Au contraire, les esprits à tournure mystique suivaient une vole inverse et s'attachaient de préférence à humilier l'homme devant l'infinie sainteté de Dieu.

En raison dc cc pessimisme, les anciens protestants croyaient pourvoir saluer en eux des « témoins dc la vérité » cl les historiens modernes, sans sc contenter d'appréciations aussi simplistes, leur accordent à tout le moins une visible sympathie. Voir A, Harnack. *Dogmengeschichfe.,* t. m, p. 421-155, ct 1·'. Loofs, *Dogmengeschichte,* p. 621-623, après A. Ritschl, *Die christliche Lettre von der Recht/ertigung und Versôhnung,* 2· édit., Bonn, 1882, 1.i, p. 117-111. En dehors de ccs partis pris confessionnels, il est certain que la littérature des mystiques représente un courant spécial, qui, sans être le moins du monde opposé à la doctrine catholique du mérite, sert à marquer les limites dans lesquelles les âmes religieuses en ont toujours contenu l'appréciation. Aux textes généraux déjà cités comme expression dc ccttc tendance, voir Justification, t, vin, col. 2123-2126, il faut ajouter quelques témoignages plus précis.

a) *Œuvres ascétiques.* — C'est évidemment dans les écrits destinés à nourrir la dévotion que cc pessimisme doit surtout s'affirmer. En pareille matière, il ne saurait être question d'écoles, mais de tendances, qui s'accusent en traits plus ou moins vifs au hasard des occasions. On sc contentera d'en relever Ici quelques spécimens, dont l'exploration méthodique dc ccttc vaste littérature ne manquerait évidemment pas d'enrichir le nombre.

Dans le petit volume populaire où I I. Dénifie a groupé en une sorte d'anthologie, malheureusement sans Indiquer scs sources, la llcur dc ses lectures à travers les mystiques allemands du xiv· siècle, se trouve, dès les premières pages, un chapitre assez étendu sur « la corruption dc notre nature ». II. Dcnifie, *Dus christliche Lebcn,* 4· édit., Graz. 1895, p. 13-18. Plus loin, il conxic l'homme à « l'humble connaissance dc sol-même », p. 60 67. ct l'invite à mettre en Dieu sa confiance à l'heure de la mort, p. 333-337. Il n'est pas, en effet, de thèmes plus fréquents sous la plume des mystiques; mais il n'en est pas un non plus qui ne tende d'une façon ou de l'autre à rabaisser l'estime que l'âme pourrait avoir dc ses propres œuvres.

Tel est le but que Ludolphc le Chartreux assigne précisément à ses célèbres méditations sur la vie du Christ *Caved prudenter fidelis peccator,* y lit-on dès le prologue, *ut nunquam, in quocumque statu fuerit, confidentiam in meritis suis habeat, sed tanquam mendicus pauperculus omnino nudissimus ad eleemosynam dominicam mendicandam semper vacuus accedit.* Et qu'on ne croie pas à une pieuse fiction; l'auteur veut qu'on l'entende à la lettre : *Hæc autem faciat, non quasi ex humilitate ficta merita sua abscondens, sed certissime sciens quoti non justificabitur in conspectu Dei omnis vivens. Vita Christi,* prolog., édit de Lyon, 1510, col. 5.

Chez sainte Brigitte, le Christ sc plaint également de l'orgueil humain : Sic *homines per superbiam suam volant ascendere in calum, et non confidunt in me sed in se Revelationes,* i , 53, édit, dc Borne, 1606, p. 87. Un peu plus loin, le mal est Indiqué «l'une manière plus précise : *Nam sunt quidam qui meritis suis obtinere credunt exlum.. Alii sunt qui operibus suis satisfacere Deo putant pro excessibus suis. Quorum omnium error omnino damnabitis est. Ibid.,* rv, 20 p. 261. Le remède est, en conséquence, de tenir p.,;? rien nos mérites, encore qu'ils soient nécessaires : .Ve- *in bonis operibus nostris debemus confidere, w quantumcumque magna sint, quasi nulla reputet debemus, licet necessaria sint ; sed cum humilllalt ipe. rare debemus in sola misericordia Dei. Ibid.,* vi 69 p. 582.

Le mépris dc l'œuvre humaine s'affirme sans h moindre compensation dans ccttc fameuse *Thtohjh Germanique* dont Luther devait faire un dc scs livres dc chevet. « C'est une grande folle pour l'homme el h créature de penser qu'ils savent ou peuvent quelque chose par eux-mémes, et particulièrement de penser qu'ils savent ou peuvent quelque chose qui leur permettrait de beaucoup mériter ou obtenir auprès de Dieu. De ccttc façon on fait injure à Dieu, pour qui sait bien comprendre. » *Theologia deulsch,* il, édit. R Pfeiffer, Stuttgart, 1855. p. 188-189.

Même note chez Jean Wessel, *Dc magnitudine paisionis,* 11, 46, dont A. Kltschl, *op. cit.,* p. 131, détache ces phrases significatives : *Gloria nostra est in wlo Deo suam in nobis caritatem commendante... Qui* Eoαη- *getium audiens credit..., quantalibcl pro consequende faciat ct patiatur, non sua opera, non se operantem extollit ; sed, propensus in eum quem amat, nihil sibi ipsi tribuit qui scit nihil habere ex se... Vere omnu justitim nostrm vclut pannus menstruata, ut vere* non *tam justi sed mere injusti plcctendique convincamur.*

De ces formules aujourd'hui oubliées on rapprochera celles que nous lisons encore dans *Vlmilalion de Jésus-Christ,* I, vu, 3 : *Non superbias de operibus bonis, quia aliter sunt judicia Dei quam hominum, cui stepe displicet quod hominibus placet.* Et de même, III, ix, 2, où Dieu s'adresse ù l'âme en cçs termes: *Nihil ergo tibi de bono adscribere debes, nec alicui homini virtutem attribuas; sed totum da Deo, sine quo nihil habet homo. Ego totum dedi : ego totum rehabere volo.*

C'est surtout au moment dc paraître devant Dieu que ccs humbles dispositions sont dc mise. Des formulaires *ad hoc* s'efforçaient dc les inculquer aux mourants. Un des plus importants et des plus caractéristiques est celui qui porte, sans peut-être beaucoup de garanties, le nom dc saint Anselme, que d'innombrables éditions ou traductions mirent, au cours du Moyen x\gc, entre les mains du clergé paroissial dans tous les pays. Le thème dc toute l'exhortation est d'opposer aux œuvres mauvaises dc l'homme la confiance exclusive dans les mérites du Christ cl tout spécialement de sa mort. En voici la partie centrale : *...In hue sola morte totam fiduciam tuam constl· tue; in nulla alia re fiduciam habeas... Hac sola It totum contege, hae morte te totum involve. Et si Dominus Deus voluerit te judicare, dic : Domine, mortem Domini nostri Jesu Christi objicio inter meet judicium tuum; aliter non contendo tecum... Si dixerit tibi quia meruisti damnationem, dic : Domine, mortem Domini nostri Jtsu Christi pono inter te et mala merita mea, ipsiusque meritum ojjcro pro merito quod habere debuissem nec habeo. Admon. morienti, P. L.,* t. CLvm, coi. 686-687.

L'inspiration commune de ccs divers témoignages est manifestement de réduire l'appréciation pratique du mérite humain par le sentiment vécu dc son déficit.

b) (Euvres exégétiques. — On saisit en maints endroits la même tendance dans les productions les plus populaires de l'exégèse médiévale, qui, sans être aussi répandues que les œuvres proprement ascétiques, peuvent ct doivent en être rapprochées à ce point dc vue.

Les protestants sc réfèrent volontiers à quelques gloses de Nicolas dc Lyre C'est ainsi qu'on y peut trouver sur Joan., x, 12: *Gloria calestU non dicitur proprie*

merces, sed tantummodo large, in quantum omne quod rtdditur in præmlum laboris dicitur merces. Kalio autem hujus est quia hereditas distinguitur a mrrcede prupric dicta, sicut filius cui debetur hereditas distinguitur ab operario conductitio cui debetur merces. Gloria autem adestis redditur fidelibus sicut hereditas liberis; propter quod non habet rationem mercedis. Biblia sacra, Bâle» 1507, t. v, fol. 216 v% Encore faut-11 tenir compte que, même pour les fidèles, la gloire est entièrement hors de proportion avec leur nature : *Salas teterna excedit totaliter facultatem humante natures; propter quod non potest cam attingere nisi ex largitate divintc misericorditc. In Tit.,* in, 5, *ibid.,* t. vi, fol. 130 r·. Mais le pessimisme trouvait surtout un aliment tout Indiqué dans le texte d'isafc, lxiv, 6 : *Facti sumus sicut immundus omnes nos ct quasi pannus menstruata untvcrsæ justitiæ nostræ.* Nicolas dc Lyre l'entend, au sens historique, des Juifs seulement; mais d'autres lui donnent un sens absolu ct l'appliquent aux œuvres des chrétiens.

A cc titre, cette formule réaliste revient très souvent sous la plume de saint Bonaventure. Voir *In f/um Sent.,* (list. XVII, a. 2, q. ni, t. n, p. 6G7; *Corn, in Luc.,* xi, 31, t. vu, p. 287; *Opusc.,* xvn : *Serrno sup. reg. Fratrum minorum,* 19, t. vm, p. 443; *De sabbato sancto,* serin, i, 2, t. ix, p. 2G8 ; *De sanctis Angelis,* semi, v, p. G22 ; *De Assumptione,* scrm. v, p. 699. Denys le Chartreux l'interprète, lui aussi, *de omnibus quasi generaliter,* ct voici le commentaire qu'il en donne : *Omnia opera nostra, interiora et exteriora, bona d meritoria, tantis sunt imperjeclionibus vitiisque permixta ut comparari possint panno menstrui /luxu polluto. Et hoc potissimum verum est si referantur justitia: nostræ ad sincerissimam atque immensam Dei puritatem.* A l'appui de son interprétation, l'auteur de rappeler quelques textes du même ordre, tels que Job, xv, 15; xxv, 5-6; Luc., xvn, 10. En regard, les textes où nous sommes conviés ù la perfection s'entendent *de perfectione ct sanctitate secundum modum parvitatis humanas pensata, videlicet humanas conditionis infirmitate, cui modica aquilas reputatur pro magna. Enarr. in Isaiam,* art. 93, *Opera omnia,* t vm, Montreuil, 1899, p. 746-747. Cf. *Enar. in Lucam,* art. 40, t. xn, p. 137 : *Quid nobis incumbit, qui in tam multis o/Jendimus ut ea ipsa quic forsan implemus præcepta tam imperfecte implemus, ita ut, juxta Isaiam, universas fuslitla nostras sint quasi pannus menstruativ?*

Au demeurant, pour ne pas majorer â l'excès, comme l'ont fait trop souvent les théologiens de la Réforme, la portée dc ccs déclarations pessimistes familières aux mystiques, on ne perdra pas dc vue ces observations très judicieuses dc Ritschl, *op. cit.,* p. 120-121. « C'est depuis saint Bernard l'originalité du catholicisme latin que d'unir l'appréciation des bonnes œuvres en tant que mérites et la neutralisation des mêmes œuvres par la considération de la grâce. ...Voilà pourquoi, chez les catholiques, une double direction est possible : celle dc la justice des œuvres, qui se rattache à la première exigence, ct celle, inversement, dc l'abandon à la grâce dc Dieu, qui provient de la seconde. · On n'oubliera d'ailleurs pas que i Taulcr, comme les autres ascètes cl mystiques du Moyen Age, quand il suggère dc renoncer à la valeur de nos mérites, s'adresse A des chrétiens avancés en lainteté cl par là-même précisément chargés dc mérites ».

Il n'y a donc pas lieu d'opposer entre eux mystiques et scolastiques. D'autant que les mêmes auteurs sont souvent, à l'occasion, l'un et l'autre. Les nuances incontestables qui distinguent leurs exposés ne tiennent pas *à* une opposition dc doctrines, mais seulement à une tournure différente des esprits. Étant donné que le christianisme complet intéresse tout à la fois le sens moral ct lo sens religieux, n'ot-Il pas naturel que scs représentants, suivant leur vocation spéciale ou leur ministère, sc montrent sensibles dc préférence tantôt à cclui-cl tantôt à celui-là? Le Moyen Age a connu ces deux tendances, comme du reste les connurent ct les connaîtront toutes les époques; dans l'École elle-même il y eut des controverses spéculatives, mais sans que personne songeât à se montrer surpris de cette inévitable ct bienfaisante variété.

C'est que plus fondamentale encore était l'unité des Intelligences ct des âmes dans la ferme possession dc la foi catholique en la dignité dc la grâce, en la valeur et en la nécessité des œuvres qu'elle inspire. Des divergences qui sc manifestent à cet égard entre les auteurs ct les écoles on peut ct doit dire, avec J. Kunze, art. *Verdienst,* p. 505, qu'elles ne sont que dc simples opinions théologiques sans importance, du moment que l'œuvre du Christ est ici conçue, contrairement au protestantisme, non plus comme « la base permanente » — on entendra exclusive dc toute coopération dc notre part — « mais comme la condition éloignée du salut ». 11 fallut, en effet, la Bétonne pour briser l'harmonie dc ccs éléments solidaires que l'Église n'avait jamais cessé de maintenir ct que le génie dc l'École venait d'organiser en un système cohérent dc l'ordre surnaturel.

IV. LA DOCTRINE DU MÉRITE A L'ÉPOQUE DE la réforme. — Au cours des discussions préparatoircs dans lesquelles les Pères dc Trente étudiaient le futur décret sur la justification, l'archcvêque d'Aix avait l'occasion dc constater que le seul mot dc mérite était de ceux qui avalent tout particulièrement le don d'c.xcitcr l'aversion des luthériens : *...Nomen ipsum meriti lutheranis tam odiosum et abominabile,* quelques lignes plus loin *: (am execrabite.* Séance du 1er octobre 1546, dans *Conc Trid.,* t. v, édit. Ehscs, p. 449. Ccttc Impression d'un contemporain est un témoignage de premier ordre sur l'attitude des réformateurs à l'égard du mérite.

11 est vrai que, plus tard, un dc leurs plus importants théologiens, Martin Chemnitz, devait dire, *Examen conc. Trid. : De bonis operibus,* q. iv, édit, dc Francfort, 1596, t. i, p. 185 : *In hanc senlentiam nostri etiam a vocabulo meriti non abhorrent, sicut etiam patribus usitatum fuit,* et que ce texte est repris sans la moindre réserve par un représentant non moins fidèle dc la plus stricte orthodoxie protestante, J. Gerhard, *Loc. theol.,* 1. XVIII, c. vin, n. 88, édit. Cotta, t. nn, p. 81. Mais ccttc affirmation s'entoure chez eux dc distinctions telles qu'en conservant le mot ils suppriment visiblement la chose.

On ne saurait contester que la Réforme ne soit historiquement marquée par un mouvement dc vive opposition â l'égard du mérite. Et c'est de quoi, bien entendu, scs partisans veulent lui faire honneur. « La Réformation, rétablissant le véritable rapport entre la justification ct la sanctification, entre lu foi ct les œuvres, a ruiné l'idée d'un mérite quelconque attribué à l'homme. Ses théologiens enseignent que la Justice personnelle dc Jésus-Christ nous est imputée par la foi, c'est-à-dire par la ferme persuasion dans laquelle nous sommes que nos péchés nous sont pardonnés par scs mérites, tellement qu'il suffit d'avoir cette ferme persuasion pour être justifié en effet. Les bonnes œuvres découlent dc la fol, comme les fruits dc l'arbre, sans qu'elles puissent conférer à l'homme le moindre mérite. Tout en lui, le commencement, la suite et la fin, est l'œuvre dc la grâce divine que nous assimilons *sola fide.* » Art. *Mérite,* dans F. Lichtenberger, *Encyd. des sciences religieuses,* t. ix, p. 90. Gf. J. Kunze, art. *Verdienst,* p. 50G : « La Réforma-

lion fut proprement une lutte contre la doctrine du mérite. »

En effet, la notion de mérite tenait de trop près ù celle de justification pour ne pas subir le contre-coup des modifications profondes que le protestantisme imprimait â celle-ci. Celte opposition devait avoir pour résultat, en même temps que de faire surgir une immense littérature de controverse, d'amener l'Églisc à définir la foi traditionnelle qu'elle avait jusquc-lΛ possédée en pleine paix. — I. Doctrine de la Réforme. II. Opposition catholique (col. 728). III. Définition du concile de Trente (col. 735).

L Doctrine de la Réforme. — Tout le système protestant de la justification par la foi seule, que nous avons exposé en son lieu, voir Justihcation. t. vm, col. 2132-2154, entraînait comme contre-partie, sinon comme point de départ, une hostilité radicale envers la doctrine catholique des œuvres et, par conséquent, du mérite qui en est le fruit. Cependant l'inévitable réaction de l'esprit chrétien contre le mysticisme destructeur du premier jour, pour ne rien dire des tempéraments qu'imposaient les nécessités d'ordre ecclésiastique et politique, allait ramener peu à peu ce que la théorie semblait exclure absolument. *Adversarii,* notait déjà Bellarmin, *quamvis initio valde conternptim loquerentur de operibus bonis, paulatim lumen ccrperunt nonnihil eis attribuere. De justi/.,* l. V, c. i, *Opera,* t. vi, p. 343.

De cette évolution la doctrine protestante du mérite porte partout la trace. Au lieu de cc développement rectiligne que la logique faisait attendre ct que la teneur de scs partisans voudrait parfois lui attribuer, clic présente des combinaisons ct des retouches, où l'on devine le besoin obscur de satisfaire aux exigences inverses de la foi traditionnelle cl des principes nouveaux. Il importe donc Ici, plus que jamais, de distinguer, en l'exposant, les époques el les familles, pour y noter cc que chacune, sur le fond commun de la Réforme, peut offrir de plus ou moins grande originalité.

1· *Luthéranisme primitif.* — C'est dans les manifestes personnels des réformateurs allemands, soit principalement dans les premiers écrits de Luther ct de Mélanchthon, qu'il faut chercher la physionomie originelle du protestantisme, alors qu'il jaillissait en pleine vie de ccs âmes passionnées, ct ignorait ou dédaignait encore les palliatifs qui viendront bientôt en arrondir les angles trop saillants.

1. *Doctrine de Luther.* — Élevé dans le triple culte de la foi catholique, de l'ascétisme monacal ct de la théologie nominaliste, Luther s'en est peu à peu détaché, sous la pression de scs expériences subjectives, pour y substituer le nouvel Évangile de la justification par la seule fol. Placée par sa nature même au centre de cc drame, la doctrine du mérite ne pouvait qu'en suivre le mouvement.

a) *Avant la rupture.* — Dans les écrits qui remon lent à la période catholique de sa carrière, Luther reflète, avec les principes de la fol commune, les positions essentielles de la théologie médiévale. C'est ainsi, bien entendu, qu'il affirme que notre salut est dù à la pure miséricorde de Dieu. *Voluntarie, inquit* (Jac., ı, 18), *genuit nos verbo veritatis..., hoc est gratuito liberoque beneplacito, non nostro merito neque dignitate.* Sermon de 1512, dans *Luthers Werke,* édit, de Weimar (désignée dorénavant par le siglc W.), t. i, p. 10. Dans son commentaire du ps. lxxxiv, il s'élève avec énergie contre les « hypocrites » qui voudraient s'appuyer sur leur propre justice : *Veritatem Dei non ex pura gratia promittentis estimant per quam justificentur, sed ex merito sue justitie precedente eam requirunt,* cl il leur oppose le fait de notre rédemption absolument gratuite par l'avènement du Christ : *Quod Christus venit el natus est promissio sola fuit* d *non meritum. Dictata sup. PsalL,* ps. lxxxiv, 12, W, I. iv, p. 17. Mais tout cela ne signifie rien de plus que l'affirmation du dogme catholique de la grâce.

Aussi bien Luther admet-il qu'à l'application personnelle de celle grâce initiale nous pouvons cl devons nous préparer. Pour caractériser ccttc préparation, il accepte sans hésiter le mérite *de congruo.* Celte expression, qui sc trouve incidemment dans ses gloses sur les *Sentences,* 1. II, (list. XXVI, c. vm, W., t. ix, p. 72, est adoptée *ex professo* et très exactement rattachée à la tradition médiévale dans le commentaire sur le Psautier : *Hinc recte dicunt doctorcs quod homini jacienti quod in se est Deus infallibiliter dat gratiam et, licet non de condigno sese possit ad gratiam prxparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam Dei et pactum misericordia!. Diet. sup. PsalL,* ps. exui, 1, W., t. iv, p. 262. Voir de même ps. cxvm. 17, *ibid.,* p. 312.

11 est vrai que celte préparation elle-même relève de la grâce pour chacun de nous, exactement comme l'avènement du Christ pour l'ensemble du genre humain : *Sicut humanum genus recepit Christum non ut justitiam suam sed ut misericordiam Dei, quantumlibet congrue sese disponebat, ita quilibet gratiam ejus gratis accipit quantumlibet sese congrue disponat. Diet, sup. PsaL,* ps. cxvm, 41, *ibid.,* p. 329. Cf. *ibid.,* 149, p. 376. .Mais, sous le bénéfice de celte action divine, la valeur de nos œuvres n'en est pas moins réelle. — A plus forte raison pouvons-nous mériter; la gloire. Sans nul doute, nos mérites ne sont jamais que des dons de Dieu; Luther semble avoir une prédilection pour le distique médiéval, voir col. G95, qui schématisait cette doctrine augustinienne. Voir ses gloses marginales sur le livre des *Sentences,* 1. II, disl., XXVII, c. vn, W., t, ix, p. 72, ct sur les sermons de Tauler, *ibid.,* p. 99. De même, il n'admet à l'égard de la céleste récompense qu'un mérite dr *congruo. Diet. sup. PsalL,* ps. cxni, 1, W., t. iv, p. 262. Mais cc nominalisme aigu, qui eut scs représentants aux meilleures époques du Moyen Age, voir col. 690, ne l'empêchait pas de professer l'idée de la plus stricte rétribution. C'est ainsi que la parole du Psalmistc : *Retribue servo tuo,* peut fort bien, d'après lui, être entendue dans cc sens : *Fac ut rétribuas, ut meritum habeam cui premium jiat et retributio in patria. Did. sup. PsalL,* ps. cxvm, 17, W., t. iv, p. 313.

Cà et là pourtant sc manifeste une tendance incontestablement pessimiste : *Justitia nostra agnoscatur nihil esse nisi peccatum et pannus menstruata: ac sic potius justitia Christi regnet in nobis, dum per ipsum ct in ipso confidimus salvari, non ex nobis. Ibid.,* 163, p. 383. Cf. ps. cxlii, 1, *ibid.,* p. 443 : *Peto de peccatu redimi... per fidelitatem promissi tui..., non in merito meo.* Dans deux sermons de la meme époque (3 ct 24 août 1516), Luther éprouve le besoin de critiquer la définition de l'espérance donnée par Pierre Lombard, voir coL 678, ct d'opposer la confiance en Dieu seul à la confiance aux œuvres. Sermons pour les xi· ct xiv· dimanches après la Trinité, W , t. i, p. 70-71, 84-85.

Son commentaire sur l'Épilrc aux Romains (avril 1515-octobre 1516) caractérise fort bien celte période de transition. Comme le reconnaît F. Loofs, *Dogmengeschichte,* p. 708, après Déni lle, *Luther et le luthéranisme,* trad. Paqulcr, t. n, p. 410-112, Luther y admet encore, même pour les païens, une préparation à la grâce : *Quicumque, legem implet est in Christo ct datur ci gratia per sut prieparationem ad eamdem quantum in sc est. In Rom.,* n, 12, edit. Picker, Leipzig, 190S. I. n, p. 38. Cf. *ibid..* II, p. 12 : *Per aliquam bonam operationem rrga Deum, quantum ex natura potuerunt,*

meruerunt gratiam ulterius dirigentem eos. Son quod gratia pro tali merito data cis sil..., sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic prcparavcrurd. Et ced sc réfère ù une loi générale de la Providence : *Son enim dabitur gratia sine ista agricultura sui ipsius. Ibid.,* in, 21, p. 93. Cf. m, 5, p. 71 : *Per ipsa tanquam prepa· ratoria tandem apti et capaces fleri possimus justifie Dei;* m, 22, p. 91 : *Xec opera procedentia nec sequentia justificant..., precedentia quidem quai préparant ad justitiam, sequentia vero quia requirunt jam factam pistificationem.* Il lui arrive même une fois d'cm· ployer, à tout le moins au sens large, le mot de mérite : *.Sic humiliati et impios... nos confessi mereamur jus tificari ex ipso,* ut, 17, p. 81.

Mais déjà on voit percer un peu partout le pessimisme le plus radical. 11 n'y a que des *stulti,* des *Sawtheologen,* pour imaginer · que l'homme puisse par ses seules forces aimer Dieu par-dessus toutes choses et accomplir les préceptes, nu moins quant à la substance de l'acte, sinon quant à l'intention de celui qui les a portés. » iv, 7, p. 110: cf. vm, 3 et ix, 16, p 187 el 225. En réalité, *invita est [voluntas] ad bonum, prona ad malum... Ideo recte dixi quod extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus,* iv, 7, p 11 1. Aussi nos bonnes œuvres elles-mêmes sont-elles coupables devant Dieu : *...Si judicio Dei offerantur, peccata sint ct inveniantur... liene operando peccamus, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum tegeret ct non imputaret.* D'où il suit qu'il n'y a pas plus de place pour le mérite que pour le péché véniel : *Ex quo patet quod nullum est peccatum veniale ex substantia ct natura sua, sed nec meritum. Ibid.,* p. 123. Au service de sa thèse, Luther ne manque pas, bien entendu, d'utiliser le texte d'Isaïe, Ixiv, 6, *ibid.,* p. 122, et xi, 4, p. 256.

Ccs sentiments éclatent au grand jour dans sa fameuse *Quicstio de viribus et voluntate hominis sine gratia* (1516)· où l'auteur énonce celle thèse : *Homo, Dei gratia exclusa, prirccpta ejus servare nequaquam potest, neque se vel de congruo vel de condigno ad gratiam pricparare.* D'où il conclut : *Homo quando facit quod in se est peccat, cum nec velle aut cogitare cx seipso possit. W'.,* t. r, p. 147-118. Voir de memo la *Disputatio* de Heidelberg (1518), *ibid.,* p. 373-371. Dans un sermon de la même époque, on peut lire celle invective contre le mérite *de congruo,* que naguère le réformateur admettait sans difficulté : *Impiissimi sunt qui docent nos paratos esse debere merito congrui atque ii plus diabolo fugiendi sunt.* \\\, t. iv, p. 612.

Parii du catholicisme traditionnel, Luther a évolué vers une conception personnelle qui enlève aux œuvres humaines toute sorte de valeur. C'est dans celte voie nouvelle qu'il va désormais avancer rapidement.

b) Depuis la rupture.— Tous les principes de Lui her devaient, en effet, le porter à la négation du mérite. Un des théologiens protestants qui l'ont étudié de la manière la plus objective inet bien en évidence cette logique intérieure de son système.

« La grâce est pour lui la souveraine activité de Dieu en tant qu'elle est bonté rédemptrice. Si l'on se met cc fait devant les yeux, on comprend que Luther devait être intimement opposé au concept de mérite. Si Dieu fait tout..., le mérite de l'homme est exclu sous toutes scs formes el dans toutes les directions. Ni on ne peut faire d'actes méritoires *de congruo* avant la réception de la grâce, ni, après l'avoir reçue, mériter *de condigno* la vie étemelle... Dieu donne et fait tpul, cl l'homme reçoit : il n'y a aucune place pour le mérite entre l'homme et Dieu. » H. Sccberg, *Dogmen· geschichtc,* t. iv, p. 151-152. Son anthropologie, toute dominée par les sombres perspectives de la chute, ne s'y oppose pas moins que sa théodicée. · De même que le mérite est entièrement exclu par la considération de la souveraine activité divine, il l'est aussi par l'idée de la corruption complète de l'homme. · *Ibid.,* p, 168. Il faut en dire autant de sa christologie, *ibid.,* p. 194, où la satisfaction et les mérites du Christ sont exaltés au point de supprimer les nôtres. On peut y ajouter également sa conception toute nominaliste de la grâce, qui n'est plus une réa'lté intérieure, mais la simple bienveillance de Dieu, *favor Dei,* dont la fol nous donne la conviction. « Dès là que le sentiment de cette • grâce divine · forme ct doit former la base durable de toute piété, il n'y a plus aucune place pour des mérites. · J. Kunze, art. *Verdienst, Inc. cit.,* p. 507.

Celle logique intérieure du système luthérien n'a pas manqué de porter scs fruits. Dans scs *Operationes in Psalmos* (1519-1521), ps. v, 12, le réformateur s'élève plus que Jamais contre les *justitiarii,* qui, a la suite de P. Lombard, veulent faire reposer notre espérance sur le sentiment de nos mérites. *Ex qua sententia quid aliud potuit sequi quam ruina universae theologiir, ignorantia Christi rt crucis ejus et obltvin, ut apud Hieremiam queritur. Dei diebus innumeris.* W., t. v, p 163. Λ quoi il oppose son système de la justification, qui place en Dieu seul tout notre espoir, *spes purissima m purissimum Deum. Ibid.,p.* 16B. Non pas qu'il veuille encore éliminer entièrement le terme de mérite, mais la chose y est manifestement réduite à rien. *Sunt itaque menta et nulla merita in nobis : sunt quia dona Dei sunt el opera ipsius solius ; nulla sunt, quia non plus de illis possumus praesumere quam ullus novissimus peccator in quo nondum aliquid operatur DtUS. Ibid.,* p. 169.

Vers la même époque, son premier commentaire sur l'Épflrc aux Galates (1519) lui fournit l'occasion de dénoncer l'illusion cl l'erreur des chrétiens qui s'imaginent pouvoir compter sur leurs mérites cl mettent tous leurs soins à s'<n amasser. *Turbinibus traditionum legumque humanarum, deinde indoctorum Scripturae interpretum et condonatorum in merita nostra trudimur, cx nobis satisfacimus peccatis, ct non ad purganda vitia carnis destruendumque corpus peccati opera nostra dirigimus, sed velut jam puri et sancti tantum cumulamus ea velut /ramentum in horreum, quibus Deum debitorem faciamus et in c.t Io nescio qua altitudine sedeamus. Circi, acci, circi : his omnibus nihil prodest, alio consilio justificant scipsos.* 5V„ t. u, p 562. Voir de même son explication du *Pater* (1519), où sur la demande *Dimitte nobis debita nostra* il greffe cette glose : *Xullis rebus quas petimus digni sumus nec quidquam mereri possumus.* J. T. Müller, *Sgmb. Bûcher,* p. 360.

En apparence, on pourrait croire que le réformateur n'en veut Ici qu'au pharlsaïsme de ccs âmes mal éclairées qui croient pouvoir placer toute leur confiance dans leurs œuvres propres. Mais visiblement ses critiques atteignent l'usage non moins que l'abus. Il suffit de considérer qu'à cette conception il oppose celle de la justification par la fol seule, pour sc rendre compte que la grâce du Christ lui paraît exclure comme un sacrilège l'idée même d'un mérite quelconque de notre part. «Quant aux fruits obtenus par les justes, note un théologien protestant, il consent bien à cc qu'on leur donne le nom de mérite. Mais, en elles-mêmes cl par elles-mêmes, les œuvres des Justes n'ont rien à mériter. » J. Kdstlin, *Luthers Théologie,* 2· édit., Stuttgart, 1883, t. n, p. 460.

Si Luther ne veut pas entendre parler de mérites après la justification, à plus forte raison pour s'y préparer. Dans son petit traité *De abroganda missa privata* (1521), où il condamne violemment les *principia fidei Parrhisicnsium cl Papcnsium,* il leur reproche, en particulier, d'enseigner: *Hominem posse faciendo quod in se est infallibiPr et necessario mereri gratiam, sed de congruo.* Ce qui lui parait un blasphème

contre le Christ Rédempteur. W., t. vm, p. 467-468.

Dans l'intervalle, Léon X avait fulminé la bulle *Exsurge Domine* (15 juin 1520), où il condamnai! les principales doctrines du novateur. Si aucune dc ces propositions n'est directement relative au mérite, quelques-unes visent le pessimisme spirituel qui lui interdisait dc le reconnaître. Ainsi les propositions 31·32, Dcnzinger-Bannwart, n. 771-772 : « Dans toute œuvre bonne, le juste pèche mortellement » ct les mieux faites sont au moins ‹ un péché véniel ». La proposition 36, *ibid.,* n. 776, exprime le principe de tout le système : · Après le péché, le libre arbitre n'est plus qu'un vain mot ct, en faisant cc qui dépend dc lui, il pèche mortellement. » Cette condamnation ne fit qu'exaspérer la résistance de Luther, qui prit désormais contre le mérite une position dc plus cn plus agressive. Dans son traité *De servo arbitrio* (1525), il critique déjà le concept de mérite. W., t. xvm, p. 693-695 ct 769. Mais le spécimen le plus complet dc sa pensée est sans doute fourni par un *excursus* inséré dans son second commentaire de l'Épîtrc aux Gâtâtes, professé cn 1531 mais imprimé seulement cn 1535, qui devient une véritable dissertation sur le mérite. W.t t. xi. *a,* p. 220-238.

La thèse énoncée dès les premières lignes est une réprobation formelle de la doctrine catholique : *Damnanda est perniciosa et impia opinio papistarum qui tribuunt operi operato meritum gratia et remissionis peccatorum.* P. 220. Et pour bien marquer son sentiment, Luther commence aussitôt par exposer la doctrine reçue, qui se résume cn ces deux membres solidaires : mérite *de congruo* avant la justification, mérite *de condigno* après. Il écarte résolument l'un et l'autre comme également contraires à la grâce : *Quare cum Paulo in totum negamus meritum congrui et condigni, et certa fiducia pronuntiamus istas speculationes esse mera ludibria Satanic, ...inania figmenta et speculabilia hominum otiosorum somnia de rebus nihili.* P. 223. La raison cn est que toutes nos œuvres sont mauvaises : *Vera christianismi ratio hire est quod homo primum per legem agnoscat se esse peccatorem, cui impossibile sit ullum bonum opus /acere. Ibid.* Seul le Christ a fait *opera el merita congrui et condigni.* P. 232. Quant à nous, il nous appartient seulement de nous les approprier par la fol. *Itaque per [idem Christi donantur nobis omnia : gratia, pax, remissio peccatorum, salus et vita aterna, non per meritum congrui ct condigni.* P.236. Les prétendues œuvres méritoires du catholicisme sont *abominabiles blasphemix Dei, sacrilegia et abnegationes Christi.* P. 237; ci. *ibid.,* p. 291, 302-303. Voir dc même ses commentaires sur la Genèse, vin, 21, W., t. xui, p. 348-319.

On retrouve les mêmes conceptions dans les sermons populaires sur saint Matthieu imprimés par Luther cn 1532 : ‹ Quand on parle dc cc point essentiel dans le christianisme..., c'est-à-dire dc savoir comment on devient pieux devant Dieu, comment on obtient le pardon dc scs péchés ct la vie éternelle, il faut écarter entièrement tout mérite de notre part. Celui qui veut cn faire état, il faut le fouler aux pieds et le condamner à l'enfer avec le diable, comme adversaire dc la grûcc ct négateur du Christ. » \V., t. xxxiî, p. 538-540.

‹ C'est, écrit H. Schultz, *loc. cit.,* p. 551, le besoin d'opposition à l'ensemble constitué par les notions dc mérite ct de satisfaction qui représente proprement la force religieuse ct l'élan d'où sortit la Réforme. · Il est, cn tout cas, certain que cette réaction anticatholique fut, pour le premier des réformateurs, sinon l'origine de son système, du moins la plus ardente et la plus constante dc ses inspirations.

2. *Doctrine de Mélanchlhon.* — A cette matière cn fusion que Luther déversait au cours d'écrits puissants ct tumultueux, non d'ailleurs sans y mêler en abondance les scories de la polémique, Il manquait encore la forme qui fait les systèmes : Mélanchlhon eut pour rôle de la lui donner. Les *Loci communes,* dont la première édition parut en 1521, allaient être pendant dc longues années le bréviaire de la Réforme Or on y retrouve l'expression méthodique et modérée des thèses radicales déjà relevées chez Luther. Et le fait est d'autant plus significatif que les éditions postérieures leur feront subir dc notables atténuations.

a) Avant la justification. — Bien entendu, c'est l'idée d'une préparation à la grûcc par les œuvres naturelles dc l'homme qui est tout d'abord ct le plus vivement critiquée.

Mélanchlhon, cn effet, pose comme postulat l'absolue perversion de la nature par le péché originel. Il s'élève contre les *novi pelagian!, qui, elsi non negent esse peccatum originale, negant tamen eam esse vim peccati originalis ut omnia hominum opera, omnes hominum conatus sint peccata. Corpus reformatorum,* t. xxr, coi. 99. Pour lui, il condense, au contraire, sa pensée dans cette formule : *Omnes homines per vires natura vere semperque peccatores sunt et peccant. Ibid.,* col. 101. Cc qu'il s'efforce d'établir par dc nombreux textes pris dans l'Ancicn ct le Nouveau Testament. Parmi les conclusions finales qu'il donne comme le résumé de sa doctrine, col. 114, sc trouve celle-ci, qui reflète très fidèlement le pessimisme dc Luther : *Jta fit ut homo per vires naturales nihil possit nisi peccare.*

D'où il suit que tout mérite est impossible : *Tu vero certo sic sentias nihil neque boni neque meritorii fieri posse ab homine per vires natura.* Coi. 103. En conséquence, le mérite *de congruo* est âprement combattu comme une invention sophistique : *Jam qua prodidere sophista de merito congrui, scilicet quod operibus moralibus, id est qua viribus natura nostra facimus, de congruo, sic loquuntur, mereamur gratiam ipse lector intelligis blasphernias esse in injuriam gratia Dei ementitas; etiam cum natura humanie vires citra Spiritus Sancti adflatum non possint nisi peccare.* Et l'auteur de conclure: *Quid merebimur nostris conatibus nisi iram'! Ibid.,* col. 110.

Non seulement le mérite *de congruo,* mais l'idée même d'une préparation à la grâce lui parait inadmissible. *Quare tantum abest ut gratiam per eas* [èonas *intentiones] impetremus ut nihil sil quod perinde gratia adversetur atque illa pharisalca praparationes... Quis est enim misericordia locus si respectus est nostrorum operum? Qua est gratia gloria, ut paulinis verbis utar, si debetur nostris operibus' Ibid.* Sous peine de renier la grâce, Il faut donc admettre la complète inutilité des œuvres humaines en vue dc la justification. Et cette vanité elle-même a sa source dans leur foncière ct incurable malice : *Quid igitur opera? Qua peacedunt justificationem, Uberi arbitrii opera, ea omnia maledicta arboris maledicti fructus sunt Ibid.,* col. 177.

b) Après la justification. — Or la grâce même dc la justification ne change pas cette situation déplorable dc notre nature déchue.

Il faut sc rappeler, cn effet, que, dans l'orthodoxie selon la Réforme, la concupiscence coupable persiste tout entière dans l'âme Justifiée. Un principe mauvais ne cesse d'agir en clic, qui cn vicie radicalement toutes les œuvres. Aussi n'y a-t-il pas dc différence à faire, suivant Mélanchlhon, dans l'appréciation dc notre état réel avant la Justification et après. *Qua vero opera justificationem consequuntur, ea, tametsi a Spiritu Del qui occupavit corda justificatorum, tamen, quia fiunt in carne adhuc impura, sunt ct ipsa immunda. Ibid.,* col. 178. Dans ces conditions, il ne saurait plus être question dc mérite. C'est ce que l'auteur conclut avec

une implacable précision : *Proinde quod in his etium operibus immundum quiddam est, justitiic adpellationem non merentur el, quaqua te verteris, sive ad opera precedentia justificationem, sive ad ea quic sequuntur justificationem,* nullus nostro merito locus est. *Ibid.*

.Ainsi notre rachat est l'œuvre de la seule miséricorde divine : *Solius misericordia: opus esse justificationem necesse est.* La foi qui nous cn donne l'assurance exclut par là-même tout egard au mérite humain. *Ergo, cum fidei justificatio tribuitur, misericordia: Dei tribuitur; humanis conatibus, operibus, meritis adimitur.* Car la miséricorde est exclusive du mérite : *.Misericordia liberalis javor est, qui meriti nostri nullam habet rationem. Ibid.*

Cependant n'cst-il pas question maintes fois dans l'Écriture dc récompenses promises à nos bonnes œuvres? Mélanchthon n'en disconvient pas; mais il entend que c'est là une promesse toute gracieuse ct qui ne signifie aucun mérite de notre part. *Kespondeo : merces est debeturque non merito ullo nostro; sed quia pater promisit, jam v'lut obstrinxit se nobis ae debitorem jecit iis qui tjle nihil meruerant.* Et il ne manque pas d'invoquer à l'appui de sa thèse les textes classiques dc l'Evangile, Luc., xvn, 9-10, ct de saint Paul, Rom., vi, 23. *Quid enim clarius,* conclut-il, *adversus menta nostra dicit potuit? Ibid.,* col. 179.

Pour excessives qu'elles puissent être, ces déclarations des premiers réformateurs ont du moins l'avantage de la logique ct de la clarté. Elles traduisent une hostilité sans réserves à tout mérite sans distinction. Il semble bien, cn effet, que les principes du nouvel Évangile ne comportaient pas d'autre attitude. Mais l'expérience allait bientôt montrer que cette intransigeance des débuts n'était pas incapable dc sc prêter à quelques accommodements.

2· *Protestantisme officiel : Église luthérienne.* — Tant qu'il ne s'agissait que de partir en guerre contre le catholicisme, il était relativement facile aux réformateurs de railler et dc repousser la doctrine du mérite. Mais comment ne pas voir que le discrédit dont on le voulait frapper devait atteindre, par répercussion, les œuvres qui en sont le principe ct, avec elles, menacer par la base le caractère moral du christianisme? (.ette évidence ne tanta pas â s'imposer, lorsque la Réforme dut prendre, à son tour, ligure d'Ég isc et, tandis que scs organisateurs conservaient ou rétablissaient un minimum d'observances cn vue d'assurer la cohésion du nouveau corps ecclésialique, ses théologiens s'appliquaient à la tâche ingrate dc combiner l'esprit des origines avec ces nécessités de la vie. De ccs combinaisons on retrouve la trace dans les symboles officiels ct dans leurs commentaires autorisés.

1. *La Confession d'Augsbourg* (25 juin 15301. — Destinée à fixer devant l'empereur les positions dogmatiques de la nouvelle foi, la Confession d'Augsbourg s'exprime sur le mérite avec une remarquable discrétion.

Le terme y est couramment conservé pour qualilier l'œuvre du Christ Rédempteur. Voir *Conf. Aug.,* t, 2, 20 ct n, 1-5, dans J. T. Millier, *Die symbolischcn Bûcher dercvangclisch-lutherisch*n Kirche,* 11· édit., Gütersloh, 1912, p. 39, l l. 51-55. En cc qui nous concerne, la justification par la foi seule y est positivement opposée aux mérites humains : *Docent quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis et operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem. Ibid.,* 4. Cf. 5 : *...Donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit... in iis qui audiunt Evangelium, scilicet quod Deus non propter nostra merita sed propter Christum justificet hos qui credunt.*

Il ne s'agit en tout cela que d'exclure un mérite antérieur a la justification. Une fois que la grâce est ainsi reçue gratuitement, les bonnes œuvres deviennent nécessaires pour la faire dûment fructifier. *Item docent quod fides tlla debeat bonos jruclus parere el quod oporteat bona opera mandata a Deo jacere propter voluntatem Dei.* Sans doute le texte continue en écartant toute Idée de mérite: Aon *ut confidamus per ea opera justificationem coram Deo mereri.* Mais c'est seulement, comme on le voit, en vue de la justification : cc qui suppose qu'elle n'est pas encore obtenue et n'interdit pas absolument, ou du moins pas avec la même rigueur, la perspective d'un mérite qui la suivrait. Cette déclaration est assez subtilement conçue pour exclure le mérite sans lui fermer entièrement les portes.

L'article relatif aux bonnes œuvres est formulé dans le même sens. *Nostri de fide sic admonuerunt Ecclesias : principio quod opera nostra non possint reconciliare Deum aut mereri remissionem peccatorum et gratiam ct justificationem. Ibid.,* 20, p. 44. Cf. p. 46.

Dans l'intervalle, les réformateurs sc sont élevés contre de notoires abus, qu'ils imputent gratuitement aux catholiques : *Dejiciuntur et isti qui non docent remissionem peccatorum per fidem coniinger , sed jubent nos mereri gratiam per satisfactiones nostras. Ibid.,* 12, p. 41. Parmi ccs « satisfactions ·, ils ont réprouvé avec une particulière acrimonie les observances d'institution ecclésiastique : *Admonentur etiam (hommes| quod traditiones humana instituta ad placandum Deum, ad promerendam gratiam ct satisfaciendum pro peccatis adversentur evongelio ct doctrina: fidei. Quare vota et traditiones de cibis et diebus cct. institutae ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis inutiles sint ct contra evangelism. Ibid.,* 15, p. 12. Tous anathèmes qui sont aussi vigoureux sur l'accessoire que réservés sur le principal.

Chemin faisant, on saisit çà et là les principaux motifs dc celte aversion pour la doctrine du mérite. Il en est dc dogmatiques: affirmer le mérite humain, c'est mépriser le mérite du Christ. *Qui confidit operibus sc mereri gratiam, is aspernatur Christi meritum et gratiam et quant sine Christo humanis viribus viam ad Deum.* Mais il cn est aussi dc pratiques : *Olim vexabantur conscientia; doctrina operum... Quosdam conscientia expulit in desertum, in monasteria, sperantes ibi se gratiam merituros... Alii alia excogitaverunt opera ad promerendam gratiam... Ideo magnopere fuit opus hanc doctrinam de fide in Christum tradere ct renovare, ne deesset consolatio pavidis conscientiis.* A quoi s'iijoutc la grande autorité dc saint Augustin : *Nam Augustinus multis voluminibus defendit gratiam ct justitiam fidei contra merita operum. Ibid.,* 20, p. 11-45.

D'où l'on volt combien est ancienne chez les protestants la manie d'infliger le reproche de pélagianisme à toute doctrine qui n'est pas la leur. Autant est nette, dans la *Confession d'Augsbourg,* celte position agressive contre l'Église. autant, en somme, sa doctrine positive l'est peu. Si elle écarte le mérite des œuvres avant la justification, elle a plutôt tendance à biaiser sur leur valeur après. 11 faut sc rendre compte de cette foncière indécision sous l'apparente rigueur des formules pour comprendre les interprétations, à première vue surprenantes, qu'elle devait susciter chez ses plus fermes défenseurs.

2. « *Apologie* » *de la Confession d'Augsbourg.* — Mélanchlhon, qui avait rédigé *VAugustana,* prit aussitôt la plume pour l'expliquer et la détendre. Sans avoir la valeur du document otliclcl, son *Apologia* en reste le commentaire pour ainsi dire officieux, et les protestants eux-mêmes lui accordent pratiquement la même autorité. Il n'est donc pas de texte plus propre à nous fixer sur les positions doctrinales que la Réforme a voulu tenir.

a) Mérite « de congruo ». — Sur 1rs œuvres ct mentes préparatoires à la justification l'opposition semble il réductible.

Car il est entendu que tous les actes naturels de l'homme sont corrompus par la concupiscence et donc essentiellement mauvais. *Apologia,* n, 5-11, Müller, op *cil.,* p. 78-80. En conséquence, nous ne pouvons être justifiés que par la foi au Christ. Concéder la moindre valeur à nos œuvres serait faire la plus prave injure à son rôle de Sauveur : *Si meremur remissionem peccatorum his nostris actibus elicitis, quid prautat Christus? Si justificari possumus per rationem el opera rationis, quorsum opus est Christo aut regeneratione?... Itaque, st recipimus hic adversariorum doctrinam quod mercamur operibus rationis.., justificationem, nihil jam interent inter justitiam philosophicam, aut certe pharisalcam.et Christianam,* iv, 12-16» p. 88-89.

L'auteur n'ignore pas cependant que ses « adversaires » n'admettent Ici tout au plus qu'un mérite *de congruo.* Mais il l'écarte avec dédain comme une subtilité sans fondement. *Et quod fingunt discrimen inter meritum congrui ct meritum condigni, ludunt tantum ne videantur aperte* ζελαγιανìζειν. Du côté de Dieu, en effet, si le mérite *de congruo* est infaillliblement efficace, comment ne constituerait-il pas un droit aussi bien que l'autre? *Nam si Deus necessario dat gratiam pro merito congrui, jam non est meritum congrui sed meritum condigni.* Du côté de l'homme, il n'y a pas moyen de les distinguer, puisque la présence de la grâce en nous est toujours incertaine : *Quomodo igitur sciunt utrum de congruo aut de condigno mereantur? Ibid.,* 19, p. 90.

Cependant Mélanchthon ne veut pas nier que l'accomplissement du bien naturel ne soit tout ù la fols nécessaire ct jusqu'à un certain point possible : Nos *autem de justitia rationis sic sentimus quod Deus requirat eam... Et potest hanc justitiam utcumque ratio suis viribus efficere, quamquam sxpe vincitur imbecillitate naturali.* Cette *justitia rationis* n'est pas même dénuée de toute valeur morale : *Unie jusliliæ rationis libenter tribuimus suas laudes... ac Deus etiam ornat eam corporalibus praemiis.* Mais on ne saurait admettre qu'elle nous mérite par elle-même la Justification. *Ibid.,* 22-26, p. 91. Celle-ci nous vient par la promesse toute gratuite que Dieu nous en fait à cause des mérites de son divin Elis. *Et hxc promissio non habet conditionem meritorum, sed gratis offert remissionem peccatorum et justificationem. Ibid.,* ll, p. 91.

En somme, il reste que l'idée d'un mérite quelconque préparatoire à la Justification répugne à l'auteur de *VApologia,* parce qu'il la croit incompatible avec la souveraine grâce de Dieu.

b) .Mérite « de condigno ·. — Au premier abord, on dirait que la même Intransigeance continue à l'égard des œuvres du chrétien justifié.

Il faut, en effet, partir de ce principe que nous ne sommes Jamais sauvés que par la foi au Christ. Et c'est à quoi s'oppose la confiance des catholiques en la valeur de nos œuvres : *Non docent de mediatore Christo quod propter Christum habeamus Deum propitium, sed propter nostram dilectionem... Praedicant se legem implere, quum hxc gloria proprie debeatur Christo; et fiduciam propriorum operum opponunt judicio Dei, dicunt enim se de condigno mereri gratiam et vitam xtrrnam.* m, 21-25, p. 113. Et l'auteur d'ajouter aussitôt : *Hxc est simpliciter impia et vana fiducia.* Confiance » vaine », à cause de nos persistantes misères : *Nam (n hae vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit malos affectus parere, etsi his resistit Spiritus in nobis. Ibid.* Cf. 39, p. 115 : *Illa legis impletlo seu obedientia erga legem est quidem justitia quum est integra; sed in nobis est exigua ct immunda.* Mais confiance non moins « impie », puisqu'elle tend à supprimer notre perpétuelle dépendance à l'égard du Christ médiateur : *Quia Christus non desinit esse mediator postquam renovati sumus, errant qui fingunt cum tantum primam gratiam meritum esse, nos postea placere nostra legis impletione et mereri vitam externam. Ibid.,* ll, p. 116. Cf. xx, 81, p 220: *Non ferenda est igitur blasphemia tribuere honorem Christi nostris operibus.*

A côté de ccs griefs dogmatiques, on voit reparaître, à maintes reprises, les considérations pratiques déjà touchées dans *ΓAugustana.* La doctrine du mérite ne peut que développer la suffisance des médiocres cl l'angoisse désespérée des meilleurs. *Securi hypocrita: semper judicant se de condigno mereri..., quia naturaliter confidunt homines propria justitia; sed conscientia: perterrefacite ambigunt et dubitant, et subinde alia opera quaerunt et cumulant ut acquiescant. IIx numquam sentiunt se de condigno mereri et ruunt (n desperationem,* iv, 20, p. 90. Rien, au contraire, de plus rassurant pour les âmes que la conviction d'être justifiées par la foi seule : *In hac [sententia} habent certam ct firmam consolationem adversus peccati terrores et adversus mortem teternam. Ibid.,* 85, p. 103. Voir plus loin, vi, 10-12, p. 186, un spécimen de la confession scion la Réforme : *...Fateor me peccatorem esse et meritum aternam iram, nec possum opponere meas justitias, mea merita tuic irte.*

Ccs diverses considérations sont répétées ct réunies, in. 195-200, p. l ll : *Hinc etiam intclligi potest quare reprehendamus adversariorum doctrinam de merito condigni. Facillima dijudicatio est quia non faciunt mentionem fidei, quod fide propter Christum placeamus. Secundo, doctrina adversariorum relinquit conscientias ambiguas, ut nunquam pacatas esse queant.*

Qui ne croirait qu'avec de telles prémisses les œuvres humaines sont nécessairement vouées à être dépourvues de toute valeur? Il n'en est rien pourtant ct Mélanchthon consent même à leur reconnaître un certain mérite : *Docemus operibus fidelium proposita et promissa esse pnemia.* Docemus noxa opera meritoria esse, *non remissionis peccatorum, gratix aut justificationis..., sed aliorum prtemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam,* m, 73. p. 120; cf. 245. p. 118. On volt mal ce que peuvent être ccs récompenses « spirituelles » qu'il nous est loisible de mériter, « soit dans cette vie, soit dans la vie future », sinon celte augmentation de la grfice sanctifiante ou cctlc entrée dans la gloire qu'admettait la fol catholique, ct moins encore comment un mérite ainsi conçu peut, dans la conception luthérienne, n'être pas attentatoire à la rédemption du Christ. Plutôt que de conclure à une aussi grave inconséquence, mieux vaut sans doute croire qu'il y avait, à la base de l'hostilité protestante contre le mérite, plus de malentendus que de véritables raisons. Toujours est-il qu'il n'est pas banal de voir Mélanchthon relever ainsi d'une main ce qu'il avait détruit de l'autre.

Un peu plus loin, il proclame de même le mérite spécial de l'aumône : *Concedimus et hoc quod cleemo synic* MEREANTUR *multa beneficia Dei, mitigent poenas, quod mereantur ut defendamur in periculis peccatorum et mortis. Ibid.,* 157, p. 136. Ailleurs, tout en maintenant avec saint Paul, Rom., vr, 23, que la gloire est toujours une « grâce » ct, avec saint Augustin, que Dieu ne fait jamais que < couronner en nous ses propres don* », il admet que la vie éternelle soit une récompense : *Nos fatemur vitam xternam mercedem esse, quia est res debita propter promissionem, non propter nostra merita. Ibid.,* 235-211, p. 116-117. Celle · dette » *propter promissionem* est-elle tellement loin du mérite *secundum quid* enseigné par saint Thomas?

11 est vraiqu'icl encore Mélanchthon a l'air d'exclure

nos mérites. Mais il continue en notant que l'Écriture, quand elle parle de · Justice ». *vult complecti justitiam cordis cum frudibus.* Ccs · fruits ▮ eux-mêmes supposent la Justification; mais à celle condition ils sont agréables â Dieu. *Nec legem prius facimus aut facere possumus quam reconciliati Deo, fustificati et renati sumus. Nec illa legis implctio placeret Deo nisi propter fidem essemus accepti. Et quia homines propter fidem sunt accepti, ideo illa inchoata legis implctio placet ct habet mercedem in hac vita et post hanc vitam. Ibid.,* 214-247, p. 148. 11 n'y aurait presque rien à changer dans ccs lignes pour que la théologie catholique pût s'y reconnaître·

A n'en pas douter, elle accepterait tout autant ce qui suit pour rappeler que nos mérites ne sont pas indépendants du Christ. *Quoties autem fit mentio legis et operum, sciendum est quod non sit excludendus Christus mediator... Quare, quum operibus redditur vita xterna, redditur justificatis, quia neque bene operari possunt homines nisi justificati qui aguntur Spiritu Christi nec sine mediatore Christo et fide placent bona opera. Ibid.,* 251, p. 149. On notera néanmoins que le nominalisme aigu ct le pessimisme congénital que suppose le dogme de la justification par la seule foi et celui de la justice imputée qui en est la suite, amènent toujours l'auteur à considérer les mérites du Christ comme étant el restant extérieurs à nous. *lia Christi merita nobis donantur ut justi reputemur fiducia meritorum Christi, quum in eum credimus, tanquam propria merita haberemus,* xxi. 19, p. 226.

Cet cxlrinsécisme était-il bien conciliable avec ce que Mélanchthon affirmait tout à l'heure de la valeur de nos œuvres devant Dieu : *fide placent bona opera,* ct des récompenses qu'elles nous obtiennent? Toujours est-il qu'il affirme les deux avec une égale force, fidèle sur le premier point au dogme capital de la Réforme, mais, sur le second, tributaire bon gré mal gré de la tradition catholique. El c'est ainsi que *VApologia* nous oflrc le paradoxe d'une pensée qui repousse avec indignation la doctrine du mérite, alors qu'elle en conserve, au total, à peu près toute la réalité.

3. *Écrits postérieurs de Mélanchthon.* — 11 ne paraît guère que Luther ait clé sensible à ces nuances : après comme avant la Confession d'Augsbourg, il continue à s'élever sans réserves contre la notion de mérite. Voir col. 71'». Les articles de Smalcalde rédigés par lui (1537) affirment plus que jamais la justification par la fol seule, it. 1. dans Millier, p. 300. Cf. m, 13, p. 325 : *Quare gloriari ob merita ct opera non possumus quum absque gratia et misericordia adspicluniur.*

Mélanchthon. au contraire, toujours plus modéré dans ses doctrines cl plus circonspect dans ses expressions. allait de plus en plus accentuer la note spéciale de *VApologia.* Dès 1535. il publiait une nouvelle édition notablement remaniée des *Loci communes,* où il expose d'une manière précise son sentiment sur les bonnes œuvres ct leur mérite : *Etsi remissio faecatorum justificatio personm et promissio vitee udcrn.v donatio est..., tamen opera in reconciliatis jam habent aliquam dignitatem et sunt meritoria.*

Celle ‹ dignité · est à base personnelle plutôt que réelle : *Dignitas est quod placent Deo, non quidem propter propriam / crjcctioncm. sed quia persona est in Christo. Opertet enim pr/eerdere reconciliationem ut prius efficiamur filii et consequamur jus aliquod, ut ita dicam, cur postea placeant opera.* Malgré la légère nuance de réserve qui l'accompagne» ce *jus aliquod* n'csl-il pas de tout point remarquable sous la plume d'un disciple de Luther? Les ‹ mérites » qui en découlent ne sont, ici encore, (pie des *pr.imia corporalia el spiritualia hic et in futuro.* Mais le principe reste posé du prix de nos œuvres avec toutes ses conséquences normales : *Postquam igitur reconciliati pronuntiantur justi..., piarent eorum opera Deo et merentur promissa prxmia Corp, reform* , t. xxi, col. 313-314. Voir de même col. 432 : *Postquam... et agnoscimus infirmitatem nostram el fide opprehendimut reeonciliationrm, postea dignitas operum non est extenuanda.* Et l'auteur d'en établir aussitôt la « nécessité · : *Etsi virtutes et baux actiones nostrx nequaquam satis exritatæ aut mundx, tamen ad gloriam Christi pertinent; ideo magna earum dignitas est.* De celle dignité le mérite devient une suite normale : *Sciendum est etiam prsemia proposita esse bonis operibus, seu bona opera mereri prxmia corporalia el spiritualia. Etsi autem in hac vita etiam multa prxmia sanctis redduntur, tamen, quia Ecclesia subjecta est cruci, prxeipua prxmia redduntur post hanc vitam.* Mais il s'agit toujours de récompenses subordonnées à l'état de la personne et celle-ci doit être, au préalable. Justifiée par pure miséricorde : *Persona justificatur coram Deo gratis fide, quee nititur tantum misericordia; postea placent Deo bona opera et merentur mercedem. Ibid.,* col. 433-434

En dépit de ses précautions pour sauvegarder la stricte orthodoxie selon la Réforme, on ne sera pas étonné que Mélanchthon ait été soupçonné d'avoir, en ce qui concerne les œuvres, des tendances catholiques : *Qux sententia,* notent les éditeurs, *ibid., col.* 248-249,a *pluribus tanquam papistica dio tempore est improbita.* Et il parait qu'on parlait déjà, dans les milieux orthodoxes, de sa prochaine sécession. A propos de ces bruits malveillants, il écrivait lui-même à son ami Camérarius: *Nihil mihi objicitur nisi quod dicor pluscu-lum laudare bona opera.* El il convenait implicitement que le reproche n'était pas de tous points injustifié : *Quaedam minus horride dico quam ipsi quie certe et vera el utilia sunt.* Lettre du 30 novembre 1536, *Epist.,* vu, ɳ. 1492, *Corp, reform.,* L m, col. 193; cf. ix. n. 2883. I. v, col. 332.

C'était d'ailleurs le moment où la controverse antlnomiste, voir Jcsununox, t. vin, col. 2153. allait amener Luther lui-même à prendre la défense des œuvres. Et rien n'est moins Indifférent que de voir les protagonistes de la Réforme réagir ainsi contre les outrances de leurs débuts.

Mélanchthon persévère plus que jamais dans celte voie en donnant l'édition définitive de ses *Loci communes* (1543), où il écrit de nouveau : *In reconciliatis postea bona opera, cum placeant fide propter mediatorem..., merentur prxmia spiritualia et corporalia in hac vita et post hanc vitam.* El l'auteur d'assurer que l'Écriture est « remplie de promesses de cet ordre ». *Corp, reform.,* I. xxi, col, 778. Il n'entend d ailleurs pas que nos œuvres aillent Jusqu'à mériter la gloire : .Vos-*tras virtutes non esse pretium vitx aeternæ sed hanc certo dari propter mediatorem, ibid.,* col. 780, ct il s'applique longuement ù réduire, au nom de ces principes, les arguments a légués par les catholiques A celte fin. *Ibid.,* col. 789-800. Sur ccttc question du mérite, qui. dit-il. col. 798, *multas disputationes movit,* il veut s'en tenir au mot de saint Rernard. cité col. 671 : *Sufficit ad meritum scire quod non sufficiat meritum.*

On retrouve les mêmes vues et souvent les mêmes termes dans la *Summa doclrimr de justificatione* qui ouvre son commentaire sur l'Epllre aux Romains (1514). où. après avoir dit des chrétiens : *Non merentur vitam aeternam suis operibus seu virtutibus, sed statuere se debent se fieri heredes vitx xternx propter Christum gratis fide. Corp, reform.,* I. xv, col. 526, il ajoute : *Etsi vita orterna propter Christum gratis donatur, tamen etiam compensat nostros labores, actiones ct aerumnas. Ibid.,* coL 532. Ce qui suffit pour qu'on puisse parler de · récompense », *sicut hereditas simul compensat officia heredis etiamsi propter aliam causam*

contingit, col. 512. La première édition du Commentaire. Wittemberg, 1532, qui n'est pas passée dans le *Corpus reformatorum,* donne A la même idée celte très heureuse formule, fol. 2, vin v· : *Ut* si *quis dicat filium /amilias non mereri o/flciis suis ut sit films, sed, cum natus sit filius, posita merentur officia ipsius alia premia.*

Au total, il est certain que Mélanchthon n'a Jamais entièrement rompu avec le préjugé fondamental dc la Réforme. Ce qui le choque chez les papistes, c'est la part qu'ils font aux œuvres humaines dans l'économie du salut au détriment de la foi: *Fidem extenuant et vituperant, et* tantum *docent homines per opera et merita cum Deo agere. Apologia,* iv, GO, .Muller, p. 97. A l'encontre dc cc mythe que la passion dc in controverse impose obstinément à son esprit prévenu, il sc croit obligé dc défendre les droits dc Dieu cl dc sa grâce; mais, sur cette base, il n'en arrive pas moins à reconnaître que les œuvres du chrétien justifié ont leur prix devant Dieu. N'est-ce pas, en somme, ressentie] de la foi catholique? En regard dc cet accord fondamental, les différences accusées par les préventions de la polémique pèsent d'un mince poids.

Sans méconnaître la distance qui la sépare dc l'Église, il est visible que la pensée réfléchie dc Mélanchthon est encore plus éloignée du luthéranisme primitif. Elle témoigne d'une notable évolution dans les conceptions religieuses de la Réforme, et l'histoire doit bien constater que c'est dans le sens des positions du catholicisme tant décrié qu'elle sc produisait.

3· *Églises réformées.* — A côté des grands initiateurs dc la Réfoi me allemande, les réfoi moteurs suisses cl français ne sont guère que des satellites, ct les symboles officiels de leurs Eglises ont, pour la plupart, une origine plus tardive. Il n'en faut pas moins recueillir leur témoignage, qui, dans le concert commun, ne laisse pas dc faire entendre çà cl là sa note spéciale. On admet assez communément parmi les protestants, voir Jus t if ic at io n, t. vin, col. 2153 2154, que la doctrine des œuvres tient plus de place dans les Églises réformées que dans l'Eglise luthérienne : celle du mérite ne pouvait qu'en ressentir le contre-coup.

1. *Doctrine de Zwingle.* — Au colloque dc Marbourg (septembre 1529), Mélanchthon cul l'impression que Zvs ingle et les siens · n'affirmaient pas suffisomment la doctrine de la foi et parlaient comme si c'étaient les œuvres qui fussent la justice ». *Epist.,* iv, n 637, *Corp, reform.,* t. i, col. 1909. Impression excessive sans doute, mais qui nous assure que nous sommes, ici encore, en présence d'un protestantisme où In morale garde scs droits.

Dc fait, Zwingle professe que l'avènement du Christ a pour but dc nous inciter à la pratique du bien : *lifte enim duo Christus ubique' inculcat, videlicet redemptionem per se et quod qui per eum redempti sunt jam ad ejus exemplum vivere debeant. De vera et falsa religione* (1525), dans *Opera,* édit. Schuler ct Schultheis, Zurich, 1832, t. in, p. 324. Cf. *ibid.,* p 209 : *Éjus justitia nostra justitia est, si modo non secundum carnem ambulaverimus sed secundum spiritum.* Cependant il refuse d'admettre que ces œuvres aient aucun mérite. Son *Antibolon* contre Einscr (1524) contient précisément un petit dossier dc textes scripturaires a l'appui dc la thèse négative, terminé par cette conclusion péremptoire : *Luce clarius videmus nos sola gratia Dei, non nostris meritis felicitate donari.* IJ ne peut nier pourtant qu'il ne se trouve dans l'Écriture *multi loci quibus mentum adseri videatur.* Mais Il faut, assure-t-U, entendre ces passages comme des manières de parier, en ce sens (pie la bonté divine attribue a nos œuvres ce qui n'appartient qu'à sa grâce, à moins qu'il ne s'agisse d'une accommodation n la faiblesse des simples. *Ibid.,* t. m, p, 139-141. Cc qui est une façon de tourner des lexlei clairs au nom d'un système préconçu.

En réalité, l'opposition de Zwingle Λ la doctrine du mérite tient ù une cause plus profonde, savoir la théodicée, qui supprime la cause seconde au profit de lu Cause première. Voir Secberg, *Dogmengeschichte,* t. iv, p. 368. L'auteur laisse entrevoir sa pensée dam son commentaire critique sur le canon de la messe, paru l année précédente (1523), où il insère, â propos du texte : *quorum meritis precibusqué concedas,* une petite dissertation contre le mérite des saints cl finalement contre le* mérite tout court. On y retrouve le pessimisme foncier de la Réforme : *Qua igitur Dia beatitudinem merebimur, cum meritum nostrum nihil sit? Qui enim fiel ut qui mortuus est aliquid vita dignum agat?* Nous ne sommes sauvés que par le Christ, dont le mérite est *una solaque nostra· salutis causa,* à tel point qu'il serait sacrilège dc vouloir y ajouter les nôtres : *Quid attinet de merito nostro commentari, cum solus Christus sit qui nobis felicitatem mereatur?... Sine ergo Christi contumelia fieri nequit ut eujusquam meritis fidamus; nam quantumcumque creatune tribuerimus tantum Christo auferemus.* Mais à celte dogmatique, qui fait apparaître le mérite humain comme une impiété, s'ajoute une philosophie qui le rend impossible : *Nobis ipsis nihil tribuamus; Deus enim est qui operatur in nobis ct velle et perficere : ipsius enim sumus opus, ipsius organa... Quid igitur ad nos transcribimus, cum neque consilium neque opus ipsum a nobis proficiscatur? De canone missa: cpichresis, ibid.,* t. III, p. 96-99.

Ix déterminisme sous-jacent à ccs formules éclate dans le *De vera ct falsa religione* déjà cité. *Providentia ergo Dei simul tolluntur et liberum arbitrium et mentum. Nam, illo omnia disponente, quic sunt partes nostra· ut quicquam ex nobis ipsis fieri possimus arbitrari? Cum autem omnia ipsius opera fiant, quomodo nos quicquum mcrcbimui? Ibid,,* t. in, p. 283. Pour expliquer les textes contraires – · el il reconnaît que ce sont les plus nombreux : *Nemo inficiatur in sacris litteris ferme plura esse qiue operibus nostris tribuant meritum quam quie negent* - Zwingle reprend et pousse à bout sa théorie de l'accommodation. Les · prophètes » ont ainsi parlé *in usum eorum qui providentiam non clare agnoscebant.* Du moment qu'il y a des hommes assez épais pour ne compter que sur leurs œuvres, Dieu leur tient un langage approprié à leur faiblesse, pour obtenir d'eux par ce moyen les vertus que les autres pratiquent spontanément : *Quorum imbecillitate aut potius perfidia Deus abutitur et pnrmii spe ad bona opera invitat.* Les prédicateurs chrétiens peuvent ct doivent Imiter sa conduite sur cc point, en s'efforçant d'inculquer à leurs auditeurs lu foi (pii sauve el stimulant par l'attrait dc la récompense ceux qui resteraient sourds ù cet appel. *Ibid.,* p. 284-285.

Mais que penser des œuvres saintes dont la foi est le principe? *Ardua quwstio est,* dit ailleurs Zwingle, *an illa mercantur.* Il sc rallie, pour son compte, à la réponse négative, au nom du dogme dc la rédemption : *Nam si merentur opera nostra beatitudinem. jam non fuisset Christi morte opus.* Ixs textes où la vie éternelle est donnée comme une récompense sont dits *humano more* pour couvrir d'un voile délicat la réalité du don divin. *Qmc ipse* (Deux] *per nos facit nobis tribuit ac velut nostra remuneratur, quum illius sit non tantum quiequid operemur sed etiam quiequid sumus ac vivimus... Constat ergo aut pnrmii nomen quidem haberi in divinis litteris, sed loco liberalis doni.* Loin d'ailleurs de s'opposer aux bonnes œuvres, la fol en la gratuité du salut doit, au contraire, les exciter. Nous sommes commr le fils de famille, qui sait avoir droit à l'héritage paternel par le fait, non de scs mérites, mais de sa naissance, ct n'en sert son père

qu'avec plus de fidélité : *Fontem ergo effodimus ex quo bona opera profluant quum fidem docemut.* Avec saint Jacques. Il repousse donc comme une foI morte celle qui ne s'exprime pas en œuvres ct. avec saint Paul, Il réclame · In foi qui opère par In charité ». *Fidei christiamr expositio,* t. rv, p. 62-64.

Étrange construction, dans l'ensemble, où l'obligation pratique des œuvres coïncide avec la négation théorique dc leur valeur, où l'on voit des prémisses déterministes s'épanouir en conclusions morales, ct qui montre combien fortes devaient être chez l'auteur les exigences de l'esprit chrétien pour s'introduire, en dépit de In logique, dans le système le moins fait, en apparence, pour les autoriser cl certainement Je moins capable de les maintenir.

2. *Doctrine de Calvin.* — Plus importante à tous égards par son ampleur et son rayonnement est l'œuvre doctrinale dc Calvin, dont *Γ Institutio religionis Christiana:,* publiée en 1536, recevait dès 1539 des remaniements qui In rapprochent dc l'état définitif sous lequel clic n'a plus cessé d'alimenter la théologie du protestantisme français. On y trouve un long chapitre *De justificatione fidei et meritis operum,* c. x dans l'édition de 1539 ct Ici suivantes (- c. vi dans l'édition dc 1536), *Opera omnia,* édit. Baum, Cunitzct Hcuss, t. I, col. 737-802, qui définit bien les positions assez complexes de l'auteur.

a) Frémisses dogmatiques. — On trouve naturellement chez Calvin, dans toute sa rigueur, la dogmatique protestante dc la justification. *Justificari operibus ea ratione dicetur in cujus vita reperietur ea puritas ac sanctitas qua: testimonium justitia' apud Dei thronum mereatur. 2,* coi. 737-738. A ccttc conception l'auteur oppose celle dc la justification par la foi seule, qui est essentiellement exclusive dc nos mérites : *Citra operum meritum, imo extra operum meritum justificari qui fide justificantur.* 9, coi. 741.

La confiance dans les œuvres, en effet, est également contraire à la gloire dc Dieu et À la paix des Ames. 23-25, col. 751-751. Elle est surtout une profonde illusion; car toutes les œuvres qui précèdent la justification sont mortes comme l'âme qui les produit : *Hinc jacite cernimus esse maledictum, nec modo nullius ad justitiam pretii sed certi in damnationem meriti, quidquid cogitat, meditatur, perficit homo antequam Deo per fidem justificetur.* 30, coi. 757. Il n'y a donc pour nous dc · mérite · — et c'est évidemment A dessein que ce mol est choisi — qu'en vue de la damnation.

Celles qui suivent la Justification sont aussi toujours impures à quelque égard : *Primum dico quod optimum ab illis [justis] proferri potest aliqua tamen semper carnis impuritate respersum ct corruptum esse... Nullum unquam exstitisse pii hominis opus, quod, si severo Del judicio examinaretur, non esset damnabile.* 37-38, coi. 701-762. Cf. 43, coi. 765: *Fiducia qualibet nos passim depellunt scriptura: quum docent justitias omnes nostras fertere in Del conspectu nisi a Christi innocentia bonum odorem ducant, nihil quam irritare Dei ultionem posse nisi misericordia: ejus indulgentia sustineantur.*

A l'appui de ce pessimisme, Calvin est heureux dc citer l'autorité de saint Augustin, *Enarr. in ps. cxxxvn,* 18, *P. /,.,* t. xxxvn, coi. 1783-1784, où Il trouve résumées les deux causes essentielles qui nous forcent à nous défier de nos œuvres, savoir In pensée dc la grâce qui en est le principe cl dw péchés que nous y ajoutons. *Duas causas ponit cur non ausil sua opera Deo venditate ; quia, st quid bonorum operum habet, illic nihil videt suum; deinde quia id quoque peccatorum multitudine obruitur.* 47, coi. 768.

Il est notoire cependant que, d'après l'Écrllurc, Dieu tient compte aux fidèles de leurs œuvres pour leur faire du bien. Sur quoi Calvin d'expliquer aussitôt qu'il t'agit là seulement dc « causes inférieures » subordonnées â la miséricorde de Dieu. *Nihil obstat quominus opera Dominus tanquam causas inferiores complectatur... : nempe quoi sua misericordia aeternae vita hereditati destinavit eos ordinaria sua dispensatione per bona opera Inducit in ejus possessionem.* De ce chef, l'antécédent reçoit le nom de cause : *Quod in ordine dispensationis prtreedit posterioris causam nominat.* Et c'est ainsi qu'une grâce est *gradus ad sequentem,* Jusqu'à la vie éternelle qui est le terme dc la série : *Hac ratione ab operibus Interdum vitam arternam deducit.* Bien donc ne t'oppose a reconnaître que les œuvres solent *alicufus apud Deum pretii,* pourvu que Dieu toit, en définitive, l'auteur initial de notre justification *Ibid* , 48-49, col. 768-769.

N'est-Il pas difficile d'accorder ce · prix » des œuvres, si minime puisse-t-il être, avec cc que l'on a vu plus haut dc leur radicale vanité? Calvin n'en a pas moins associé les deux; chez lui également, les principes luthériens, si âprement posés dans la polémique» ne vont pas, en réalité, sans dc sérieux adoucissements à la manière de Mélanchthon.

b) Application au mérite. — Ccs principes commandent la doctrine spéciale du mérite que l'auteur en déduit aussitôt.

Bien qu'il soit courant chez les Pères : *Usi sunt, fateor, passim vetusti Ecclesia: scriptores,* ce mot lui parait aussi malheureux que possible. *Quicumque primus illud operibus humanis ad Dei judicium comparatis aptavit, eum fidei sinceritati pessime consuluisse.* 11 appartient à celte categorie d'expressions non scripturaires qui font toujours plus de mal que de bien. *Quorsum enim, obsecro, opus fuit invehi nomen meriti, cum pretium bonorum operum alio nnmine citra offendiculum explicari posset? Ibid.,* 50, coi 769. Calvin ne fait malheureusement pas connaître cet « autre terme », à son sens plus approprié; mais on volt qu'il tient, ici encore, à sauvegarder « le prix des bonnes œuvres ». Ixs éléments d'appréciation qu'il propose de retenir à ccttc fin sc meuvent, bien entendu» dans les cadres de la Réforme et semblent tout d'abord mieux faits pour exclure ce · prix · que pour l'affirmer. Un fil léger le rattache néanmoins, en fin dc compte, à la double considération de Dieu ct de l'homme.

Devant Dieu, nous n'avons proprement aucun mérite. L'Évangile, en effet, nous ordonne de nous regarder comme » des serviteurs inutiles », cl la raison en est double. C'est d'abord que tout ce que nous pouvons faire dr bien est déjà dû *Quia nihil gratuitum impenderimus Domino, sed debitis obsequiis tantum defuncti simus quibus non est habenda gratia.* En second lieu, cc bien lui-même est un produit dc la grâce : *Gratiam Dei esse non dubium est quidquid in opetibus est quod laudem meretur, nullam esse guttam quam proprie nobis adscrlbere debeamus.* Il n'y pas à nous en attribuer la moindre part; c'est lout entier qu'il faut le rapporter à Dieu : *Honorum, inquam, operum laudem non, ut sophistx faciunt, inter Deum et hominem partimur, sed totam integram ac illibatam Domino servamus.* Mais il plaît à Dieu d'appeler nôtre cc qui est à lui, el c'est ainsi qu'il récompense nos bonnes œuvres : *Dominus tamen quit in nos contulit bona opera ct nostra appellat, et non tantum accepta sibi esse testatur sed remunerationem etiam habitura... Placent itaque Deo bona opera...; quin magis amplissima Dei beneficia renumerationis loco referunt, non quia ita merentur, sed quia divina bonitas hoc illis ex se ipsa pretium statuit.... quit nihil tale merentia opera indebitis prirmiis muneratur. Ibid.,* 51. col. 770-771

El l'on volt assurément, dams ccs formules énergiques, la plus ferme Intention d'exterminer le mérite en tant qu'il serait un titre personnel au chrétien.

Mais rfesl-ce pas le ramener indirectement que d'affirmer que ces bonnes œuvres, qui, par hypothèse, ne ‹ méritent » rien, nous obtiennent neanmoins une récompense, cl cela parce qu'elles sont agréables â Dieu? On pourrait, à In rigueur, imaginer la récompense comme un acte divin purement arbitraire; mais comment en dire autant de la complaisance qui la précède ct la justifie? On ne peut pas reculer devant la conclusion qu'il y a, dans nos œuvres, quelque chose qui vient de nous ct qui constitue pour une part leur valeur. Le nominalisme théologique de Calvin, pour aiguë que soit son opposition au mérite, n'arrive, en réalité, qu'à supprimer un mot dont, bon gré, mal grc, il conserve implicitement la substance.

Il en va dc même dc son pessimisme anthropologique. A l'homme il ne veut attribuer qu'une part, celle dc gâter l'œuvre divine : *Tantum hoc homini assignamus quod ta ipsa qux bona erant sua impuritate polluit et contaminat. Nihil enim ab homine exit, quantumvis perfecto, quod non sit aliqua macula inquinatum.* En soi. nos bonnes œuvres ne peuvent donc qu'irriter la colère de Dieu, au lieu d'attirer sa bienveillance; mais, à côté de la justice, il faut, ici encore, faire place à la miséricorde : *Porro Scriplurx doctrina est aspersa esse perpetuo sordibus multis bona nostra opera, quibus merito Deus offendatur ac nobis succenscat...; quia tamen illa pro sua indulgentia non jure summo examinat, perinde accipere ac si bona essent ideoque, licet immerita, infinitis beneficiis remunerari, tum praesentis oitæ, tum etiam futuric. ibid.,* 51-52, co'. 771-772. Cf. 70, col. 786.

Encore est il que Dieu ne pourrait user de cette • indulgence » si nos œuvres étaient entièrement mauvaises. Ió fait qu'en laissant dc côté son ‹ droit strict » il peut les voir d'un œil favorable prouve qu'elles ont quelque chose dc bon ct qui en fait un titre, précaire sans doute mais non pas absolument nul, à ses récompenses dans cette vie et dans l'autre.

Si clics dépassent, en apparence, la pensée de Calvin, ces déductions ne font pas autre chose que dégager la portée dernière dc scs principes. La preuve en est qu'il écrit lui-même par manière de conclusion : *Quidquid ergo nunc in salutis adminiculum piis confertur, tum ipsa beatitudo, mera est Dei beneficentia. Tamen et in hac el illis testatur se operum habere rationem. Ibid.,* 52, col. 772. Ainsi donc la grâce et la gloire sont des actes de ‹ pure libéralité »; mais, pour l'une aussi bien que pour l'autre, Dieu y veut · tenir compte dc nos œuvres ». C'est donc que la *ratio operum* ne s'oppose pas essentiellement à la *meru beneficentia,* ct n'est-cc pas ainsi que la théologie catholique entend le concept dc mérite?

Au nom de ces prémisses, Calvin entreprend ensuite une longue réfutation des arguments que les catholiques opposent à la thèse protestante. On y retrouve, à maintes reprises, la trace dc la même incurable ambiguité. Il réclame avec énergie les bonnes œuvres : *Non enim aut fidem somniamus bonis operibus vacuam aut justificationem qux sine iis constat.* 57, coi. 776. Il est vrai que l'Écrilure les recommande *citra meriti mentionem,* 59, coi. 777; mais n'est-cc pas que, dans ces conditions, le mérite va dc sol, sans avoir besoin d'être spécialement mentionné? En effet, il faut reconnaître que l'Évangile change les conditions spirituelles de l'humanité : Non *efficiunt modo [promissiones cvangelicir] ut ipsi Deo accepti simus, sed ut operibus quoque nostris sit sua gratia,.. Opera* [/Jeus], *non irstfmata eorum dignitate, paterna benignitate atque indulgentia hunc honoris attollit ut alienjus pretii habeat.* 63, coi. 781. Ce · pilx · est tel qu'elles ont la vic éternelle pour récompense. *Ordinem consequentiæ,* note subtilement Calvin, *magis quam causam indicat ista loquutio.* Mais la · conséquence » est nécessaire et réglée par Dieu : *In cjus possessionem ipsos deducit per bonorum operum stadium ut quo destinavit ordine suum in illis opus impleat.* 77, coi. 792-793. Comment comprendre un · ordre » providentiel dont la vie éternelle est le terme ct l'œuvre humaine le moyen si celle-ci ne comporte un mérite à l'égard dc celle-là?

Ainsi les positions dc Calvin, comme aussi celles dc Zwingle, se trouvent rejoindre celles de Mélanchthon, el toutes ensemble ont pour commun caractère dc réagir sur l'intransigcnance systématique du protestantisme initiai. Il s'agit pour tous dc rétablir la doctrine des œuvres et le fait d'en requérir la nécessité les amène forcément à leur concéder quelque valeur.

En somme, les réformateurs ne sont restés irréductibles que sur la préparation à la grâce, d'où toute part dc l'homme, à plus fortc raison tout mérite *de congruo,* est exclu au profit de la justification par la seule fois Quand ils en viennent au chrétien déjà justifié, Ils continuent, d'ordinaire, à repousser le terme de mérite — ct encore Mélanchthon ne craint-il pas de l'accepter — mais, sous cet te forme ou sous une autre, ils aboutissent à conserver la chose. Leurs critiques s'adressent au mythe, dont leur imagination polémique est obsédée, d'un mérite qui créerait à l'homme un droit indépendant dc Dieu, alors que, malgré le pessimisme profond de leur théologie, ils ne peuvent échapper à l'évidence d'une valeur morale dont la grâce devient le principe. Pour fuir l'anlinomisme, c'est vers le catho icismc que, sans le vouloir ni peut-être le croire, ils sc trouvent finalement ramenés.

Néanmoins cette convergence dc fond, outre qu'elle restait tout à la fois très incomplète ct très peu logique, n'allait pas sans de très graves divergences dc surface, qui s'exaspéraient sous la violence des polémiques ct pouvaient légitimement faire croire à une opposition dc principe au mérite tout court. Les extrémistes ne manquaient d'ailleurs pas qui entendaient maintenir le luthéranisme primitif dans toute sa pureté. C'est pourquoi, dans la solennelle exposition dc sa foi que l'Église allait dresser à l'encontre des erreurs ou des équivoques protestantes, le mérite devait obtenir el obtint en réalité sa part.

IL Opposition catholique a la Réforme. — Cependant la théologie catholique n'avait pas attendu le concile pour prendre position à l'égard du protestantisme. Entre l'explosion de la Réforme ct l'ouvert urede l'assemblée, toute une génération de controversies s'était élevée contre les novateurs. Leur doctrine a le double Intérêt de marquer une fois dc plus l'attitude des diverses écoles sur la question du mérite, qui passait alors au grand jour de la controverse, ct d'éclairer le milieu immédiat dans lequel le concile allait sc tenir.

1· *Réaction doctrinale.* — il était normal que le premier mouvement des défenseurs dc l'Église fût dc mettre en lumière la doctrine catholique traditionnelle, rejetée si violemment et, à cette fin, si gravement calomniée par les prétendus réformateurs. Volt là-dessus le dossier réuni par Il kiminer, *Die vortridentinisch-katholischc Théologie,* Berlin, 1858, p. 161-169.

1. *Affirmation de la grâce* — Du moment (pic l'Église était accusée dc pélagianisme, il fallait tout d'abord mettre *in tuto* la nécessité de la grâce à la base du mérite humain.

C'est ce qu'affirme nettement la *Confutatio pontificia* (1530), officiellement opposée par les théologiens catholiques à la Confession d'Augsbourg. *Quod... pela·giani damnantur, qui arbitrati sunt hominem propriis viribus, seclusa gratia Dei, posse mereri vitam icternam tanquam catholicum et antiquis conciliis consentaneum*

acceptatur. Conf. pont., î, 4, dans G. Λ. Hase, *Libri symbolic!,* Leipzig. 1816, p. tvn.

Un des auteurs de In *Confutatio,* .Jean Cochlée, nous a laissé, *Philipp.,* in, 10, Leipzig, 1531, le texte dc la déclaration formelle qu'il fil dans le même sens devant l'empereur. *Sine gratia Dei, ex viribus, meritis aut operibus propriis justificari non possumus... Etenim a meritoriis operi bus nostris nusquam secludimus fidem, nusquam gratiam Dei.* Assertion qu'il appuie sur quelques citations topiques prises dans ΓEcriture, dans saint Augustin et dans la liturgie. Sur quoi il continue avec fermeté : *Injuste igitur calumniantur catholicos... lutherani quasi ex propriis viribus aut meritis absque gratia Dei aliquid facere velint aut pnesumant quod vitam promereatur idtrnam. Non ista dicunt catholici, sed pelagiani.* Voici, au contraire, quel est renseignement catholique : *Gratia Dei prirvenit voluntatem, movet voluntatem, perficit voluntatem, ita ut opera qua alloqui nulla essent, assistente Dei gratia, aliquid sint et meritoria fiant.*

Qu'il sufllsc de citer encore, â l'appui dc cette évidence, Jean Eck, *Loci communes,* Cologne, 1532, v, 2 : *Opera aliquid esse, id est meritoria vita aternœ ex divina praordinalione ct gratia Dei acceptante... Adverte hic opera ex suo genere bona esse Deo grata aternaque vita meritoria id accipiendum esse de operibus vivis, hoc est qmv procedunt ex vita spiritualis principio quod est gratia et chantas.* Voir de même Conrad Wimpina, *Anacephahvosis,* n, 9, fol. 87 *a : Ipsa merita nequaquam ex nobis sed ex Deo existant, Esaïa perhibente* (χχvι, 12) : *Omnia opera bona in nobis (u operatus es. Domine.* C'est avec la plus entière raison qu'un controvcrsiste contemporain, Jacob Hochstrate, *Aliquot disput. cont. Luther.,* r, 5, 1, Cologne, 1526, fol. 62, pouvait rendre témoignage que « tous les théologiens sont unanimes, tous proclament d'une seule voix que la vertu méritoire des œuvres a sa source dans la passion du Christ ».

2. *Affirmation du mérite : Témoignages prives.* — Mais avec la même énergie nos théologiens ailinnent la réalité du mérite dont précisément la grâce est le fondement.

Omnino sacris litteris adversatur negare meritoria opera nostra, déclare la *Confutatio pontificia,* ı, t, dans Hase, *op. cit.,* p. Lvn. Et les auteurs dc le prouver en citant quelques textes bien choisis, qu'accompagne cc principe d'interprétalion : *Ubi entra est merces, ibi meritum.* Le contraire leur parait du manichéisme. Mais il faut bien entendre que le mérite de nos œuvres leur vient de la grâce de Dieu et non pas d'elles-mêmes : *Attamen omnes catholici fatentur opera nostra ex sc nullius esse meriti ; sed gratia Dei facit illa digna esse vita aterna. Ibid.,* p. i.vni.

La même nuance se retrouve dans la réponse de Jean Cochlée, *Phil.,* iiî, 10 : *Non sane ex virtute propria [meritoria fiunt opera], sed per gratiam ct misericordiam Dei promittentis ct per meritum passionis Christi, mediatoris ct advocati nostri.* Voir de meme les exposés populaires de Jean Dictemberger, *Der Bauer. Obe dir Christen rnûgen durch icrc gtlten werck das hyrnelrccich verdienen,* 1523, et surtout de Berthold i'irstinger, évêque de Chiemsee, *Tcivlsche Theologcy,* ıxxix, édition Beithinder, Munich, 1852, p. 519-551, qui, après avoir exposé le fait du mérite et ses conditions, ne manque pas d'ajouter, *ibid.,* 7, p. 553 : « Par-dessus tout il faut bien penser cl retenir qu'aucun homme ne peut mériter, pour lui-même ou pour les autres, si ce n'est par le moyen des mérites du Christ. » Cf. J. ılochstraicn. *Epitome de fide el operibus,* c. 10, Cologne. 1525, fol. d. 1, qui s'approprie largement les textes classiques de saint Augustin où le don de la vie éternelle est ramené à la grâce.

Quoiqu'il ne faille pas exagérer lu valeur propre â l'œuvre humaine jusqu'à la rendre indépendante de Dieu, il reste néanmoins qu'elle est une réalité, et qui devient, l'action divine étant toujours supposée, une véritable source dc mérite. *Cum optimus creator noster,* explique Wimpina, *op, cit.,* fol. 87 *a, ita nos pr.rdestinaverit qui debeamus ex fide per dilectionem operari ae per hoc vitam adernam assequi, permittit pientissimus ille ul tpsius dona tint nostra merita, ejus quod etiam bona opera... nostra supputentur.* Et si la part de l'homme peut sembler ici un peu mince, elle s'aihrme plus nettement un peu plus loin, *ibid.,* fol. 91 *a,* quand l'auteur précise la voie moyenne du catholique entre les deux hérésies pélagienne et prédeslinatiennc : *Tu media via tutissimus ibis, nil tibi absque Deo arrogando... sed neque tamen opera bona intermittendo..., certo certius habens quia facienti quod ex Deo gratuito movente in te est merendi vis suppeditetur, qua vitam veternam ex miserentis Del gratia tandem assequatur.* Bien donc ne permet d'oublier la grâce; mais,dans l'économie du surnaturel selon l'Église, c'est la grâce elle-même qui nous fournit le moyen de mériter.

3. *Affirmation du mérite : Témoignages officiels.* — Aussi les gardiens de la pensée catholique s'attachaient-ils, avec une rigueur qui est un signe des temps, à ne pas laisser s'introduire la moindre équivoque à cc sujet.

En commentant le cas du jeune homme riche, qui vient consulter le Seigneur sur le moyen d'aboutir à la vie éternelle, Matth., xix, 16-17, Érasme avait incidemment glissé celte remarque *: Atqui nullus mortalium absolute bonus est, nec ullum est opus hominis quod ita bonum sit ut mereatur præmium xternx vitiv. In Evang. Matthaei paraphrasis,* c. xix, Bâle, 1522, p. 129. L'Université de Paris trouva dangereuse celte assertion (juillet 1526), au point de lui infliger la censure suivante : *Quamvis vita telerna suapte natura tantum sit bonum ut absque divina gratia non possit quis illam mertri, asserere tamen hominem cum divina gratia illam non posse promereri est hxreticum et sanctis scripturis contrarium* Duplessis d'Argenlré, *Collectio judiciorum,* t. n, coi. 64.

Cette collaboration de Dieu et de l'homme est exprimée CD termes très heureux dans *Vlnstructio* publiée contre Mélanchlhon par la même Université de Paris (1535). Après avoir rappelé que la grâce ct la liberté sont les deux principes conjoints de toute notre activité surnaturelle, les auteurs en tirent la conclusion suivante au sujet du mérite : *Sic quoque nostra merita Dei dicuntur ul primarii auctoris, cui debetur primatus meritorum et principalis actio. Nostra itidem dicuntur menta; cooperatores enim Dei sumus qui adjuvat imbecillitatem nostram et mereedem quisque accipiet secundum suum laborem.* Il faut assurément tenir comple que celle valeur de nos œuvres par rapport à la céleste récompense suppose une libre et toute gracieuse promesse de Dieu, mais toujours à condition que notre liberté lui apporte son concours : *Firmiter tenendum est dignitatem operum meritoriorum non ex fide solum quam in Christum habemus procedere, sed etiam ex gratuita Christi promissione et conventione ejusdem, modo non sit otiosum liberum arbitrium, verum etiam ejusmodi bona opera efficiat ex chantate. Instr, in artic. Alclanchthonianos,* 10-11, dans Duplessis d'Argent re, I. i u, coi. 399-400.

Ainsi la pensée catholique est assez souple pour embrasser tout à la fois la grâce et le mérite, sans compromettre ni l'une ni l'autre. Ces principes étaient acquis depuis longtemps : les premiers adversaires de la Bétonne n'eurent qu'à reprendre le bien commun de la foi et de la piété traditionnelles. En eiTcl, comme veut bien le concéder A. Bitsch), *Die christliche Lefire von der Itechtfertigung und Vcrsôhnung,* Tubingue,

2’ édit , 1882, t. î, p. 135, · il n'est pas vraisemblable que ces pensées (sur le rôle qui revient â Dieu dans i’aflaire du salut] leur aient été remises en mémoire par le seul fait que les réformateurs leur accordaient un relief aussi prépondérant ». Seulement il ne faut pas davantage sacrifier l'œuvre dc l’homme à celle dc Dieu. L’intérêt dc ces premiers actes dc cc qu'on pourrait presque appeler le magistère ecclésiastique. joints à l'effort des controvcrsistcs qui les avalent inspirés et préparés, est dc faire voir avec quelle sûreté de main les défenseurs de la foi catholique maintenaient cet équilibre sur lequel l’Église avait jusque-là vécu, et dont la Réforme venait troubler si gravement l’économie.

Il n’est peut-être pas de document où sc reflète mieux la complexité dc cette position que les instructions pratiques contenues dans la lettre du pape Paul III « sur la manière dc prêcher »(1512), éditée dans Quirini, *Epist, lleg. Poli,* Brescia, 1718, t. in, préface, p. 80-81.

Avant tout, le pape recommande d'insister sur les bonnes œuvres, mais non sans les subordonner aux mérites du Christ. *Locus hic de bonis operibus maxime est amplificandus coram populo..., dummodo semper primum fiduciam habeat in meritis Christi quibus omnia nostra opera nituntur* C'est dans ces conditions que Dieu propose à nos efforts *priemia omnium amplissima,* savoir la vie éternelle. D’où ces règles positives à l'adresse du prédicateur : *Ita... agendum ut nunquam fidem tn Christum prædicet quin etiam in eodem sermone et de pandentia et de bonis operibus disserat, itemque contra nunquam de operibus et de poenitentia sermonem habeat quin etiam de fide et meritis Christi.* Ceci dit pour la moyenne du ▮peuple », il faut aussi penser aux âmes supérieures, en qui l'amour du Christ fait naître le plus complet mépris dc leurs œuvres : *Quod si quis potuerit ad hanc in Christo perfectionem pervenire ut sui ipsius oblitus... omnia etiam bona opera sua... contemnat et nihili/aciat, sed vivat tantum in Christo, hic prie omnibus admiratione dignus est habendus.* Mais on sc gardera d’exposer ces sommets du mysticisme à tout le monde indistinctement; *nam non omnes huic verbo capiendo idonei sunt.* Les mystiques eux-mêmes sont avertis qu’ils doivent tout d’abord, sous peine des pires illusions, accomplir avec le plus grand soin toutes les bonnes œuvres que réclame leur état, pour avoir ensuite le droit de les mépriser.

Ainsi le pape voulait unir à une légitime appréciation du mérite, non seulement la considération de la grâce qui en est le fondement, mais le sens dc la perfection qui arrive à le compter pour rien. On tenait généralement, comme l'estime le savant éditeur, *ibid.,* p. 71. que cette lettre pontificale a pour · auteur principal · le célèbre cardinal Pole, voir *Epist.,* xxv, *ibid.,* p. 45. /Kujourd'hul elle est restituée à G. Contarlni. Voir Fr. Dittrich, *Regesten und IJriefe des Cardinals G. Contarlni,* Braunsberg, 1881, n. 859, p. 225-226. De toutes façons, elle n'est que plus représentative dc la théologie du temps.

2· *Essais de compromis.* — Tandis que s'affirmait ainsi la doctrine catholique intégrale, d’autres, plus sensibles aux préjugés tenaces des réformateurs, essayaient de les désarmer par quelques concessions.

1. *Tentatives isolées.* — De cette méthode l'histoire des premières controverses fournit d'assez curieux spécimens.

C’est ainsi que le théologien belge George Cassander, voir t. tî. col 1823, qui prit part a maints colloques avec les protestants, tout en conservant le mot mérite dont ses adversaires eux-mêmes consentaient à se servir, s’applique à en réduire la réalité. Il insiste sur le déficit de notre propre Justice, même après la Justification î *Illud ab universa Ecclesia diligenter asseritur eam [justitiam] potissimum in fide remissionis peccatorum ct Dei misericordia per intercessionem sanguinis Christi consistere, cum per se ipsa impura et imperfecta sit.* A l'appui de son affirmation, il sc sent capable de citer *multa et praclara antiquitatis testimoniq,* parmi lesquels, bien entendu, les déclaratlont pessimistes de saint Bernard, voir plus haut, col. 673, figurent en bon rang. *De articulis religionis inter calh. et prot. controversis,* vi, édit. de Lyon, 1612. p. 52. A ces ▮ témoignages de l'antiquité » il veut joindre le suffrage des *scriptores scholastici ct recentlores ecclesiastici, qui omnem vim meriti hujus justitia in sola gratuita Dei acceptatione et liberali promissione constituunt, cum et ipsa qualiscumque justitia donum sil Dei et jure servitutis Deo debeatur. Ibid.,* p. 53.

Ce qui est plus précieux pour nous, cc sont les passages qu'il rapporte, *ibid.,* p. 53-51, d'auteurs contemporains. *Sunt merita nostra,* enseignait Adrien d'Utrccht, devenu pape sous le nom d'Adrien \T*I,veluti baculus arundineus, cui dum quis innixus fuerit confringit..., et quasi pannus menstruata: sunt omnes justitia' nostra. Jugiter igitur super pannum bona vita quem justitia operibus teximus stillamus saniem diversorum criminum. Quæ igitur ex eis poterit esse fiducia ad Deum?* Et semblablement le maître parisien Jossc Clichtoue sur les trois mots Non *estimator meriti* du canon dc la messe : *Quid meriti nostri apud Deum poterimus obtendere cui debemus omnia?... Quid nobis de bonis operibus applaudere poterimus, cum universa justitiæ nostra sint quasi pannus menstruata: apud Dominum?... Nulla igitur in Deum nostra sunt merita, cui debita sunt omnia quæ præslqjnus, cui non ex nobis sed sola sua bonitate, si qua sunt bona opera nostra, accepta sunt ct grata, et a quo ut praeipuo auctore profecta sunt.* Ces affirmations sc lisent dans son *Elucidarium ecclesiasticum,* 1. III, Bâle, 1519, fol. 140 v·.

Dc ces citations George Cassander, *op. cit.,* p. 54, entendait bien dégager une apologétique dc circonstance : *Ihvc ideo adscribere visum (uit ut præsens Ecclesia a calumnia vindicetur, qua nimium huic justitia el merito bonorum operum tribuere, et in Christi meritum ingrata et contumeliosa esse traducitur.* Sous prétexte dc ne pas trop accorder au mérite humain, notre théologien n’aboutissait-il pas à lui accorder trop peu? Ces concessions, en tout cas, valurent â son petit traité d'être partiellement réédité plus lard, avec une traduction allemande, par le luthérien Jean Saubert, sous le titre, d'ailleurs excessif, dc *Cassander euangelicus sive in plarisque assertor Aug. Confessionis gravissimus,* Nuremberg, 1631, où les passages relatifs au mérite ne manquent pas dc figurer, p. 54-64. Son nom et son dossier sont pareillement exploités par J. Gerhard. *Loci theol.,* loc. XVIII, c. vin, n. 107, édit. Cotta, I. vm, p. 117-119, et, plus récemment encore, par A. Bitschl, *op. cit.,* 1.1, p. 137.

En somme, il n’y avait là que la reprise d’un thème pessimiste déjà familier aux mystiques du Moyen Age, voir plus haut, col. 707, ct qui ne représentait évidemment qu'un côté de la question. Il n'en est pas moins significatif que ces textes aient semblé utilisables en vue de certaines avances à faire aux protestants.

2. *École de Cologne.* — Ces manifestations isolées d'opportunisme allaient prendre corps dans la théorie dc la double Justice, dont les théologiens de Cologne sc constituèrent les défenseurs. Voir Justification, t. vm, col. 2159-2164. Elle consiste à diminuer le plus possible l'œuvre de l’homme au profit de la justice du Christ, qui peut seule donner à la nôtre quelque valeur. 11 devait en résulter une appréciation absolument mlnimlstc du mérite humain.

On voit s'affirmer cette tendance chez Albert Pighlus, qui avait suivi à Louvain 1rs leçons du futur

Adrien VI. Il pose donc en thèse *quod non justificabitur in conspectu Dei omnis vivens,* ct cela au regard non seulement dc la justice absolue, mais tout autant dc cette · Justice imparfaite » qui seule est accessible ù notre faiblesse. Les preuves en sont demandées aux textes pessimistes, si nombreux dans l'Écrlture, qui affirment notre misère devant Dieu; par exemple, dans l'Ancien Testament, Ps., xxxi, 2; cxui, 2; Job, ix, 2, ct surtout Is., ı.χıv, G; dans leNouveau, Matth., vt, 12 cl I Joan., f, 8. *Controversiarum... explicatio,* Cologne, 1541, fol. 37 r·. Non pas epic nous soyons dénués de tous mérites, mais ils viennent à nos œuvres dc la grûce du Christ et non pas d'elles-mêmes : ...Non *ex ipsis aut ex nobis, sed ex divina gratia ex qua procedunt...; ex Christo cujus asperguntur sanguine; ex ejusdem Dei hominis meritis quæ nobis ut membris ejusdem communicantur, quibus nostra involvuntur atque induuntur opera. Ibid.,* fol. 65 r·.

Dans son édition des lettres du cardinal Polo, le cardinal Quirini assure que les protestants disaient dc Pighius : *Totus noster est in causa justificationis. Epist. Reg. Poli,* t. n. *Diatriba ad Epistolas,* p. exxx, ct il s'applique à le disculper de tout reproche. Pour ne parler que dc la présente question, si Pighius rattache avec raison le mérite à la grûce, il n'en est pas moins certain que celle-ci ne fait en quelque sorte qu'envelopper et revêtir du dehors des œuvres qui restent insuffisantes ct, à bien des égards, mauvaises. Le mérite de l'homme, s'il n'est pas supprimé dans ce système, y est du moins réduit au *minimum.*

Son élève Jean Gropper semble, au premier abord, le mieux aillrmer. Pour marquer la part qui revient à Dieu, il s'en tient aux formules traditionnelles dc saint Augustin. *Quamquam opera nostra quadamtenus sint causæ crescentis istius justificationis, meriti etiam apud Deum, non temporalium modo verum etiam spiritualium bonorum, imo et vitæ ætcrnæ, hoc tamen non provenire ex propria eorum sufficientia, quin potius clementia et dignatione Dei, qui ex mera illa quam non promeremur bonitate dona sua coronat in nobis. Antididagma,* Cologne, 1511, fol. xn v·. Cf. *ibid.,* fol. χvı v· : *Intelligi debent Scripturæ testimonia ita nimirum quod Deus bona opera remuneret vita æterna ex gratuita dignatione sure clementia.*

Mais il reste que ces déclarations sont encadrées dans un ensemble aux termes duquel il n'y a dc vraie Justice que la justice du Christ qui nous est appliquée par imputation, ct d'où le mérite de l'homme sort, par conséquent, fort diminué.

3. *Contarini ct l'intérim de Ratisbonne.* — Etant donnée cette tendance réservée qui caractérise l'école dc Cologne, il n'est pas surprenant que, dans les colloques qui sc multipliaient alors en vue de l'union, scs adeptes, un peu de diplomatie aidant, aient cru pouvoir chercher un terrain d'accord avec les Églises fidèles Λ la Réforme dans l'abandon d'un terme toujours odieux ù celles-ci ct qui ne représentait plus pour eux-mêmes qu'une réalité très amoindrie. C'est cc qui eut lieu Λ la célèbre conférence de Ratisbonne (janvier-juillet 1511), à laquelle assistait le légat Contarini ct dont Gropper fut le principal conseiller théologique.

L'article v de 1'*Intérim* qui en fut le résultat porte précisément sur la Justification, ct sc termine par un paragraphe où il est question dc faire croître en nous la grâce par les bonnes œuvres : *Del operam [populus] huic augmento per bona opera.* A quoi est ajoutée, en termes d'ailleurs entourés dc subtiles restrictions, la mention de la récompense qui nous* est promise de ce chef : *Reddit Deus etiam bonis operibus mercedem, non secundum substantiam operum neque secundum quod sunt a nobis, sed quatenus in fide fiunt et sunt a Spiritu Sancto..., concurrente libero arbitrio tanquam partiali agente.* Mais le mot dc mérite reste exclu dc cette formule alambiquée. Texte dans Th. Hergang, *Das Religions-Gcsprüch su Regensburg,* Cassel, 1858, p. 101-106.

Comme on peut bien le supposer, cette réticence était trop manifeste pour passer inaperçue. Afin de prévenir les malentendus possibles, Contarlni s'en expliquait déjà brièvement, le 3 mal, dans une petite note qui accompagnait l'envol du document officiel. Texte édité par Th. Brieger, dans *Zeitschrift fûr Kirchengrschichle,* 1882, t. v, p. 591-595. Néanmoins, dès avant la fin du colloque, des bruits tendancieux étaient mis en circulation ct ses auteurs passaient, dans les milieux romains, pour avoir carrément nié le mérite des bonnes œuvres : *Roma murmur auditur et opinio multum prxvalel contra illos doctores, asserentes eos decrevisse opera post gratiam non esse meritoria.* Lettre d'Alexandre Farnèse à Contarini, en date du 15 juin 1541, dans J. Le Plat, *.Monument, ad hist. cone. Tridentini ampt. collectio,* Louvain, 1783, t. ni, p. 122. Voir une semblable allusion dans la lettre de Bembo à Contarini, en date du 27 mai, éditée par L. Beccadelli, *.Monumenti di varia letteratura.* t. î *b,* Bologne, 1799, p. 169, ct dans la réponse de Contarini à Bembo, en date du 28 juin. Fr. Dittrich. *Regesten und Ilrie/e des Cardinals G. Gontarini, Inedita,* n. 78, p. 341.

A celte rumeur accusatrice Contarlni répondit de Ratisbonne, le 22 Juin, par une longue ct curieuse lettre au cardinal Farnèse, qui rétablit les faits ct nous renseigne exactement sur les intentions dc rassemblée. Il commence par démentir la formule négative qu'on leur impute ct qui, dc fait, ne figure pas dans l'*Intérim.* Mais il ajoute aussitôt qu'on y a soigneusement évité les termes trop précis qui pouvaient faire question : *Verum quidem illud est... vitari (stas voces meritum d meritorium. Caule etiam devitatum est ne diceretur opera nostra esse meritoria vitæ ætcrnæ.*

Il s'agit donc d'une lactique voulue, dont l'auteur s'empresse de donner la raison à son correspondant. On s'est abstenu du terme « mérite · parce qu'il n'est pas employé dans l'Écolc sans d'importantes nuances. Et l'auteur d'en appeler, après Aristote, à saint Thomas, qui n'admet qu'un mérite *secundum quid,* ct à Scot, qui le subordonne a l'acceptation divine. Voir ci-dessus col. 682 ct 701. Voila pourquoi on n'a pas. dit-il, estimé prudent d'imposer cc terme d'une m inièrc absolue : *Quapropter nos considerantes quod, quando aliqua vox dicitur sine omni additione et limitatione, possit accipi in sensu simplici d absoluto, non est nobis visum esse necessarium ut cogeremus protestantes ut explicarent hxc verba de merito.* Les ménagements dont on use envers les Grecs au sujet dc formules qui leur déplaisent ne seraient-ils pas, ajoutait-il, de mise à l'égard dc chrétientés autrement importantes?

On n'a pas davantage voulu dire que nos œuvres méritent la vie éternelle. Car celle-ci nous est attribuée par un vouloir tout libéral de Dieu. Dès lors, parler dc mérite Λ cet égard fait croire aux protestants *quod velimus asserere deberi nobis vitam propter opera, quasi prius nobis non fuisset debita propter gratuitam donationem, quodque doceamus opera posse mereri vitam etiamsi prius nobis ratione doni debita non fuisset.* C'est pourquoi ils n'acceptcnt pas de mérite au sujet de la gloire elle-même, m ds bien seulement de son augmentation : *Quare illi bonis operibus potius augmentum felicitatis vitæ ætcrnæ tribuunt quam ipsammel vitam tdernam.* En vertu des mêmes scrupules, nos théologiens s'abstiennent de celte expression : l'assemblée les a lmités sur cc point, *ne videamur ingrate dicere quod vita æterna nobis non /uerit prius debita ratione doni sed tantum debeatur nostris bonis operibus.* D'où l'auteur conclut : *Hisce, inquam, causis, rationibus ac exemplis moti, judicavimus non esse necesse*

cogere prolatantes ad istam vocem meriti, sed dissimulandam esse putavimus.

Sl la première raison invoquée par Contarini était plutôt d'ordre politique, on volt que la seconde appartient proprement â la théologie. Ce qui nous prouve à quel point les chicanes de In controverse avaient fini par imposer à certains catholiques les préventions les plus caractéristiques de la Réforme. Texte dans *Theol. Studien und Kriliken,* 1872, t. xlv, p. 144-150.Voir de même la lettre de Contarini (â Jérôme Attendre?), en date du 22 juillet, éditée par L. Bcccadclli, *.Monumenti di varia tetteratura,* t. i *b,* p 186-189, ct Th. Bricgcr, dans *Zeitschrift jûr Kirchengeschichte,* 1880, t. m, p. 516-519. Après y avoir rappelé qu'il lut d'accord sur cc point avec tous les théologiens impériaux, Je légat s'élève assez vivement contre l'idée qu'on veuille faire de Dieu notre débiteur. Quant à lui, il déclare vouloir tout attendre *dalla sua benigntlà, misericordia ct liberalità et non da debito suo et obbligosuo alcuno.* Contarini avait pareillement évité le terme « mérite » dans sa célèbre lettre doctrinale du 25 mai sur la justification.

L'Intérim de Balisbonnc n'eut aucun succès. Mais les controvcrsistcs protestants ne manquèrent pas et ne sc privent point encore aujourd'hui de compter comme une victoire les concessions imprudentes qu'il avait arrachées aux · pontificaux ». En particulier, la lettre de Contarini leur mettait en mains un magnifique atout. Publiée pour la première fois par Elacius Illyricus, *De voce et re fidei quodque sola fide fustifIeamur,* Bâle, 1563, p. 268-272, elle fut reprise, au xvm· siècle, par G. Kiçsling et opposée à l'apologie de Contarini que venait de tenter le docte cardinal Quirini, évêque de Brescia. *Epistolic Anti-Quiriniarne,* Leipzig, 1751, p. 289-293. De ccs sources trop peu accessibles, elle a été jetée de nouveau au grand jour de la publicité par Th. Brieger, en appendice à son mémoire *Die Rechtfertigungstehre des Cardinal Contarini,* dans *Theol. Studien und Kritiken,* 1872, t. xlv, p. 141-150, à l'appui de la thèse qui qualifie de conception · authentiquement protestante », *ibid.,* p. 142, la théorie de la justification défendue par le cardinal légat. Voir du même auteur un jugement ù peine adouci dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1882, t. v, p. 577-581.

Il serait injuste d'enregistrer purement ct simplement comme le verdict de l'histoire ccs appréciations de polémistes tendancieux. Plus modéré, il. Rückert, *Die theolofjische Entivicklung G. Contarini,* Bonn 1926, p. 93-95, se contente de dire que sa position au sujet du mérite fut seulement équivoque. Voir de même l r. Dittrich, *G. Contarini,* Braunsberg, 1885, p. 685-692, et Fr. Hünermann, *Die Rechfertigungslchre des Kardinals G. Contarini,* dans *Theol. Quartalschrift,* 1921, t. ai, p. 19-22. Mais les faits subsistent, qui témoignent combien fut réelle ct profonde, dans les milieux inféodés à l'école de Cologne, la tendance à certains compromis thiologlco-polltiqucs dont la doctrine du mérite était appelée ὰ faire plus ou moins directement les frais. En même temps qu'ils font connaître l'atmosphère dans laquelle le concile de Trente était à la veille de s'ouvrir, ces indices convergents permettent de mesurer tout à la fois l'importance ct la difficulté de la mise au point qu'il s'agissait de réaliser.

III. Definition du concile de Trente. — Un des principaux objectifs que le concile de Trente s'est proposés ct un de scs plus importants résultats fut la promulgation du décret relatif ù la justification (vi· session : 13 janvier 1547). La doctrine du mérite en est un élément, que la logique du sujet ct la pression de la polémique protestante Imposaient également d'y faire entier.

1· *Histoire du décret conciliaire.* — Dans les longue délibérations qui précédèrent l'avènement du *Deeretum de Justificatione* (juin 1546-janvler 1547), la question du mérite devait tout naturellement trouver sa place, en attendant de se fixer dans le chapitre final où l'Église a consigné les traits essentiels de ion enseignement.

Parce que de moindre relief à côté d'autres plus graves, ce problème est très rapidement touché par les historiens de la vi· session, soit dans l'ouvrage ancien mais toujours utile de J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekrete·,* Paderborn, 1909, soit dans la récente monographie de IL Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil,* Bonn, 1925. Ixs actes officiels, *Concit. Trid.,* t. v : *Act. pars altera,* édit. Ehscs, Fribourg-en-B., 1911, contiennent cependant des documents nombreux et précis qui montrent comment, dans le cadre général du décret ct de son histoire assez complexe, voir Justification, t. vin, col. 2165-2172, des échanges de vues se produisirent au sujet du mérite, dont la théologie peut et doit faire son profit.

1. *Préparation du décret.* — Sans avoir encore rien de commun avec le texte du décret futur, une série de travaux préliminaires servit à en préparer de loin les matériaux.

a) Consultations des théologiens. — Parmi les six articles soumis, en date du 22 juin 1516, à l'examen des *theologi minores,* deux intéressaient ou devaient forcément intéresser, bien qu'il n'en fût pas expressément question, la doctrine du mérite, savoir l'art.4 : *An ct quomodo opera faciant ad justificationem ante et post* ct l'art. 5 : *Declaretur quid pro cédât, quid concomitetur, quid sequatur ipsam justificationem,* t. v, p. 261. Aussi la plupart des consultcurs s'expliquent-ils à cc sujet.

Des œuvres préparatoires à la justification ils sont d'accord, à très peu d'exceptions près, voir Justification, col. 2177, pour dire qu'elles sont nécessaires, au moins à titre de « causes dispositives ». Salmeron tient seulement à exclure, avec saint Paul, *merita quit ex se et sua dignitate emunt justitiam,* séance du 23 Juin, p. 271, cf. p. 264. Le mérite *de congruo* était évidemment dans la logique de ces affirmations : le franciscain Antoine de Pigncrol en traite *ex professo,* et avec un extrême effort de précision, ù la séance du 26, p. 274. Après avoir écarté comme sans valeur les actions faites *sine ahqua gratta naturalem voluntatem prn-veniente,* il ajoute : *Opera justificationem antecedentia, instinctu, hortatu motioneque divina a nobis facta, licet gratiœ sanctipicantis et justificationis non sint condigna, disponunt tamen... ad gratiam suscipiendam... Hanc operum dispositionem et pnvparationem... theologi vocant meritum de congruo, quod non est vere el simplex mentum, sed meritum secundum quid.*

On a fait observer que, dès ccs premières délibérations ct dans la suite, les franciscains eux-mêmes demandent l'intervention de la grâce actuelle pour le mérite *de congruo.* Fr. Hünermann, lVesen *und Notivendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient,* p. 25; cf. p. 34, 54. 83. Cc qui tendrait a prouver la baisse du nominalisme extrême au temps du concile. En disant : *sine* aliqua *gratia... praeveniente,* Antoine de Pigncrol use d'une expression circonspecte, qui a bien l'air de réserver les positions de son école et n'indique certainement pas qu'il les veuille abandonner.

Quant aux œuvres qui suivent la justification, tous reconnaissent qu'elles sont méritoires, cl parfois avec des formules d'une très haute densité théologiquc. Ainsi le franciscain Richard du Mans : *Opera dicuntur meritoria, non quasi ex nobis provenientia, sed a Deo,*

quia per meritum Christi fit ut nostra bona opéra stnt meritoria, p. 202. *Lied non trahant Deum, quasi ilia opéra nos justificent,* précise son confrère Jean du Conseil» p. 263. *sed monent suam misericordiam adeo quod fiant in nobis meritoria.* Comme tout a l'heure, Antoine de Pigncrol a recours aux termes d'école : *Opera ex libéra voluntate et ex radice gratin* prodeuntia merentur de condigno augmentum gratiiv ct justificationis et ipsam denique gloriam.* Et l'auteur d'expliquer ensuite, d'une façon très heureuse, que cc n'est pas là diminuer la gloire du Christ, mais, tout au contraire, la faire resplendir : *Quia non tribuit [assertio* h.rc| *viribus nostris vim hunc merendi..., sed gratiie Christi in nobis et per nos operanti,* p. 276-277.

Aussi ccs formules techniques viennent-elles lout naturellement dans le résumé de Massarchi, p. 280 : *Major pars theologorum dixit quod opera disponentia ad justificationem sunt meritoria justificationis de conqruo, opera nero post justificationem sunt meritoria vdrr «ternir de condigno.* La minorité était faite de quatre augustiniens rigides qui n'admettaient qu'un rôle · purement passif · de la liberté, voir Justification, t. vin, col. 2166, et, de cc chef, note Massarchi, *oisi sunl extenuasse meritum operum.* A propos de ces théologiens, on a pu parler de tendance aux · compromis ▮ el de ‹ penchant vers la Kéforme ». Hûncrmann, *op. cit.,* p. 39-11. Cf. p. 47, 19, 57, 63. En tout cas, celle dissonance tranche sur le plein accord des autres cl ne sert qu'à mieux le faire ressortir.

b) Délibérations des Pères. - – Quand les Pères furent suffisamment éclairés par ces consultations préalables, les légats, à la date du 30 juin, concentrèrent les réflexions du concile sur une liste des principales « erreurs › qu'il paraissait opportun d'envisager en matière de Justification, p. 2X1-282.

La première était relie du pélagianisme : *Natura nostra... propriis viribus... potest se disponere, acquirere et mereri justitiam apud Deum.* Mais la plupart des autres visaient le protestantisme el quelques-unes ont trait à notre question, en dénonçant, soit le pessimisme total de la Kéforme : *Quod omnia opera justificati sint peccata et infernum mercantur,* soit les conséquences qu'il comporte en matière de mérite : *Quod opera bona sequentia justitiam eam tantum significant nec justificum, id est justitia* augmentum merentur. Quod opera justi non merentur vitam irternam.* Ainsi la question du mérite était mise pratiquement â l'ordre du jour, soit à propos des œuvres qui précèdent la Justification, soit à propos de celles qui la suivent.

Du 5 au 13 juillet, on délibéra sur la · première Justification ». Les sentiments émis par les Pères un peu à bâtons rompus furent ainsi résumés à la séance du 1l juillet, p. 338 339 : *Gratia Dei adjuti disponunt sc [adiilli\ ad gratiam subsequcnkm.* Il ne peut cire question d'autre chose : *Opera praecedentia nihil jaciunt nisi pru parationem quam tam et dispositionem.* Mais cette ‹ disposition » doit être maintenue, quand il s'agit des œuvres inspirées par la foi : *Opera praxedentia fidem nihil conferunt, subsequent"! prieparant.* El, d'un mot, par rapport à la · seconde justification · : *Opera disponunt tantum hanc primam justificationem, secundam merentur.*

Il y cul une seule voix discordante : *Quidam dixit,* note le même résumé, p. 339, *opera ante justificationem facta nihil omnino /arere neque etiam disponere, sed tutum tribuendum bonitati et pietati divinie.* Tolle avait été, en ellel, la position prise, le 10 juillet, p. 325, pur l'évêque de Bcllunc, Jules Contarini, tributaire en cela des idées de son oncle le cardinal. Au dire de Scveroll, *Diaria,* t. i, p. 88, ceci parut peu orthodoxe A l'ensemble du concile. J. Contarini avait élé précédé dans celte voie, le 6 juillet, par l'évêque de La Cava, Jean Thomas Sanfclice, qui insistait pour ramener ccs *dispositiones ad justificationem* A des */ructus Spiritus Sancti,* p. 296, et écarter toute espèce de mérite A cet égard. En dehors de ces pessimistes attardés, les Pères furent d'accord pour dire que nos bonnes œuvres, celles du moins qui sont faites sous l'influence de la grâce actuelle, préparent efficacement l'àmc à la justification cl sont nécessaires A cc litre.

l'n certain nombre se refusent a aller plus loin, témoin l'évêque de Eellrc, p. 297, dont la formule Intentionnellement restrictive est relevée dans le résumé de Massarelli, ou encore celui de Castellamare : *Opera ante justificationem sunt necessaria, non meritoria,* p. 299, ct celui de Vaison. p. 301 : *Opera procedentia justificationem aliquo modo ad eam faciunt, non quia justificationem impetrare mereantur.*

D'autres cependant, comme l'archevêque d'Acerenl/.a, p. 289, croient pouvoir parler, en général, d'œuvres méritoires cl plusieurs adoptent sans hésiter la formule classique : mérite *de congruo,* tels les évêques de Majorque, p. 291, de Sinigagùa, p. 292-293, de Badajoz, p. 321. De même plus lard le général des conventuels, séance du 22 juillet, p. 369. L'est aussi sans nul doute la pensée de l'évêque des Canaries, qui écarte le mérite *de congruo* pour les œuvres faites *tn puris naturalibus,* c'est-à-dire *sola generali gratia Da,* mais enseigne qu'avec la foi el la charité qui en est la suite *opera merentur justificationem,* p. 329-330. Il allait même si loin dans cette voie, au dire de Sevcroll, *Diaria,* t. î, p. 89, qu'il parut « presque tomber dans l'erreur des pélagiens ». Suivant une autre distinction, qui ne semble pas avoir eu beaucoup de partisans, l'évêque de Castellamare réserve le mérite *de congruo* aux *opera concomitantia ipsam justificationem.* p. 299. A la séance du 20 juillet, p. 363, le même Père devait reprendre le même terme dans son sens usuel.

En traitant de la première justification, plusieurs Pères avaient déjà, cédant à la logique du sujet, anticipé sur la seconde. Seul l'évêque de La Cava, conformément à son système, se prévaut de saint Bernard, voir plus haut, col. 672, pour réduire notre mérite au seul fait de notre libre consentement, p. 295. Tous les autres insistent sur le caractère pleinement niériloire des œuvres faites en état de grâce : par exemple, Γarchevêque d'Acerenza. p. 289 290, l'évêquc de Vaison, p. 302. Quelques-uns tiennent d'ailleurs a marquer, avec saint Augustin, que nos mérites sc ramènent a un don de Dieu : par exemple, les évêques de Sinigagiia» p. 293, ct de Motula, p. 306.

Mais cette idée trouvait surtout sa place dans les débals sur la seconde justification, qui curent lieu du 15 au 23 juillet. L'évêque de La Cava y lit encore profession de minimising : *Ea tamen* |oprra] *merentur quatenus merita Chrisfi nobis condonantur,* ρ. 317. L'est sans doute en développant le même thème, à la séance du 9 juillet, que l'évêque de Worcester. au dire du secretaire Marcus Laureus, p. 383, avait paru nier le merite des cvustcs *post justitiam.* A la même séance du 17 juillet, l'évêque de l'eltre, p. 317, essaya, en une formule subtile, de s'accommoder à cette vue : *Nostra opera, quatenus condonatur nobis ut sint meritoria per menta Christi, sunl meritoria.* Pour l'ensemble des Pères, cette application des mérites du Christ s'entend d'une application active, qui devient génératrice de nos propres merites.

A peine quelques-uns s'en tiennent-ils à des formules vagues el se contentent de dire que, par nos «euvres, nous obtenons ou recevons la vie éternelle Voir, par exemple, l'évêque d'Ascoll, p. 350; l'archevêque de Cambrai, p. 351; les évêques de Majorque. d'Albe, de Vaison, de Némosie, p. 360-361, de Ber-

tinoro, p. 365. La plupart parlent franchement dc mérite el de mériter; mais l'évêque des Canaries rappelle que nos mérites reposent sur la miséricorde divine : *Misericordia Dei fit ut opera nostra aliquid mereantur,* p. 366. A quoi celui de Hucsca ajoute mention du pacte qu'ils supposent : *Mercedem operibus bonis ex Dei pacto a liberalitate debitam consequetur,* p ·|··7.

Le général des seniles fait entendre la note scoli.ste : *Opera bona sunt meritoria vitx u ternn· quatenus Deus illa acceptat, non quatenus nostra, p.* 371. Il est à remarquer que la même théologie n'avait pas empêché précédemment, p. 316, l'archevêque d'Armagh d'admettre un mérite *de condigno.* D'autres le faisaient Intervenir d'emblée : tels les évêques dc Bosa el dc Lanciano, p. 361. On en rencontre chez l'évêque dc Slnignglia, p. 349, cette variante atténuée : *Gloria et honore [justificatus] benignitate Dei digne coronabitur.* Ici encore, l'évêque de Caslellamare se plaît aux distinctions subtiles : *Quatenus ex libero arbitrio et gratia Dei justificante [proveniunt opera], et hac sunt de congruo meritoria et de condigno targe ad beatitudinem ipsam.,.; quatenus procedunt de Spiritu Sancto, sunt de condigno,* p. 363.

De toutes les réponses la plus profonde tout â la fois et la plus traditionnelle fut celle de .Jérôme Séripando. Il commence par faire observer que cette question soulève une *magna dubitatio,* quand il s'agit d'accorder ici la part dc l'homme et dc Dieu. Sa solution s'inspire des principes de saint Augustin cl de saint Bernard, dont il rapporte les textes les plus caractéristiques : *Dico quod, sicut vita uterna merces dicitur in sacris literis et gratia, sic opera dici possunt merita, sed debent etiam dici dona.* Séance du 23 Juillet, p. 373-371. Doctrine résumée par Massarclli, p. 370 el 381, en cette formule nerveuse, qui fut toujours un des principes régulateurs de la théologie catholique en la matière : *Merces id est meritum.* Les mêmes vues président à la réponse du général des carmes, p. 376-377. (pii ajoute un petit exposé très substantiel pour montrer, à l'adresse des protestants, que nos mérites ne nuisent pas au mérite du Christ, puisqu'ils en procèdent.

Cette première consultation des Pères du Concile a l'incontestable intérêt de faire entendre, avec les principes essentiels de la foi catholique, toute la gamme des opinions théologiques reçues en matière dc mérite. Mais, par lÀ-mêmc, la plupart des réponses associaient la vérité chrétienne à des sylèmcs ou formules d'école, dont le concile, en travaillant à fixer son enseignement, allait tendre à se détacher de plus en plus.

2. *Elaboration du décret : Projet du 24 juillet,* - Après ccs premières séances, consacrées pour ainsi dire â l'inventaire de la question, cl où les réponses sc produisaient encore un peu au hasard, il s'agissait d'arrêter la discussion sur un texte précis. Tel fut le but d'un premier projet, œuvre, semble-t-il, de l'archevêque d'Armagh cl du franciscain Véga, qui fut remis aux Pères le 24 juillet et ne tarda pas d'ailleurs a être entièrement écarté.

a) Texte,— Bien qu'il n'en soit à peu près rien resté dans le décret définitif, il n'est pas inutile dc voir comment s'y présentait la doctrine du mérite.

On y rappelait tout d'abord qu'il ne peut rire question dc justice en nous que sous le bénéfice préalable dc l'œuvre rédcmptrli e : *hi merito Ipsius Christi Jesii,,, radicatur et /undatur omnis justitia justorum,* c. 1. p. 383. En conséquence, à l'encontre des pélagiens, on nfhrmalt la stricte nécessité dc la grâce pour mériter la vie éternelle el, d'un mot. In vanité du mérite humain quand 11 s'agit d'être justifié : *In hac enim lustificatione, merita hominis tacere debent ut sola Christi gratia regnet, c,* 8-9, p. 386-387. Cf. *ibid.,* c. 11 : *Propriis tiberi arbitrii viribus... nemo potest... crtderr, sed neque mereri ut sibi detur quod credat.*

Cependant il faut, pour être Justifiés, des dispositions de notre part. La foi est la première cl la principale : *Sine ea nullus ad justificationem sufiletenter disponi potest.* Elle n'est pas la seule d'ailleurs; mais, chez qui ne met pas obstacle à son développement normal en œuvres de charité, *adducit ad impetrandam justij'tcalionem.* e. 12, p. 388. C'était indiquer en termes discrets la nécessité de la préparation humaine a la grâce, mais sans en préciser exactement le rôle ou la valeur.

Une fois obtenue la justice, les œuvres ont pour effet de l'accroftre : *Per bona opera augeri coram Dca justitiam semel habitam,* c. 14, p. 389. Ce qui amenait logiquement un canon spécial sur le mérite. D'après la manière générale adoptée dans le projet, la doctrine catholique y est énoncée tout d'abord sous une forme négative : *Si quis dixerit, de bonis operibus justificati hominis loquens : Superba vox est meritum,* .4. S'. Cel anathème était ensuite justi lié par un exposé positif, où se lit tout d'abord la réalité du mérite : *Verum enim est meritum operum illorum, quia, duce gratia, comite voluntate..., non modo augmentum gratiir sed et gloriam irtermr vitm per ea ipsa qui vere justificati sunt promerentur quatenus in Deo sunt jacta.* En effet, la vie éternelle offre ce double caractère d'être tout d'abord une grâce, mais ensuite une rétribution : *Gratia dicitur quia, nisi gratia merita pnvcessisset, non esset meritum cui gloria tribueretur; sed post gratiam jam corona..., et illis [operibus] non modo dari std reddi... pnvdicatur.* Dès lors, rien n'cmpêchc de travailler ici-bas dans la vue et l'espoir de cette rémunération éternelle, *modo primum locum sibi vindicet caritas atque ideo Deus,* c. 15, p. 389,

Il était assez étrange comme méthode d'accrocher toute la doctrine du mérite à la censure d'un dicton protestant, de provenance inconnue, el qui ne toucliait, au demeurant, que l'aspect le plus superficiel de la question. Mais le commentaire Justificatif se déroulait ensuite suivant une marche parfaitement synthétique : réalité du mérite, fondée sur les deux facteurs, divin el humain, qui le produisent ; caractère de la vie éternelle qui en est la conséquence; usage de cette espérance dans la vie morale.

Sauf celle dernière idée, toutes les autres entreront dans les formes postérieures du décret, mais exprimées en d'autres termes el dans un ordre différent.

b) Discussion. - Cc projet n'avait suscité dc la part des théologiens consulteurs (pie des observations insignifiantes. Dès cc moment-là pourtant, p. 393. le vœu fut émis, que nous retrouverons plus lard, de voir ajouter au chapitre du mérite le texte dc saint Paul, II Cor., iv, 17. Mais le fond et la forme du décret proposé avaient recueilli pleine approbation. — Il en fut autrement chez les Pères, pour des raisons d'ailleurs qui intéressaient plutôt l'allure générale du décret que le détail dc son contenu. Aussi la discussion a-t-elle, en général, peu de portée théologique ct particulièrement sur le point qui nous concerne. L'évêque de Lnnciano, p. 101, trouvait superflue la condamnation du pélagianisme au c. 8; mais le chapitre du mérite recueillit le *placet* de l'évôquc d'A.scoll, p. 112. Fidèles aux doctrines de leur ordre, les deux généraux des observant ins et des conventuels s'accordèrent à réclamer en faveur du merite *de congruo.* Séance du 17 août, p 109-110. Au total, cc premier projet s'effondra sans rémission sous les coups des critiques qui lui vinrent dc partout et les travaux de rassemblée ne reprirent qu'un mois plus lard sur un texte absolument neuf.

3 *Elaboration du décret ; Projet du 23 septembre.* · - Œuvre personnelle du cardinal Cervino, qui le rédigea

d'après deux brouillons successifs fournil* par Jérôme Séripando, en date du 11 cl du 19 août, puis lui fit subir diverses modifications suivant les consultations privées des Pères et des théologiens, cc nouveau projet fut soigneusement préparé au cours dc trois ou quatre longues .semaines d'études pour être enfin Sou-nd» a rassemblée le 23 .septembre. A la différence du précédent, il marque une étape importante sur la vole du décret définitif,

ti) Texte.- Avant la justification. Il faut avant tout sauvegarder les droits supérieurs de la grùcc. C'est pourquoi on rappelle tout d'abord ifu'il n'y a dc salut pour l'humanité que dans ct par Jésus-Christ : elle ne peut sortir de l'injustice que par l'application du • mérite de sa justice , c. ni, p. 421 ; cf. c. vu, p. 123, formule où l'on sent la terminologie spéciale dc Séripando, liée à sa conception de la double justice, cl qui ne fut pas conservée.

Dc même, les grâces individuelles de conversion dont bénéficient les adultes sont accordées *nullis nostris existent!bus meritis.* Il y a lieu cependant à une *pnrparatio seu dispositio* de notre part. C. vi, p. 422. I.a valeur de cette · préparation était indirectement suggérée un peu plus loin, quand, pour expliquer que notre justification reste gratuite, le texte ajoutait : *Quod quidem in co sensu interpretandum est queni perpetuus Ecclesia catholica consensus tenuit et expressit, ut scilicet a justificatione ipsa opera omnia fidem precedentia et ea quoque qua... cum fide aliqua fiunt* **TANQUAM PROPHIE MERITA EXCLUDANTUR. C. VII, p. 423,** Même nuance dans le canon correspondant : *Si qui* impium quibuscumquc suis operibus praecedentibus dixerit posse proprie et nere justificationem mereri coram Deo, ita ut illis debeatur gratia ipsa justificationis, A S.* Can. 5, p. 126.

Le texte ainsi conçu comportait deux affirmations : l'une théologique, savoir que les œuvres préparatoires A la justificat ion ne sont pas < proprement des mérites; l'autre historique, savoir que telle fut la pensée constante dc l'Église. Il est à remarquer que l'adverbe *proprie* ne figurait pas dans la rédaction de Séripando, qui disait absolument *: tanquam mérita excludantur,* p. 821 cl 829.

Exclu avant la justification, le mérite proprement dit s'impose après. Voilà pourquoi le chapitre final du projet lui était expressément consacré. ... *In Christo Jan justificatis rt in accepta gratia usque in finem perseverantibus proponenda est nita n terna tanquam gratia filiis Dei et heredibus regni promissa ct tanquam merces.., bonis ipsorum operibus et meritis debita. Proponenda videlicet est perfecta illa et consummata justitio corona quam... exspectabat Apostolus a justo judice qui reddet unicuique secundum opera ejus. Qua expectatione neque propria justitia statuitur, neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei. tum quia opera bona justo· nim quibus vita irlcrna redditur a justitia Dei, hoc est gratia seu caritate qua Deus eos justos fecit, proveniunt, quie rd sicut semen Dei cujus vis frudum wlcrna vita dignum producere potest, tum vero quia non alia quam ipsius fustithr... ratione fiunt in homine fons aquor salientis in tutam a ternam.* C. xi, p. l2G.

Ce texte provenait à peu près littéralement de Séripando. p. 831-832. Les seules modifications notables portent sur la dernière phrase. A propos de la grâce, cclui-ci marquait, en termes d'école, que nos œuvres en procèdent *tanquam principali causa* ; le rédacteur officiel a laissé tomber cette expression scolastique. La dernière proposition y était conçue en ces termes passablement obscurs : *...tum vero quia hac ipsa Dei justitia... non alta quam bonorum operum ratione fit in homine fons aqua salientis,* etc. A cello construction laborieuse, qui faisait porter tantôt sur les œuvres tantôt sur la *justitia Dei* l'accent dc ces deux phrases, destinées à être corrélatives, succédait, pour le plus grand profit de la clarté, une rédaction plus simple dont les *opera bona justorum* restaient tout a la fols le scid sujet logique ct grammatical.

Quand au fond, la particularité la plus saillante dc cc texte consiste en ce que le mérite y est seulement touché *in obliquo.* A peine le mot y figure-t-il dans un complément indirect pour qualifier In nature de la récompense : mrrres... *operibus et meritis debita.* Le fait n'est pas moins à noter, puisque IL Rückert, *op. cil.,* p. 237, déclare ne pas I'y trouver du tout. Contrairement au projet du 24 Juillet,c'est la promesse dc la couronne étemelle réservée a nos œuvres qui est ici au premier plan : d'où l'on remonte au mérite par induction. Moins conforme aux lois de la logique abstraite, celte méthode correspond plus exactement aux modalités de la révélation chrétienne sur ce point : c'est sans doute pourquoi elle devait prévaloir F'uis ccttc vérité générale y est appuyée sur l'exemple ct la doctrine dc saint Paul : on sait que toujours le concile aima rattacher scs définitions a l'enseignement dc l'Écrilure. Enfin, le chapitre sc termine par une sorte d'apologétique du mérite, destinée à montrer que cette notion ne crée pas à l'homme une *propria justitia* au détriment de la *justitia Dei.* Car de nos mérites celle-ci reste la cause efficiente : A *justitia Det... prove niant* ct la cause formelle : *Xon alia quam ipsius justitier ratione fiunt fons oqusr satientis.*

Ce sont donc a peu près les mêmes thèmes que dans le premier projet, mais présentés sous une forme plus doctrinale. L'usage pratique du mérite dans les fins de notre vie morale ct la question du désir dc la récompense qui manquent ici se retrouvent plus haut, à la fin du chapitre sur l'observation des commandements. C.ix. p. 125.

Un canon contre les erreurs protestantes couronnait celle exposition : St *guis hominem justificatum et vivum Christi Jesu membrum effectum dixerit non mereri bonis operibus vitam idernam, aut bona opera justorum ita esse dona Dei ut per ejus gratiam non sint etiam bona merita, A. S.* Can. 21, p. 127. La première proposition en est prise littéralement dans le texte dc Séripando. Quant a la deuxième, elle ramène une formule uugustinicnne toujours dc mise en la matière cl qui. de cc chef, est restée dans la dernière rédaction du décret. Mais elle chasse une phrase complémentaire, qui faisait l'apologétique du merite. *Nam,* déclarait Séripando ü l'adresse dc qui nierait le mérite du chrétien Justifié, *gratiam Christi extenuat, quam ad hoc iton extendit ut membris suis... vim tribuat operandi opera digna vita· artemo· remuneratione.* Lan. 8, p. 833. Vue dogmatique non moins simple que profonde, exprimée d'ailleurs ici en termes très heureux, el à laquelle il est regrettable que le rédacteur officiel n'ait pas trouve le moyen de faire un sort. — Tel est le texte sur lequel, suivant la méthode reçue, les théologiens d'abord, puis les Pères, allaient avoir ù délibérer.

b) Discussion du projet : I.c mérite avant la justification. Sans parler de quelques details dc minime importance, les débats se concentrèrent vite autour dc deux points principaux.

Ce fut d'abord la phrase initiale du c. vu, col. 711, qui, tout en ayant l'air d'exclure seulement le pélagianisme. posait, en réalité, sous cette apparence inoffensive, tout le problème du mérite *de congruo.* Elle se heurta, de ce chef, ù de vives ct persistantes critiques.

Des deux assertions qu'elle contenait, d'aucuns attaquèrent simplement la première, qui engageait ici le *perpetuus Ecclesia· catholicae consensus.* Véga faisait déjà des réserves ù ce sujet dès la séance du 27 septembre, p. 431 ; elles furent reprises *extra congre-*

gationcm par le docteur Navarra, p. 139, ct, en assemblée, par l'évêque de Vérone, p. 159. Mais la discussion porta beaucoup plus encore sur la seconde, qui, en écartant le mérite « proprement dit · avant la justification, semblait indirectement consacrer l'existence d'un mérite inferieur.

Les dominicains principalement firent opposition à cet adverbe *proprie* qu'ils estimaient tendancieux. Ainsi, dès le 28 septembre, le portugais Gaspard Rcy *(a Regibus),* p. 131, cf. p. 136, tandis que son confrère Jérôme d'Azambuja *(ab Oleastro)* demandait que cc mot fut introduit nu c. vî, dans la formule *nullis nostris meritis,* par symétrie avec le canon 5. Mais l'assaut fut surtout longuement mené, à la séance du 30. par le prieur Jean d'I dîne, au nom dc saint Paul el aussi des déclarations antérieures du decret sur notre salut dans le Christ qui signifient, à son dire, *Vexclusio eujuscumque meriti,* p. II 1-112.

Plusieurs Pères abondèrent dans le sens dc ces théologiens. Non *opus est quidquam innuere de merito congrui,* faisait observer prudemment l'évêque de Naxos, p. i'»2. Celui d'Acda, Robert de' Nobili, est encore plus résolument hostile, *cum meritum ct debitum et diametro contradicant gratuito sive gratis dato,* []. 155. D'autres exprimèrent simplement leur *non placet* sans le motiver : ainsi l'évêque dc Lanciano, p. 161, et l'abbé Lucien, p. 473. Le 7 octobre, les abbés voulaient seulement adoucir la formule en celle-ci : *Quamvis bona fateamur [opera], tamen merita esse negamus,* p. 175. Mais, le lendemain. Jérôme Séripando exprimait sa défaveur en ces termes lapidaires : Si *opera illa aliquo modo sunt merita, gratia aliquando non est gratia,* p. 189.

Cependant la formule contestée trouva des défenseurs. Pour la sauver, Véga proposait celte précision : *proprie menta, quibus gratia debeatur, excludantur,* p. 138. tandis que le mineur Jean du Conseil suggérait plutôt une addition positive : *cum etiam sint utilia* joprru) *cl disponant ad justificationem,* p. 132 : cf. p. 139. Cette dernière suggestion devait être présentée à rassemblée, le 7 octobre, par le général des observantius. p. *171. L'évêquo de Castellamare eût même souhaité le terme *necessaria,* p. 161, tandis que celui dc Céos se fût contenté de dire : *licet faciant ad dispositionem,* el l'archevêque d'Aix : *quamvis plerumque ad justificationem consequendam disponant ct pnvparent,* p. 117.

Au lieu de ces palliai ifs, le général des conventuels porta nettement la question sur le terrain théologique cl sc fit. non sans quelque vivacité, l'interprète de ht doctrine reçue dans l'Écolc : *Mutti censu Tarant particulam illam : tanquam proprie,* etc. *Quos ego satis admiror, cum omnes theologi, excepto Gregorio Ariminensi cx ordine eremitarum, ponant ista merita impropria, secundum quid, interpretation, sive, ut uno verbo dicam, merita de congruo, distincta a meritis propriis, veris, gratuitis ct dc condigno. Ante ergo justificationem nemo negat ex theologis, ut dixi, bona ista ct menta impropria, licet quicumque excludat ea tanquam merita propria.* Séance du 7 octobre, p. 480.

(.'est ainsi que cette petite incise du projet devenait le champ clos sur lequel s'affrontaient, suivant leurs préférences théologiques, partisans ct adversaires du mérite *de congruo.* Le canon 5 devait naturellement être traité en conséquence, p. 508; mais il ne semble pas avoir été l'objet d'observations bien spéciales, sauf dc la part du mineur Jean-Baptiste Moncalvius, p. 132, el du docteur séculier Navarra, p. 110, qui en voulaient faire préciser quelques expressions.

c) *Discussion du projet: Le mérite apris la justification.* — \ côté de la discussion sur les œuvres préparatoires à In grâce, où .s'opposaient nettement deux écoles rivales, celle que provoqua le dernier chapitre du projet, relatif aux œuvres consécutives à la justification. se déroule dans un ordre un peu dispersé et sans tendances bien definies.

Гη petit mouvement d'opinion se produit surit dossier qu'il convient d'annexer à In question. Jean du Conseil réclame de nouveau, p. 132 et 139, h· texte paullnlcn II Cor., iv, 17. qui parait également s'imposer à l'archevêque d'Aix, p. ILS. Au contraire, It texte sur lequel sc terminait le projet, de Joan., iv, 11, ne semble pas *ad rem* au dominicain Barthél^mj Miranda, p. 132, ainsi que plus tard à l'archcvêqur de Torres, p. 151, et à l'évêque dc Badajoz, p. 167. Mais il est défendu par l'évêque de Bosa, d'après l'usage qu'en ont fait les mail res, p. 161. A sa place, le mineur Vincent Luncl propose une addition dt caractère théologique : *...Justitia· ratione provenientis ex merito Christi,* p. 131. L'évêque de Sinigagiia voudrait qu'on accroche à *vitam iclcrnam* la formule augustinienne : *in qua coronat in eis Dominus dona sua,* p. 463.

Plus Importantes sont les réserves formulées çà ct là au sujet dc la dernière phrase, qui, sous prétexte de mettre *in tuto* la *justitia Dei,* en faisait la seule raison formelle de nos mérites : Non *alia quam ipsius justitiiv... ratione punt [opera bona] in homine jons aqua salientis.* Elle devait déplaire à Luiriez, qui voudrait y voir mention *de pacto divino* ou la supprimer, p. 433. Au lieu de la forme exclusive : *non alia.., ratione,* le mineur Klchard du Mans propose la forme positive : *tum vero quia ipsius justitia' ratione,]).* 137. Salmeron voulait seulement enlever la seconde conjonction *tum vero,* p. 438 : ce qui eût fait de celte proposition une simple annexe de la précédente, ct prouve (pic l'auteur ne saisissait pas. ou ne goût ail pas, la nuance qu'elle exprime a roté d'elle.

Bien (pie ces observations soient pour la plupart de pure forme, elles dénotent le sentiment obscur que ce texte ne donnait pas satisfaction. Le général de. serviles en marque déjà mieux le point vulnérable, quand, au lieu de dire : *a justitia Dei.,, proveniunt* (opera), il propose lout simplement : *a gratia Del,* p. 491. Dans le même sens, l'évêque de Castellamare trouve que l'expression *non alia ratione quam ipsius justitiiv,* a l'air d'exclure le Christ el le don de sa grûcc inhérente à notre âme : ce qui revenait à dénoncer ici. non sans raison, une répercussion Indéniable du système de la double justice. En conséquence, il suggérait de dire : *non alia ratione quam ipsius justitiæ seu gratin· dependentis a gratia Christi,* p. 495.

Le canon correspondant suscita également quelques légères remarques. Jean du Conseil demande qu'on ajoute un complément à *bona mérita,* pour préciser qu'il s'agit dc l'homme, p. 439. Le même théologien tenait pour super lins les termes *per ejus gratiam,* tandis (pie d'autres souhaitaient (pie fût renforcée la mention dc la grâce el des mérites du Christ, *ne videamur nude asserere merita nostrorum operum quem idm alum pclagiani,* p. 509. D'après l'évêque dc Syracuse, il eût fallu y introduire le rappel de la promesse divine, comme au c. xi. el, au besoin, l'exprimer dans un canon spécial, p. 466. L'archevêque d'Aix le trouvait surchargé de gloses inutiles, voire même nuisibles, p. 4 19. Au lieu de ces périphrases méticuleuses. qui. à force d'être circonspectes, finissaient par laisser une Impression d'incertitude, il eût aimé celle formule tranchante : *Qui dixerit opera bona justorum non esse bona merita ipsorum, anathema esto.* D'accord avec quelques-uns des consultent, tel Laine/., p. 138, il demandait qu'on y ajoutât un mit *de merito augmenti gratine* 11 fut suivi sur ce point par Jérôme Séripando, p. 490.

On verra dans la suite que h· nouveau projet fut conçu dc manière n faire droit a In plupart dc ces menues observations.

<0 *Consultation des théologiens sur la fustice imputée fl la certitude la grâce.* – En attendant, un déliât complémentaire allait s'ouvrir dont les résultats importaient davantage encore à la question du merite. Les précédentes discussions avaient révélé des divisions profondes, chez les Pères du concile, sur la justice imputée et la certitude de la grârc Pour tirer au clair ces deux points, les légats décidèrent dc les soumettre à une consultation spéciale des théologiens, qui en délibérèrent du 15 au 26 octobre.

Deux questions précises leur furent posées, p. 523. La première était relative au problème dc lu double justice soulevé par Séripando, voir Just if ic at io n, t. vin. col. 2182-2181. *Utrum justificatus gui operatus td opera bona ex gratia rt auxilio divino..., ita ut retinuerit inhivrcntcm justitiam..., censendus est satisfecisse divinu justitiir ad nu ritum ct acquisitionem vita: irttrnœ?* Il s'agissait de savoir quelle est la valeur dc la justice (pic l'homme peut acquérir ici-bas au moyen dc la grace cl si elle est par elle-même un titre à la gloire, ou s'il faut encore qu'elle soit supplémentée, au dernier montent, par une nouvelle imputation dc In justice du Christ. Où l'on soit que le mérite était appelé à servir dc pierre dc touche pour apprécier le système dit dc la double justice. Il devait aussi venir assez naturellement â propos de la seconde question : *I'truni aliquis possit esse certus dr sua adepta gratia secundum pnesentem justitiam* 9 La première touchait au problème théorique du mérite humain, la seconde à celui de son appréciation pratique.

Sur ces deux points, les théologiens abondèrent en longues dissertations, dont il suffît dc dégager ici les principaux traits qui concernent la question présente. La très grosse majorité sc prononça contre la double justice cl la plupart trouvèrent un argument direct a cette tin dans le fait du mérite, en montrant que la réalité de celui-ci serait compromise par la théorie nouvelle. Ce raisonnement est très nettement présenté par le premier d'entre eux, le mineur Vincent Luncl : *Dicere justificatum hujusmodi ante tribunal Christi ad Uri misericordiam et Christi justitiam rursus confugere oportere est : opera <x gratia hujusmodi facta, asl vere non esse meritoria vita irtcrmr, quod catholicorum nemo usque hodie asseruit,* p. 521. Voir de même l.ninez, p. 615 : *Tollitur revera meritum ab operibus bonis in caritate /actis.*

A cette argumentation on pouvait objecter que les mérites humains procèdent dc la grâce, et que la tradition augustInicnnc appliquait ce titre â la gloire elle-même, De fait, celte doctrine fut souvent rappelée par l'un ou l'autre des consultants; mais l'intérêt réside moins dans celte r<minlscencc que dans l'usage qu'ils en firent. Le plus simple était évidemment dc dire que la grâce n'empêche pas ici le mérite. C'est cc que rappelle le mineur Clément Thomasinus, p. 565, cl l'exemple personnel dc saint Paul pouvait être lci invoqué,comme le fait le séculier français Gentian lien et, p. 586. Le servite Laurent Mazochi a mime une très heureuse foi mule pour rattacher nos mérites ii ceux du Christ : *Cujus meritis nostra omnia infirma opera sublevantur ad meritum,* p. 582, tundis que lc dominicain Gaspard Hey (a *llegibns)* rappelle avec raison que par la grâce nous sommes greffés sur le Christ cl qu'en nos o uvres coule désoimais sa sève divine, p. 596. Ainsi également Lainez, p. 619.

Mais il était plus subtil do demander â celle doctrine mime un argument contre la double justice : cc fut la tactique adoptée par Je mineur François Vhdomlni. Si la vie éternelle est une grâce, c'est, dit-il, p. 533-531. qu'elle est bien la couronne de nos seuls mérites, toujours dépendants et Imparfaits; avec une application supplémentaire dc la justice du Christ, elle serait une véritable dette, *JElerna vita nullis operibus promereri ftolesl nisi gratis detur et ilia; si autem supplenti justilitr daretur, duretur ex debitn : sed gratis datur, quia... ipse peccata condonat,... ipse, donat merita, .. ipse donat pnrmia.*

De toutes façons, il apparaissait que le mérite comporte un titre réel a la gloire : Grégoire Perfectus pouvait dire avec raison que tout le monde était d'accord la-dessus, p. 580, et Laurent Mazochi que le fait était pour tous une prémisse certaine : *supponitur tamquam certum,* p. 581. Cependant les tendances étaient différentes quand il s'agissait d'en préciser la valeur. Tandis (pie quelques-uns, tel le dominicain Barthélemy Miranda, p. 551, se contentaient de dire : *vere meremur,* d'autres avaient des formules plus accentuées, comme celle-ci du carme Vincent de Léon : *Justificatis magno jure debetur vita irterna,* ρ. 528, cf. p. 551. Quelques augustins eux-mêmes adoptaient cc langage, tel Grégoire Perfectus, p. 577, ct cela même en tenant compte du pacte divin précédemment rappelé par le mineur Jérôme Lnmbnrdelll, p. 555. Aon *solum ratione pacti,* affirmait Grégoire, *sed ratione nquivalentis quod Deo damus debentur nobis Cirium, vita beata, Deus.* p. 578.

Aussi la formule *de condigno* devait-elle naturellement venir au terme dc ces prémisses. On la trouve chez le dominicain Jérôme d'Azambuja *(ab Oleastro),* p. 546. 11 est vrai qu'elle ext expressément combattue par le séculier espagnol André Navarra, qui aboutit pour son compte à cet ingénieux cnncordbme : *Et idco, si placet, loquendum ut plores, sentiendum ut pauci, ct dicamus opera facta ex cantate esse de condigno meritoria gratis: et giorite ad sensum pnrdtctum ex divino pacto et ordinatione,* ρ. 557. D'autres, s'inspirant du langage dc saint Thomas, ne voulaient admettre qu'un mérite *secundum quid :* ainsi le servile Laurent Mazochi, p. 583, après le séculier espagnol Antoine Solisio. p. 576, el cette position leur paraissait favoriser la théorie dc la double justice a laquelle ils étaient gagnés par ailleurs. Telle est aussi l'argumentation longuement développec par i'augustin Étienne de Sestino, dont la formule suivante résume assez bien la pensée : *Principalis causa meritorum justorum est favor, acceptatio et divina complacentia. quoniam nullum meritum hominis justi est tantum vel tam grande bonum quantum est vita irterna,* p. 610. A quoi Lainez répondait d une manière assez topique, p. 621. qu'il ne s'agit pas dt disserter sur la chimère d'un mérite absolu que nous imaginerions, mais sur la réalité du mérite que la révélation divine nous promet.

Les discussions spéculatives sur la valeur du mérite en soi s'accompagnaient çà cl lù de considérations sur l'étal que chacun peut en faire pour ce qui le concerne personnellement. Les pessimistes ne manquaient pas. mime chez les adversaires dc la double justice ils insistaient plutôt sur la défiance cl l'humilité qui nous conviennent. Ainsi Jean du Conseil, p. 515-516. qui se reclame surtout de saint Augustin. Mais les partisans de la justice imputée se complaisaient naturellement plus encore â développer ce thème. Grégoire Perfectus évoque le *minus habens* du festin de Balthazar, p. 580; Étienne de Sestino pose cet axiome, nu nom de l'expérience : *Nullus viator, quantumeumque justus, perfectionem justitiiv in se habuit prout viatoris status exigit,* p. 607; Aurelius Philipputius renvoie scs contradicteurs â l'heure dc la mort : *Ii taies expectandi sunt in hora mortis, tn qua pro certo habeo quvd non dicent : Quia jejiinavi, eleemosynas dedi, satisfeci, etc., ideo da mihi merccdem; sed spero quod potius clamabunt cum Davide : Miserere me·'*

Deus, p. 561. Mais la confiance cul aussi ses représentants. Personne ne fait entendre la note optimiste avec plus de naïve énergie que le mineur Louis Vitriarias de Vérone, p. 569, qui imagine au dernier jour ce dialogue entre Dieu ct le chrétien fidèle : *Interroget ilium Deus et dicat : Quid petis? At tile: Peto idtum triernam. Quare? Quia teneris illam milu dare. Qua lege? Tua... Et ego perseveram usque in /incm.... idea teneris mihi dare vitam irlemam... Non possum timere, cum sim securus de tua promissione.*

Entre les deux thèses adverses, la conciliation était facile. Tout dépend, en effet, de la manière dont on envisage nos œuvres : en soi. elles sont insuffisantes et médiocres; mais elles prennent une suffisante valeur quand on regarde à la grâce qui les a produites. Cette distinction fut souvent présentée, en particulier par le mineur Richard du Mans. p. 536. et le carme Nicolas Taborcl, p. 629. Lai nez surtout y insista longuement, p. 619-620, pour expliquer par là les formules d'humilité familières aux saints. Au total, dans tout son fond essentiel, la doctrine catholique du merite planait au-dessus de ces opinions d'école, qui cherchaient toutes à s'en réclamer. Il est certain cependant que l'opposition déterminée de la grosse majorité des consulteurs au système dc la double justice devait avoir pour résultat d'accentuer le réalisme surnaturel qui est le fruit de la justification.

Pour mémoire, quelques conceptions extrêmes furent rappelées au cours des débats : celle de Durand dc Saint-Pourçain, qui tenait *posse de Del potentia absoluta mereri sine gratia inhnrente,* p. 600, et cette autre, tout inverse, que présentait Laincz, p. 621 : *Non puto verum quod loquendo dc Dei potentia absoluta non possit non praemiare justum.* Mais, la part ainsi faite â la probabilité spéculative du nominalisme, il apparaissait normal à tous que le mérite suppose la grâce inhérente â l'âme cl, réciproquement, que la présence de celle-ci fonde la pleine vérité de celui-là. Encore est-il qu'on pouvait appuyer plus ou moins fort sur cette réalité du mérite, ct les défenseurs de la double justice avaient beau jeu de rappeler, au nom de la meilleure tradition, soit les conditions théoriques auxquelles il reste soumis, soit les imperfections ct limites pratiques dont il s'accompagne.

Ces poussées diverses, où l'on retrouve toutes les vieilles tendances de l'École, se compensaient, en réalité, l'une l'autre. Elles devaient faire sentir aux dirigeants du concile la nécessité de suivre une *via media,* où serait combiné ce que chacune contenait de vrai. C'est dans ce sens que fut élaboré le nouveau projet, qui porte visiblement la trace dc ces délibérations, mais manifeste plus encore l'intention de n'en retenir que les résultats bien acquis.

L *Élaboration du décret : Projet du 5 novembre.* - Dû comme le précédent à la collaboration du cardinal Cervino ct dc Jérôme Séripando, ce troisième projet marque un pas en avant à peu près définitif vers la forme du décret actuel. Si le projet du 23 septembre présente le croquis, celui du 5 novembre, surtout pour cc qui regarde la question du mérite proprement dit, cn csl déjà l épure, à laquelle ne viendront plus s'ajouter que de légères retouches.

a) Texte. · C'est sur le point secondaire des œuvres préparatoires â la justification que les changements sont le moins sensibles entre les deux projets.

Le c. vu du précédent est maintenu à peu près tel quel dans celui-ci. p. 636. sauf que le *perpetuus Ecctesue consensus y* est affirmé en principe sans aucune application particulière: que la gratuité de la foi ct su place à la source de nos mérites y sont directement énoncées tout aussitôt, au lieu dc venir ensuite sous la forme d'une Incise purement accidentelle; que, pour quali Hcr la valeur des œuvres qu'elle inspire ou qui la précèdent, l'adverbe *proprie* a diipiru cependant que leur role préparatoire csl aOinnt comme nécessaire. De telle sorte qu'on aboutit tn gros à la formule suivante : *Omnia fldem preadentia..., quamquam ad justi/icatinnem necessaria d disponentia.... tanquam merita quibus gratia debeatur ab ipsa justifleatione excluduntur,* où l'on devine h volonté de satisfaire à toutes les suggestions prop» sécs au cours des débats antérieurs. Cependant h suppression du *proprie* était jusqu'à un certain point compensée par la phrase relative *: quibus gratin debeatur,* reste elle-même dc l'ancien canon 5, qui.de ce chef, se trouvait sans emploi el donc entièrement écarté.

Sur la question du mérite consécutif à la grâce, p. 639-610. la transformation était beaucoup plia complète. En tête du nouveau chapitre —qui, par suite de certains dédoublements, portait le n· xm au lieu dc xi — figurent trois citations de saint Paul: I Cor., xv, 58; I lebr., vi. 10; x, 35, destinées à pro mouvoir l'estime des bonnes œuvres ct la confiance cn leur valeur. Suit, à peu près intacte, la première moitié du texte du 23 septembre sur le double aspect de la vie éternelle et l'exemple personnel dc l'Apolre qui sert à en accréditer le caractère dc Juste rétribution. Une petite formule nouvelle faisait le raccord logique entre ces deux morceaux, cn rapprochant côte à côte le rôle également nécessairedc l'œuvre humaine et de la confiance cn Dieu : *Atqm ideo bene operantibus et in Deo sperantibus proponenda est vita rvterna,* etc.

A ce fragment retenu du texte antérieur s'ajoute un paragraphe entièrement neuf sur le fondement dogmatique du mérite. 11 débute par l'affirmation de la présence active du Christ dans l'âme régénérée: *('.uni enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra el tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat.* Puis il rappelle incidemment (pie celle influence enveloppe tous nos actes et qu'elle est indispensable pour qu'ils soient méritoires ; *Qua* virtus bona corum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto /Jeo grata ct meritoria esse possent.* D'où il suit (pic sont réunies toutes les conditions voulues pour le mérite: *Nihil ipsis justifleatis amplius dresse dicendum est quominus plene (dummodo cn caritatis affectu qui in hujus vitæ mortalis cursu requiritur operati fuerint) divina* legi satisfecisse ac, velati undique divina gndiu irrorati, rrternam vitam promeruisse censeantur.* A quoi se rattachait ausitôt comme preuve, accru de sa première partie, le texte de .loan., iv, 13-1-1, qui ter minait le projet du 23 septembre. La phrase déjà connue : *Ita neque propria nostra justitia tanquam a nobis propria statuitur neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei,* mais amputée des longues surcharges qui l'obscurcissaient sous prétexte de l'expliquer, terminait cc nouveau développement.

Dans ce texte, le rappel de la sainteté intérieure du chrétien, avec celle double conséquence qu'elle nom permet de « satisfaire pleinement à la loi divine · ct de « mériter la vie éternelle », était un fruit évident des délibérations où s'était débattue la question de la double justice et de l'opposition générale qui s'y était manifestée contre celle-ci. Les rédacteurs du décret s'claient appliqués à recueillir les conclusions dc la majorité, sans pourtant choquer les opposants par des formules aux arêtes trop vives. Il sufllt d'ailleurs de sc reporter au texte actuel pour s'apercevoir que, non seulement l'architecture générale en est la même, mais <pie la rédaction coïncide à quelques petits détails près.

Si les formules définitives ne sont encore ici qu'approchées, elles sont obtenues du premier coup pour le

paragraphe suivant : *Quamvis enim bonis operibus in sueris litteris usque adeo tribuatur,* etc. Il » pour but de préciser l'altitude pratique du chrétien cn matière de merite» attitude qui unit au sentiment d'une légitime confiance cn nos œuvres une disposition d'humilité motivée pur leur origine surnaturelle et leurs trop réelles imperfections» Les tenants de la double Justice pouvaient trouver ici satisfaction à leurs scrupules religieux, sans que fussent autorisées les conclusions théoriques qu'ils prétendaient cn déduire. Quant au canon correspondant, devenu le 30· dans la nouvelle numération, il restait exactement rédigé dans les mêmes termes, sauf que le caractère surnaturel des œuvres méritoires y était explicitement rappelé par celle phrase : *...bonis operibus quiv ab co* |/iominr] *per Dei gratiam et Christi meritum profiscuntur,* p. 611.

b) *Discussion.* - - Soumis à l'assemblée le 5 novembre, le nouveau projet cluit mis en discussion dès le 9.

Le point le plus saillant du débat sur les œuvres préparatoires à la Justification fut un retour offensif cn faveur de l'adverbe *proprie,* que le projet avait écarté comme litigieux. Non seulement cc terme répondait aux convictions personnelles de plusieurs Pères, mais il semblait appelé par la logique du contexte, ou l'on avait inséré ces mots tirés de l'ancien canon 5 : *tanquam menta quibus gratia debeatur excluduntur.* Aussi l'évêque de Badajoz insinuait-il qu'on pourrait avantageusement supprimer ceux-ci, p. 649. La plupart demandaient, nu contraire, le rétablissement de celui-là : ainsi les évêques de Bosa. p. 616, cl dc Saluées, p. 679. Un bon nombre se prononcèrent expressément cn faveur du mérite *de congruo :* ainsi les évêques de Castellamarc, p. 616. des Canaries, p. 655, de Clermont ct de Bertinoro, p. 657. dc Porto, p. 677, ct Claude Le Jay, procureur de l'évêque d'Augsbourg. p. 658. Tant ct si bien que l'adverbe fut rétabli dans le texte remanié du 10 décembre, p. 096, où le complément : *quibus gratia debeatur* était d'ailleurs conservé. Seul l'évêque dc Saluées émit quelques réserves sur le *perpetuus Ecclesia· consensus,* qu'il proposait dc remplacer par *communis* ou d'omettre tout à fait.

Quant au chapitre des œuvres postérieures à la Justification, le fond cl la forme cn furent tout spécialement loués par l'évêque d'Aquin, p. 619. Beaucoup durent penser de même, puisqu'il n'y fût guère proposé que des amendements destinés à en marquer mieux encore la tendance. Le général des conventuels parlait Incidemment d'un mérite *de condigno,* p. 662. ct l'évêque de Porto souhaitait l'introduction dc celte formule dans le texle. p. 677. A la phrase : *vitam nternum promeruisse censeantur,* qui n'indiquait tout au plus qu'une possibilité, le cardinal dc Jacn, p. 612. ct l'évêque de Calahorra. p. 653, demandaient que fût ajouté le verbe *consequi,* qui poserait plus nettement le fait. Dans le texte de l'Épltrc aux Romains qui terminait le chapitre, deux Pères, savoir l'évêque de Bitonto ct Claude Le Jay. eussent voulu remplacer *secundum opera eorum* par la formule plus accusée *secundum meritum,* p. 618 et 658. Pour accentuer davantage encore, dans la deuxième partie, le devoir dc l'humilité, l'évêque de Vérone indiquait dc rappeler la parole du Christ, Luc., vn, lü : *Serai mutiles sumus,* p. 615. Celui dc Sinigaglia devait nourrir des précocupations analogues quand il faisait observer, p. 650 : *In ultimo cupite debet misericordia Dei magis extolli.*

Comme suile nux consultations des théologiens, il fut naturellement beaucoup question de la double Justice au cours de ces débats. Elle semble avoir eu ses sympathies de l'évêque dc Salpe. qui s'efforça dc montrer comment elle ne compromet pas le mérite, p. 651. Mais In plupart des Pères sc déclarèrent hostiles ct licaucoup demandèrent que le concile cn exprimât plus formellement le désaveu. Ainsi les évêques dc Naxos, p. 613; de Torrès, p. 611; de Castellamarc, p. 647; dc Fano, p. 651. D'aucuns proposaient un canon spécial a cette fin. ainsi l'évêque de Badajoz, p. 619, ou du moins une addition dans ce sens au canon 30: ainsi l'évêque de Vérone, p. 615. Fidèle à scs convictions, Jérôme Séripando intervint par un long plaidoyer cn faveur dc son système, p. 666-675. Il en lirait comme conclusion pratique, au sujet du mérite, l'idée de compléter la formule affirmative : *Satisfecisse... ac promeruisse .. censeantur* par celte autre, destinée à rassurer le* âmes moins confiantes : *Qui tanto caritatis affectu sciunt se non es seoperatos vel de eo dubitant pirnitenliam agant et De imisericordiam invocent per menta passionis Christi.* Inversement, il lui paraissait bon dc contrebalancer la dernière phrase de la deuxième partie, qui évoque devant les consciences la perspective toujours redoutable du Jugement divin, cn y ajoutant : *Ut in ea cogitatione ad Dei misericordiam per menta Christi cum dolore pirnilenlitr confugiat,* p. 672. Ces deux amendements furent retenus cn vue d un examen ultérieur.

Le canon 30 ne fut l'objet que dc remarques peu nombreuse* et peu importantes, p. 681. destinées, dans l'esprit dc leurs auteurs, a le mettre d'accord avec les modifications qu'ils proposaient au contenu du chapitre. C'est ainsi que beaucoup auraient aimé qu'on y écartât expressément la Justice imputée, quelques autres que le verbe *merert* y fût également accompagné de *consequi.*

5. *Dernières précisions.* — Avec le texte du 5 novembre, le décret conciliaire, cn ce qui concerne le mérite, touchait presque à sa lin. L'assemblée allait, au cours dc ces dernières semaines, le reprendre morceau par morceau ct l'amener rapidement à son étal actuel.

a) *Amendements de Séripando.* — Une consultation spéciale fut tout d'abord consacrée aux deux amendements où Séripando essayait de sauver l'àmc religieuse, sinon les principes théoriques, du système qui lui était cher. Un troisième du même ordre, ct sans doute de la même source, y était adjoint, qui proposait d'ajouter, après les mots ; *tanquam vitis in palmitem* [CArtJ/us) *virtutem influat,* ces autres, destinés à en amortir le réalisme : *priusque merita sua nuidonet,* p. 687.

La discussion eut lieu à rassemblée du 6 décembre : elle fut défavorable à Séripando. Son premier amendement recueillit sept suffrages, le second un seul, le troisième quatre; trois Pères s on remirent aux présidents: tous les autres furent contraires, p. 691. Chemin faisant, l'évêque de Castellamarc, p. 689, ct celui des Canaries, p. 690, avaient de nouveau réclamé en faveur du mérite *de congruo;* celui dc Badajoz proposait de supprimer, au cours du c. xn, la parenthèse : *dummodo eo cantatis affectu operatus fuerit,* p. 689. Le résumé de celte séance est d'ailleurs extrêmement laconique el ne donne guère que les votes, sans rien dire des motifs qui purent être invoqués à l'appui.

b) Chapitre des oeuvres préparatoires à la justification. A partir dc ce moment, pour maintenir la discussion sur un terrain de plus en plus précis, le concile examinait les chapitres l'un après l'autre ou par groupes homogènes. Celui des œuvres préparatoires à la Justideation eut son tour à l'assemblée du 10 décembre.

Le texte cn était un peu modifié cn ce qui concerne la manière d'exprimer le rôle dc la fol et des œuvres ; *(iratis justificari ideo dicamur quia fides ipsa et opera omnia fidem pnrcedcntia, unmo ea quoque qiue post*

illuminationem Spiritus Sancti, quamquam ad justificationem disponentia, cum fide aliqua fiunt, tamquam proprie merita quibus gratia debeatur ab ipsa justificatione excludantur, p. 696. Où Γοη remarquera que la foi et les œuvres y sont mises sur le même pied. De celles-ci on nc dit plus qu'elles sont *necessaria,* comme dans le texte du 5 novembre, mais seulement *ad justificationem disponentia.* Pour qualifier cette ‹ disposition », on reprend d'ailleurs dans le projet du 23 septembre l'adverbe *proprie* que celui du 5 novembre supprimait.

Ces deux modifications firent précisément l'objet d'assez nombreuses critiques. Le cardinal de Jacn réclamait le rétablissement de *necessaria,* p. 696, suivi par les évêques de Castellamare ct de Lnnclano, p. 699, tandis que d'autres s'opposaient à celui de *proprie* : ainsi les évêques de Lnnclano, de Badajoz, de Minori cl le général des serviles, p. 699. Il est vrai que l'ensemble des Pères sc déclarait satisfait ; mais on voit que l'accord n'était pas encore absolu sur les détails depuis longtemps en litige. Deux Pères, les évêques de Salticos cl de Minori, avaient cru devoir attirer ù nouveau l'attention de l'assemblée sur l'expression : *perpetuus Ecclesia: consensus,* et suggéré que *communis* serait sans doute meilleur, p. 699. Ce point, comme étant sans doute le plus facile, fut remis le premier en discussion, et, le 17 décembre, p. 721, le concile décidait, non sans avoir encore essuyé un amendement de l'évêque de Porto, de maintenir le texte tel quel.

Le reste du c. vit suscita de longues controverses sur la nature et le rôle de la loi justifiante, qui n'intéressent pas le présent sujet. Sur le point précis de la valeur de celte préparation humaine, les mêmes divisions que précédemment se firent jour à la séance du 22 décembre. Au lieu de *excluduntur,* l'archevêque d'Armagh eût voulu qu'on dit : *non proprie merentur.* Mais c'est l'évêque de Bitonto. Cornelio Musso, qui trouva le joint, en proposant la formule : *Gratis ideo justificari dicamur quia nihil eorum quit· justificationem procedunt, vel fides, vel opera, ipsam justificationis gratiam merentur.* Elle recueillit aussitôt l'approbation générale. Les deux généraux des conventuels ct des iiugmtins lui donnèrent également leur *placet,* en ajoutant ces mots qui énoncent plutôt une explication qu'une réserve : *Placet si non destruitur meritum de ccngruo,* p. 737. Ainsi pouvait-on sc croire arrivé au bout et le secrétaire Massarelli notait avec soulagement : *Sic conclusum est ut verba (lia in decreto ponantur et, ex consequenti,* 7un' *caput pro expedito habetur.*

Cependant, le M janvier, un petit essai de modification était encore envisagé, p. 763-764. Les tenants du mérite *de congruo* avaient dû manifester des inquiétudes, cl c'est pour leur donner tous apaisements que le concile fut invité à sc prononcer sur une foi mule ainsi conçue : *Nihil eorum quit· justificationem procédant... ipsam justificationis gratiam secundum debitum reddendam meretur.* En ajoutant les trois mots *secundum debitum reddendam,* le concile était invité à marquer *ex projesso* qu'il n'entendait écarter que le mérite strict. Celle précaution sembla superflue. *Et conclusum est quod nihil addatur,* note le secrétaire sans autres explications sur les débats, *cum satis intelliyatur meritum de congruo.* Mais, pour mieux accentuer cette nuance, il fut décidé qu'au lieu de *meretur on* écrirait le verbe *promeretur,* qui répond plus exactement au mérite *de condigno.*

Ainsi le chapitre — qui. par suite d'un renversement, était devenu, dans l'intervalle, le c. vm — était définitivement établi.

c) *Chapitre du mérite consécutif à la justification.* — Γl restait a faire le même travail pour la question du mérite proprement dit. Le nouveau texte fut soumis à l'assemblée le 1 l décembre. p. 709-710. Seule h partie centrale portait quelques modifications â la suite des vœux précédemment émis.

Pour plus de concision, et peut-être aussi pour ménager le pessimisme de Séripando, on ne dirait plus, par allusion à 11 Tim., iv, 7-K : *ilia perleche et consummata· justitia· corona,* mais simplement : *ilia corona justitiic,* l'n peu plus loin, la phrase sur les conditions de l'œuvre méritoire était plus sérieusement remaniée.

Texte du 5 novembre.	Tcxt<· du 14 décembre.
... Nihil ipsis justificatis amplius déesse dicendum est quominus plene (dummodo eo caritatis affectu qui in hujus vitir mortalis cursu requiritur operati fuerint) divina* legi satisfecisse nc. vehit undique divina gratia irrorati, ivternam vitam promeruisse censeantur.	...Nihil in ipsh justificatis amplius déesse dicendum est quominus plene, *quoad illa opera, qtiir* <0 *carditis affectu operati furrint quem divina lu nignitas requirit,* divina* legi satisfecisse ac, vehit undique divina grutiu irrorati, o?ternam vitam suo *tempore, nisi a gratia* ceciderint, *consequendam* promeruisse censeantur.

Des deux remaniements que révèle la comparaison de ces textes, le premier était fait, semble-t-il, uniquement *de meliori bono,* pour préciser qu'il s'agissait des œuvres faites en esprit de charité, et non pas nécessairement d'une charité s'étendant à la vie tout entière, l'exigence de celle condition étant, d'une part, adoucie par la mention de la *divina benignitas,* mais élevée, de l'autre, au rang de loi générale, par la suppression de la clause : *in hujus oitœ cursu.* Le deuxième était destiné à satisfaire aux desiderata formulés par certains Pères, qui voulaient souligner que le mérite ne vaut pas seulement pour la vie éternelle dans l'abstrait, mais comporte, le moment venu, un droit concret à la Jouissance effective de celle-ci.

Plus Importante el plus significative était l'addition faite à la phrase finale de cette deuxième partie. Au lieu de dire sèchement : *Ha neque propria nostra justitia statuitur.,, neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei,* suivait une proposition justificative de eel énoncé : *Γηα cnirn est justitia Dei ct nostra per Christum Jesum qua justificamur, Dei quia a Deo, nostra quia in nobis, Christi quia per Christum.* Formule encore gauche et compliquée, mais où l'on devine la volonté d'atteindre le système île la double justice. Le suprême cfTorl tenté en sa faveur par Séripando. voir col. 7.50, n'aboutissait qu'à faire consacrer plus nettement sa ruine.

Ici encore, la plupart des Pères exprimèrent leur pleine satisfaction à l'endroit dut exte ainsi remanié; mais il y eut aussi quelques critiques, p. 711-712. Le passage sur la charité requise pour les bonnes œuvres parut excessif au cardinal de Jaen. *quia tantillum gratia: sujjlcit ad vitam icternam,* et ses réserves rallièrent beaucoup de suffrages. Dans la même phrase, l'évêque de Castellamare trouvait trop vague le complément *quem divina benignitas requirit,* qui pouvait avoir l'air de demander l'impossible. I.'évêque de Lnnclano nc voulait pas qu'on parlât de · pleine » satisfaction.

L'n plus grand nombre d'observations portèrent sur la phrase ajoutée : *(na est justitia.* L'évêque de Feltre en demandait la suppression. Beaucoup la trouvaient obscure ct c'est sans doute pourquoi le général des prêcheurs proposait des rallonges théologiques en vue de l'expliquer. A son sens, on devait écrire : *Γηα est justitia qua justificamur,* puls : *Dei quia a Deo justificante. Christi quia a Christo merente.* D'autres la jugeaient trop peu explicite contre Injustice imputée. *Explicetur justitia inhorrens,* demandait l'évêque de Saint-Marc, et c'est sans doute dans le même sens que

l'évêque de Valson eût voulu dire : *In nobis per Christum donatur.*

Bonne note fut prise de ces diverses remarques, p, 722; mais l'examen n'en eut lieu qu'à la séance du 2 janvier, p. 753. De In première phrase contestée l'évêque de Bit ont o proposa la redaction qui suit : *...Qtiomimus plcne ipsls bonis operibus qua in Deo sunt (acta divinam legem pro humana fragilitate observasse atque ideo vitam ,t ternum suo etiam tempore, a tamen in Dei gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur.* La modification la plus saillante était peut-être l'introduction «le l'adverbe *vere* à côté du verbe *promeruisse,* qui tendait à souligner davantage In réalité du mérite; elle nc semble pas avoir attiré la moindre observation. Mais le complément *pro humana fragilitate* déplut à plusieurs. L'évêque de Minori proposa : *pro hujus vitee statu,* en même temps qu'il demandait le retour au verbe *satisfecisse* au lieu de *observasse.* Cette double suggestion fut agréée â la séance du 5, p. 758; mais le concile n'accéda pas nu désir de l'archevêque d'Armagh, suivi par l'évêque de Bosa, qui souhaitait qu'on revint ù la foi mule du 1 l décembre : *co cordis affectu quem Deus requirit.*

A la meme séance, le cardinal de Sainte-Croix donna lecture de la seconde phrase du projet, dûment remaniée en ces termes : *Qua* enim justitia jiostra dicitur, quia per cam nobis inhirrentem justificamur, illa eadem Dei est quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum.* L'archevêque d'Armagh proposa un texte plus apparenté au projet du 1 l décembre : *Una est enim justitia, qua per Jesum Christum formahter justi efficimur, quœ Dei ct nostra dicitur : Dei quidem, quia cam impartiendo justos nos facit; nostra vero, quia in nobis est Christi merito nobis donata.* Mais cotte proposition ne fut pas admise, non plus que celles qui tendaient à introduire après *justitia* les termes *divina misericordia communicata* et à doubler le verbe *infunditur* du verbe *donatur.* Il convenait que sur ce point le (lender mol restât au cardinal Cervino, qui avait tant fait pour mettre sur pied ces projets successifs.

Dans l intervalle, s'était achevée l'élaboration du canon correspondant,.qui passait du n. 30 au n. 32. Le texte qui en fut présenté à la séance du 15 décembre, p. 716, était littéralement celui que nous avons aujourd'hui. Il se distinguait du précédent par le fait que l'ordre des deux propositions dont il sc compose était renversé, de manière à obtenir une ordonnance plus logique, et que les divers objets du mérite y étaient exprimés en détail. Quelques Pères émirent l'avis que ces additions étaient superflues, p. 723: après *vitam irternam,* les mots *ipsius vitic nteriuv consecutionem cl gloria* augmentum* leur semblaient faire double emploi. Ils nc furent pas suivis ct le canon fut repris sans le moindre changement à la séance du 9 janvier, p. 778.

Tout était prêt pour la séance de promulgation. Elle eut lieu, avec la pompe liturgique d'usage, le 13 Janvier el c'est là que la doctrine catholique du mérite, après ces longs travaux d'approche, allait enfin recevoir, au terme du décret sur la justification, la forme définitive cl l'expression solennelle que l'Eglise avait voulu lui donner.

2· *Doctrine du decret conciliaire.* - Ce qui est sans doute le plus frappant, pour qui a parcouru la suite décos débats, c'est la simplicité des résultats auxquels lls ont abouti. On s'étonnerait presque qu'il ail fallu tant d'efforts et de tâtonnements pour trouver ces formules dépouillées et limpides que nous lisons maintenant. En tout cas, cette clarté rend facile la tâche du commentateur qui doit dégager la portée doctrinale du décret.

1. *Avant la justification.* - Bien que le mérite «e place proprement après la justification, la logique de la foi catholique devait amener le concile à s'expliquer sur les œuvres qui la précèdent. D'une part, en effet, l'Église a toujour* demande une préparation humaine à la grâce, tandis qu'elle professe, de l'autre, que celle-ci est le principe nécessaire du mérite. C'est entre ces deux pôles qu'oscille la doctrine conciliaire.

La < nécessité d'une préparation · est affirmée et précisée aux c. v et m. Dcnzinger-Bannwart. n. 797-798; Cavalière, *Thesaurus,* n. 877-878. Voir Justification, t. vm, col. 2176-2180. Si l'initiative appartient ici nécessairement à l'appel divin, la volonté humaine a *Je* moyen ainsi que le devoir d'y concourir, ct les œuvres spirituelles qui en résultent ont le caractère d'une « disposition · au don ultérieur de la grâce : *Ut... ad convertendum sc ad suam ipsorum justificationem, eidem gratine, libere assentlendo ct cooperando, disponantur,* c. v. t'n peu plus loin, au cours du même chapitre, il est supposé que, dans ces conditions, l'homme peut *movere sc ad justitiam.* Telle est l'importance de cette « disposition ▮ qu elle mesure la « justice * qui nous est intérieurement départie, c. vn. Dans les canons correspondants, il est question, en termes encore plus nets, de · sc préparer el disposer » *ad obtinendam justificationis graham,* can. l. ou encore, can. 9, *ad justificationis gratiam consequendam.* Denzinger-Bannwart, n. 811, 819; Cavallcra, n. 892.

En établissant une aussi stricte corrélation entre la grâce de la justification cl les œuvres qui la précèdent, le concile affirme implicitement la valeur de celles-ci. Cependant le terme de mérite est ici soigneusement évité. Il n intervient qu'en passant, d'un point de vue négatif ct apologétique, pour dire, contre les protestants, que les œuvres faites *ante justificationem* ne sont pas nécessairement des péchés et pourraient seulement *odium Dei mereri,* can. 7. Denzingcr-Bannwart, n. 817; Cavallera. n. 892.

Cette valeur de nos actes préparatoires est un fait tellement certain que le concile éprouve le besoin d'en marquer les limites. Déjà le c. v précise,contre les pélagiens, que l'appel divin des adultes se produit *nullis eorum existent!bus meritis.* La question revient un peu plus loin, c. vm, et dans le même sens, quand il s'agit de rappeler, avec saint Paul, la gratuité absolue de notre justification :

... (Iratis justificari ideo dicamur quia nihil ©οπιηι quto justificationem pnrccdunt, sive Odes, sive opero, ipsam Justi fica Bonis gratiam promeretur.

Dcnringrr-Itannwart, n. SOI: Cavallera, u. 881.

Nous sommes dit* justifies gratuitement, parce que rien de ce qui précédé la justification. ni In foi, ni 1rs œuvres» ne mérite la grâce même <le la justification.

Il n'y a donc pas de mérite proprement dit avant la justification, ct le texte applique nommément celte exclusive à toutes les formes de seinl-pclagianisme, en l'étendant à la foi non moins qu'aux œuvres : *Xihil... sive fides, sivc opéra.* Mais le verbe *promeretur.* qui, dans le langage de l'Ecole rappelé encore au cours des débats, voir plus haut, col. 751, répond au mérite strict ou *de condigno,* est intentionnellement choisi pour marquer discrètement qu'on n'entend pas exclure un mérite de degré inférieur. Par où cet enseignement rejoint celui du c. v, où la valeur dispositive des œuvres est si nettement affirmée.

Ainsi, tout en évitant le terme technique « mérite *de congruo* », (µη soulevait des contestations. Je concile en consacre manifestement l'idée. En vain H. Hückert, *op.ctt.,* p. 261, y veut-il voir l'exclusion absolue de celle doctrine au profit du thomisme pur el simple. Ce nc sont pas seulement les théologiens intéressés â cette thèse d'école, mais les historiens les plus déla-

chés qui reconnaissent le fait. « Implicitement, écrit Ad. Harnack, *Dogmengeschichte,* t. ni. p. 717. cc n'est pas seulement la doctrine du mérite de *congruo,* mais la conception anti-thomiste de cette doctrine, qui est ici tout au moins laissée ouverte. » Cf. Hûncrmnnn, *op. at.,* p. 83. On peut mime aller plus loin ct dire que, pris dans son ensemble, le décret conciliaire lui témoigne une réelle faveur.

2. *Après la justification.* – S'il ne peut être question de mérite proprement dit avant la justification, c'est que l'âme n'a pas encore en elle le principe surnaturel qui lui permettrait île le produire. Il en va autrement quand vile est régénérée par la grâce justifiante. Du moment que celle-ci n'est pas une simple imputation extrinsèque, mais une participation Intime et réelle a la vie du Christ en qui nous sommes greffes, c. vu, elle doit sc traduire par des effets en conséquence. Aussi le mérite appara!t-il logiquement au terme de la régénération surnaturelle comme fruit de la Justification ». Le c. xvi, le plus long de tout le décret, a pour but d'en préciser les divers aspects.

a) Principes catholiques : Aspect objccltj du mérite. – D'abord ct avant tout, le mérite apparaît en soi comme le supreme épanouissement de l'ordre surnaturel scion la foi de l'Églisc. Voilà pourquoi le concile prend soin, en premier lieu, d'en affirmer ct justifier dogmatiquement la réalité. Denzlnger-Bannwart, n. 809: Cavallcra, n. 889. Elle résulte de données scripturaires tout à 1a fols évidentes el élémentaires que l'Églisc commence par mettre à la base de son exposé :

Hne igitur ratione justificatis hominibus, sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda sunt Apmtoli verba : Abundate *in omni opere bono, scientes quod labor nster non esi inanis in Domino* (I Cor., xv, 38), Non *rnim in/ushis est Dt* m *ut obliviscatur opiris vestri et dilectionis quam* oa*lendistis m nomine ipsius* (Hrbr., vi, 10) et : *Noble amitien cunfldenllam ucs· tram, qua· magnam habet rcmutu rationem* (Ilcbr., x, 35).

Atque Idco bene operantibus *usque in finem* (Matth., x, 22) el in Deo sperantibus proponenda est vita leteriia ct tanquam gratia filth Dei per Christum Jesum misericorditer promissa et tamquam merces ex ipsius Dei promissione boni* Ipsorum operibus ct meritis fideliter reddenda, lire est enim illa *corona justiliir* quam post suum *certamen* et *cursum* repositam sibi esse alebat Apostolus, *a justo judice ubi reddi ndani, non salum autem sibt Sed ct omnibus qui diligunt adventum eius* (II 'Ilin., IV, 7-8).

Ainsi donc nux homines (|ui sont justifiés de cette façon, soit qu'ils nient toujours conservé In grâce reçue, soit qu'ils raient retrouvée après l'avoir perdue, il faut proposer les paroles de l'Apôlrc : « Abondez en toute o uvre bonne, sachant que sotre effort n'est pas sain <!ans le Seigneur.... Car Dieu n'est pas injuste au point d'oublier vos œuvres et In charité dont vous avez fait preuve en son nom. · Et encore : * Ne perdez pu votre confiance, a laquelle est réservée une grande rémunération. *

Et c'est pourquoi A ceux qui travaillent bien jusqu'à la lin cl qui espèrent dans le Seigneur il faut proposer la vie étemelle tout *h* la fois comme une grâce promise miséricordieusement aux fils de Dieu par le Christ Jésus et comme une récompense, qui, en vertu de la promesse de Dieu lui-même, doit être fidèlement accordée A leurs bonnes oeuvres ct mérites. *1 elle est, en effet, celle couronne de justice · que l'Apôtre savait lui être réservée après son combat · et sn • course ·, pour hit être décernée fuir le juste Juge ·, ct non pas A lui seul ·, mais A tous ceux qui aiment son nvénement ·.

Ce texte se comprend assez par lui-même. Nous somme* invités par l'Écriture à l'effort spirituel dans la perspective que Dieu ne perd pas de vue nos œuvres. El comme toute la félicité du chrétien est dans l'au-delà, il ne peut évidemment être question que de rémunération céleste. C'est pourquoi la vie éternelle a le double caractère d'être tout à la fois une grâce, purer qu'elle résulte d'une promesse toute mlséricordletoc. et la récompense de nos bonnes actions. L'exemple de l'Apôlre. qui l'attend comme · une couronne ·, nom autorise à entretenir la même espérance.

On remarquent l'insistance avec laquelle le concile veut se tenir près de la parole de Dieu, puisque, après les citations formelles qui lui servent de point de départ.c'est la trame meme de son exposé (pii est tout entière tissée de textes scripturaires. Dans cette methode. on peut deviner une riposta indirecte a l'adreue des protestants, qui se réclamaient si volontiers de l'Écriture contre l'Églisc, mais aussi, et peut-être pim encore, la volonté de rattacher aux données les plui simples el les plus primitives de la révélation apostolique la vérité nouvelle qu'il s'agissait maintenant de définir.

Sans doute le terme de « mérite y vient tout juste dans un complément indirect, et de la manière la pim fugitive, comme .synonyme de « bonnes œuvres ». Cependant tout ce qui précède en énonce la substance, en determine la signification. En parlant de mérite, la foi chrétienne n'entend pas désigner autre chose que le rapport de nos bonnes œuvres à la vie éternelle, rapport tel que celle-ci est, non pas seulement la suite, mais la récompense de celles-là. Le terme de « salaire ». *merces,* l'allusion au · juste juge » et l'idée de rétribution qui en est la conséquence : *merces... fideliter reddenda, corona quam... aiebat Apostolus a justo judice sibi reddendam,* indiquent suffisamment qu'il s'agit d'un rapport de justice. Encore est-il qu'a la base il y a une promesse toute gratuite de la part de Dieu : *Misericorditer promissa.* C'est pourquoi In récompense éternelle reste une « grâce » cl il faut, pour l'obtenir, unir à ses efforts personnels la confiance en Dieu : *Bene operantibus... ct in Deo sperantibus.* Ainsi, dans leur simplicité, ces lignes contiennent, avec l'affirmation du mérite, l'analyse des conditions qu'il suppose el des dispositions religieuses <|u'll réclame.

D'où le texte conciliaire passe ensuite à la justification dogmatique du mérite ainsi posé d'après les sources de la foi :

Cum rnlm Ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra (Eph., iv, 15) el tamquam vitis In palmites (Jon.. xv. 5) in ipsos justificatos jugiter virtutem Influât, qua· virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata el meritoria esse possent, nihil in ipsis justificatis amplius dresse credendum est quominus plene. Illis quidem operibus qua; in Deo sunt facta, divimr legi pro hujus vita· statu satisfecisse et vitam :rternam, suo etiam tempore, s| tamen in gratin decesserint. consequendam, vere promeruisse censeantur. cum Christus Salvator noster dicat : Si *quis biberit ex aqua quam e go dabo el, non stilet in irternum, sed jitt in* <o */ons aqutr salientis in vitam a-ternam* (Joa., iv, 13-H).

En effet, vu que lc Christ lui-même, comme In tête par rapport nux membres et In vigne par rapport aux sarments, communique san* cesse aux justifiés sa vertu — Influence bonne qui toujours précède, accompagne et suit leurs œuvres, et miik laquelle elles ne pourraient d'aucune façon plaire A Dieu ni être méritoires — on doit croire qu'il ne manque plus rien nux justifiés pour que, par les œuvres du moins qui sont faites en Dieu, ils soient censés avoir pleinement satisfait h la loi divine, autant que le comporte la vie présente, et méritent véritablement d'obtenir en son temps lu vie élenu lle, pourvu qu'il* meurent en état de grâce. Car h· Christ notre Sauveur n dit : · Si quelqu'un boit dr l'eau que je lui donnerai· il n'aura plus soif éternellement, mais elle deviendra en lui une source d'eau vive qui Jaillit pour la vie éternelle. ·

lc mérite est donc rendu possible par le fait de la vie surnaturelle que le Christ communique à ceux qui sont devenus scs membres par la justification. Et le concile prend soin d'ajouter que vel influx divin, sans

lequel rien n<· «aurait plaire ù Dieu, enveloppe de toutes paris l'activité de notre libre arbitre. Sous cette influence, il n'en est pas moins vrai que nous pouvons faire des actions bonnes, et, en disant : *qua in Dto sunt factu,* le concile marque, en passant, qu'elles redament, non seulement l'acte matériel, mais l'intention pure.

Ces œuvres ne peuvent sans doute prétendre à une perfection absolue : il suilit qu'elles présentent la bonté relative qui est le lot de la vie présente, *pro hujus tutir statu.* Dans ces conditions, elles ont tout ce qu'il faut pour · satisfaire pleinement a la volonté divine et donc, le moment venu, mériter véritablement » la vie éternelle. Le mérite se caractérise donc essentiellement par un droit a la vie éternelle, cl le concile adopte l'expression Insistante *nere mereri* pour en souligner plus fortement la réalité, sans pourtant recourir nu terme technique *de candigno.* Pour expliquer celle réticence, il n'y a d'ailleurs pas lieu de faire intervenir, avec IL Ilûckcrl. *op. cit.,* p. 257. la secrète influence de la Déforme : elle est uniquement due à la volonté de laisser ouverte la vieille controverse d'école <pii existait encore nu x iii· siècle sur cc point, voir plus haut. col. 69Q, tout en sauvegardant contre l'erreur protestante l'essentiel de la foi catholique en la vérité du mérite humain. Mais cc droit à la gloire suppose lui-même une valeur présentement réalisée : c'est parce que nos œuvres peuvent rire ▮ pleinement conformes au vouloir divin et dans la mesure où elles le sont (pi'elles fondent un véritable mérite . c'est-à-dire un litre objectif â la récompense du ciel.

On conçoit qu'après avoir allirmé d'une manière aussi résolue la valeur des actes humains, le concile éprouve le besoin d'une sorte d'explication apologétique. pour parer au reproche d'empiéter sur les droits de Dieu, que les protestants ne cessent de diriger contre l'Eglisc :

Ita neque propria nostra justitia tanqumn ex nobis propria statuitur, neque Ignoratur aut repudiatur justitia Dei (CL Hom., x, 3). Qu ii· mini justitia nostra dicitur. «pila per eam nobis inhivrcntem justificamur, illa eadem Dei est. quili n Deo nobis infunditur per Christi meritum.

Par ou ni on n'établit notre propre justice comme nous étant propre ct venue de nous-mêmes, ni on n'ignore ou ne rejette la justice de Dieu. Car la même justice qui est dite nôtre, parce qu'elle est inhérente (Λ notre âme] et nous justifie, est aussi celle de Dieu, parce qu'elle nous est Infusée par Dieu ru vertu des mérites du Christ.

Γοιılu l'essence du surnaturel chrétien est ici renfermée dans celle formule d'une remarquable plénitude. Il est également juste de dire que la grâce est notre bien cl qu'elle ne l'est pas : elle l'est dans sa réalité Immédiate, niais non dans sa source dernière; elle l'est parce qu'elle constitue un don divin véritablement - inhérent à notre âme, sans pourtant nous être strictement propre puisqu'elle doits est communiquée par Dieu. Et cc (pii est vrai de la grâce l'est au même litre de ses fruits. De telle sorte qu'en vertu de celle régénération spirituelle qu'est la justification, tout ce qui est à nous est à Dieu et tout ce qui est â Dieu est à nous.

On a vu par l'histoire des débats conciliaires, col. 7 2, que cette declaration avait pour but, non seulement de condamner les protestants qui rejetaient toute sanctification intérieure du chrétien, mais de réagir contre les théologiens catholiques (pii la diminuaient a l'excès par le système de la double justice. Ce qui devait avoir pour résultat, comme le note bien H Kuckerl. *op. cit.,* p. 255, de fortifier In doctrine du mérite. Aux uns et nux autres l'Églisc oppose la conception traditionnelle d'une intime coopération entre Dieu ct l'homme, d'une parfaite continuité entre la justice immanente en Dieu cl celle qu'il Communique a l'âme justifiée, conception qui permet d'afDrmcr la valeur de celle-ci sans faire le moindre tort à Dieu el au Christ de qui elle la tient.

b) Principe! catholiques ; Aspect subjecti/ du mérite.

Déjà le seul énoncé de ces principes spéculatifs dessine une voie moyenne qui permet a l'âme de compter sur ses mérites, puisqu'ils sont réels, sans en tirer orgueil, puisque, en dernière analyse, ils ne lui appartiennent pas. Pour prévenir (nule équivoque et embrasser autant que possible les différents aspects de celte question complexe, le concile a pris soin d'ajouter un paragraphe spécial, qui complete la dogmatique du mérite par une pédagogie appropriée. Denzdngcr-Bannwarl, n. «10; t.avallera, n. 890.

Neque vere Illud omit lendum est quod, licet bonis operibus in saent litteris usque adeo tribuatur ut etiam *qui uni ex minimis suis polum aqmr frigida· dederit* promittat (hrislus cum non esse sua inercrdc caritumm (Mattii., x. (2) 11 Apostolo* testetur *td quod in* prtrsrnft *rst momentaneum et tine tribulationis nastrtr supra modum in sublimitate a-ternum ghritr pondus operari in nobis* HI Cor., iv, 17). absit tamen ut Christianus homo in seipso vel confidat sci *qlonetur* ct non *in Domino* t I Cor., i. 31), cujus tanta est erga omnes homines bonitas ut eorum velit esse menta qu® sunt ijisius dona.

On n'oubliera pas nnn plus que. si l'Écriture attribue nux bonnes œuvre» une telle s «leur que même A celui qui donnera Λ l'un des siens un serre d'eau froide · le Christ promet qu'il ne restera |m% sans récompense, cl que ΓApôtre atteste : · Ixs tribulations légères et momentanées du present produisent pour nous, nu delà de toute mesure, un poids éternel de gloire «tans 1rs deux ·. tant s'en faut pourtant que le chrétien doive %c confler ou « *r glori fler · en lui-mêmr et non pas dans le Seigneur ·. dont si grande c<t la bonté envers tous les hommes qu'il veut faire de ses propres dons leurs merites.

Une première raison d'humilité, el la plus profonde, est ici empruntée â la théologie même du mérite La valeur de nos bonnes œuvres cl la certitude de I.i récompense qui leur est promise sont encore une fob rappelées; mais l'homme n'a pas lieu d'en tirer une gloire personnelle, parce que c'est Dieu qui en reste le premier auteur. Pour exprimer cette idee, le concile reprend une formule classique de saint Augustin, dont tout à la fois l'admirable precision el la grande place qu'elle avait prise dans la tradition postérieure rendaient ici l'usage tout indiqué. Mais on remarquera que la direction logique en est subtilement infléchie, (le manière à marquer, tout en laissant l'initialive à la grâce divine, qu'elle fructifie en vrai mérite de notre part. Cc ne sont pas nos mérites qui sont proprement présentés comme des dons de Dieu, mais les dons de Dieu qui deviennent nos mérites. On ne pou vail mieux souligner la valeur de l'œuvre humaine tout en rappelant la source divine d'où elle procède.

A celle raison fondamentale, qui tient à l'essence même des choses, une autre s'ajoute, que fournit l'expérience évidente de notre délicit moral :

Et quin *m multis o/Jcn· dimus omnes* (Iac., m. 2). unusquisque Meut misericordiam ct bonitatem ita severitntem et judicium ante oculos habere debet, neque sclpsuin. rtimnsi nihil sibi conscius fuerit, judicare (cf. I Cor.» iv, 3-1), quoniam omnis hominum vita non humano judicio examinanda est, sed Del *qui illuminabit abscondita tentbrarum ct manifestabit consilia caedium, ct tunc laus erit unicuique*

Et juircc que nous péchons tous en beaucoup de choses », chacun, avec la miséricorde et lu bonté, doit aussi avoir devant les yeux la sévérité ct le jugement, ct ne pas se juger lui-même, quoiqu'il n'ait conscience «l'aucune faute Car toute In vie des hommes ne doit pas s'apprécier au jugement des hommes, mais de Dieu, qui I éclairera les ténèbres cachées et révélera les desseins des cœurs, ct chacun rvert ni

a Dro i ÎCor. I v. 5), çwf, ut scriptum r»t (Boni.. n, 6), *rtddfl unicuique secundum opera sua.*

%n lorangc dr Dieu ·, qui. comme il est écrit, <lcit rendre Λ chacun selon sci œuvres ·.

C'est dire que la doctrine catholique du mérite ne se produit pas en dehors ct beaucoup moins encore à rencontre de la vie religieuse : elle laisse subsister toutes les raisons que l'âme consciente de ses faiblesses a de trembler devant Dieu. Il est remarquable que l'aphorisme biblique repris par saint Paul : « Dieu doit rendre â chacun selon scs œuvres sotvc en même temps ù la double lin de Justifier en droit le mérite, et de rappeler en fait la conscience humaine au sentiment de scs responsabilités.

On a pu écrire avec raison. Hefner, op. a/., p. 271, que Scripando, en faisant introduire cc paragraphe dans le décret conciliaire, donnait satisfaction aux scrupules ou s'attardait, voir plus haut, col. 734, la pensée de Contarini. Il répondait non moins bien aux réserves que nous avons rencontrées, col. 631, 6'9, 707, chez 1rs mystiques de tous les temps. Comme dans tout le problème de la Justi lient ion. la doctrine catholique a Ici pour caractère d'unir dans un harmonieux équilibre la double part egalement necessairel de Dieu ct de l'homme dans la conquête du salut, de fonder les devoirs du chrétien sur l'affirmation nu'me des droits que lui confère In grâce de la régénération.

c) Condamnation des erreurs protestantes. – Sous sa forme de paisible exposé» il n'est pas douteux que cc chapitre sur le mérite ne soit tout entier dirige contre les positions adverses de la Déforme. Un canon y est ajouté qui les condamne directement :

Si quis dixerit hominis justificati boni» opera itn eve donu Del ut non Mot etinrn bonn ipsiux jiixtiDcnti mérita» mit ipsum Justifiai· turn bonis operibus quw ab co per Del gratinai et Jcmi Christi meritum, cujus vivum membrum c%t, fiunt non vere mereri augmentum gratia·» vitam aternnm rt Ipsius viter it'lema·, si tomen In ipsa gratia decesserit, con-Mcutloncm, atque etiam gloriæ augmentum, A. S.

Can. 32, Dcnzingcr-Bnnnwnrt, n. 842; Cavallera, n. 892.

Si quelqu'un dit quo les bonnes œuvres de l'homme justiP.é sont tellement des dons de Dieu qu'elles ne soient aussi les mérites du justifié lui-même, ou que, par 1rs bonnes œuvres qu'il accomplit par la grâce de Dieu et le mérite du Christ dont il est le membre vivant, le (chrétien) Justifié ne mérite pas véritablement i'nugmrntation de lu grâce, la vie étemelle et, pourvu qu'il meure en état de grâce, le don effectif de cette vie ainsi que l'augmentation de la gloire, qu'il soit anathème.

La première partie de ce canon ne fait que reprendre l'nphorhmc auguslinlcn pour marquer qu'on ne peut sans abus en faire une arme contre la réalité du mérite. Tout canine dans le chapitre, la construction en reste anthropocentrique : les dons de Dieu, que personne ne songe â nier, sont si peu exclusifs du mérite humain qu'ils servent â le fonder. Cette répétition intentionnelle d'une des formules les plus caractéristiques de saint Augustin montre, par surcroît, combien l'Églisc attache de prix à rester en contact visible avec l'évêque d'Hippone et dénonce comme inopérante l'exploitation tendancieuse que les protestants se plurent toujours à faire île son autorité.

Après celte déclaration d'ordre spéculatif, suit une seconde qui précise l'objet du mérite. On sc souvient que les protestants modérés admettaient avec Mélanchthon, voir col. 720. que le chrétien peut mériter quelques biens spirituels mal définis, soit ici-bas, soit dans la vie future, ct Contarini croyait constater, voir col. 734, qu'ils accepteraient de faire tomber sous 'e mérite de l'homme l'augmentation de la gloire, mats i.on pas la gloire elle-même. A l'encontre de ces negations ou restrictions, le c. xvi parlait seulement de mérite, en gros, à l'égard de la « vie éternelle » : Je canon 32 fournit plus de détails. 11 on ressort que le merite porte d'abord sur la vie présente, où il peut s'appliquer ù · l'augmentation de la grâce *. Ce qui se réfère aux principes antérieurement posés que la grâce de In justification est susceptible de progrès et que de ce progrès les bonnes œuvres ne sont pas seulement le signe mais la cause. Voir Justification, t. vin. col. 2188 2189, d'apus .<· ‹· \ <-t h· canon -I. Denzinger-Bannwart, n. 803, 831: Cavallera, n. 883, 892.

Quant â la vie future, trois points sont déterminés comme accessibles au mérite du chrétien : savoir la vie éternelle, la prise de possession, puis l'accroissement, de la gloire qu'elle comporte. O dernier Use les clivets degrés de la béatitude promise aux Aines fidèles, que la fol de l'Ég.ise a toujours mis en corrélation avec les mérites amassés ici-bas. Les deux autres parurent faire double emploi à quelques Pères du concile, voir col. 753. En réalité, ils désignent deux objets réellement distincts : savoir la jouissance éventuelle de la vie éternelle, sur laquelle nous ne saurions avoir qu'un titre lointain et toujours problématique; l'entrée en possession de cette vie, sur laquelle les mérites du présent donnent un droit ù qui meurt dans la grâce de Dieu. Sur tous ccs points, comme dans le chapitre, il est question d'un mérite véritable, *vere mereri.* Cc qui exclut, avec les négations protestantes, les subtiles combinaisons imaginées par les tenants de la double justice.

A ce bloc homogène sur le mérite il faut ajouter, pour être complet, quelques lignes du c. xi, complétées par les canons 26 cl 31, qui le concernent indirectement, en autorisant dans les justes limites la considération pratique de la récompense dans la vie morale el condamnant l'intransigeance dont les réfoimaleurs faisaient preuve à cet égard :

Constat eos orthodoxæ religionis doctrina· adversuri... qui statuunt in omnibus operibus justos peccare, si, in illis suam ipsorum socordiam excitando ct sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc ut in primis glorificetur Deus mercdem quoque intuentur a-b mam.

Dcnzlngcr-Bnnn., n. .80 1; Cavallera, n. 884.

Il est clair que ccux-lâ s'opposent â In doctrine de In religion orthodoxe... qui déchirent que les justes pèchent en toutes leurs œuvres, si, en secouant leur paresse et s'excitant Λ courir dans le stade, nsec le souci predominant de In gloire de Dieu ils ont aussi en vue la récompense éternelle.

Par où le concile entend s'opposer à une des préventions de la Déforme· qui consiste ù flétrir comme un marchandage la recherche d'une légitime récompense. De même qu'il avait affirmé plus haut la légitimité de Pattrition. c. vi, Denzinger-Bannwart, n. 798, ct Cavallera, n. 878, il autorise ici l'amour intéressé. Mais il marque en mime temps la condition indispensable que doit présenter cet amour pour n'êtie pas servile. Le chrétien a l'obligation de faire passer avant tout » le souci de la gloire de Dieu : sous le bénéfice de celte religion désintéressée, il peut ensuite faire entrer en ligne de compte les profits qu'elle lui réserve. Celle doctrine est appuyée sur une référence expresse Λ Ps.. cxvm. 112. et Hebr . xi. 26.

En conséquence, l'anathème est porté contre ceux qui diraient que ▮ les justes ne doivent pas attendre cl espérer de Dieu une rétribution éternelle pour leurs bonnes œuvres . cnn. 26, ou encore, cnn. 31. (pie « le chrétien justifié pèche quand il fait le bien en vue de la récompense éternelle ·. Denzinger-Bannwart, n. 836, 841; Cavallera, n. 892.

Il reste toujours entendu, cl le concile ne se lasse pas de le répéter expressément en ces divers endroits, cnn. 26 ct 32. <pic toutes nos espérances doivent reposer, en dernière analyse, sur la miséricorde do

Dieu ct les mérites du Christ. Mais l'Églisc lient aussi que celte grâce fructifie en œuvres saintes» que ces mérites du Sauveur nous donnent le moyen de mériter a noire lour. Λ rencontre de ceux qui suppriment la créature devant le Créateur, la foi catholique nfllrme avec une égale énergie la souveraine primauté de Dieu et en même temps la dignité, la vitalité, la fécondité spirituelles de l'âme régénérée par le bienfait de la rédemption.

V. LA DOCTRINE DU MÉRITE APRÈS LE CONCILE DE trente. lixées olllcielllcmcnt sur leurs positions respectives, l'une par la Confession d'Augsbourg, l'autre par le concile de Trente, les deux Églises rivales ne font plus guère, dans la suite, que s'y tenir sans notables modifications, tandis (pic leurs théologiens en entreprennent, chacun de leur côté, la défense méthodique. Il nous suffira d'un aperçu rapide sur la formation progressive de ccs deux camps adverses, dont la physionomie n'a plus guère varié jusqu'à nos Jours. I. Dans les Églises protestantes. JL Dans l'Églisc catholique (col. 769).

I. Dans lus Égijsi.s photestantes. — Bien loin d'être ébranles par le concile de Trente ou seulement ramenés à une vue plus équitable de la doctrine catholique, les protestants semblent n'en avoir tenu compte que pour renforcer, lout au moins dans les débuts, l'âpreté de leur opposition.

1° *Symbole* ecclésiastiques.* O dogmatisme anticatholique se traduit tout d'abord dans les confessions de foi que la lin du xvi» siècle vit se multiplier.

1. *Églises luthériennes.* — Pour remédier aux divisions tenaces qui avaient éclaté entre les premiers disciples de Luther, un suprême effort d'union fut tenté par les politiques el les théologiens. La *Formule de concorde* en fut le résultat (1577-1580), qui a l'avantage d'être le dernier en date et le mieux accrédité des documents où s'exprime la doctrine du protestantisme ofilclcl.

I ue première partie porte ce litre pacificateur : *Epitome articulorum de quibus controversies ortie sunt inter theologos augustanæ confessionis, qui in repetitione sequenti secundum Dei pro scriptum pie declarati sunt et conciliati.* Tout en se référant à la Confession d'Augsbourg et à *VApologia* comme normes fondamentales, .L T. Müller, *Die symboUschen Rûcher,* p. 518. on y ajoute quelques explications complémentaires, où le mérite est l'objet d'une exclusive encore plus déterminée.

Avec une insistance tendancieuse, on y fonce énergiquement contre le pélagianisme : *Repudiamus crassum illum pclagianorum errorem qui asserere non dubitarunt, quod homo propriis viribus sine gratia Spiritus Sancti sese ad Deum convertere, euangelio credere, legi divina' ex animo parere, et hac ratione peccatorum remissionem ac vitam irternam ipse promereri valeat.* Ce qui écarte tous mérites antérieurs à la justification. Mais lls ne trouvent pas davantage de place après, puisque la proposition suivante est également rejetée comme empreinte de semi-pélagianisme : *Item hominem post regenerationem legem Dei perfecte observare atque implere posse cumque impletioncm esse nostram coram Deo justitiam qua vitam ndernam promereamur.* A. H *: De libero arbitrio,* 9 et 12, Müller, p. 525.

C'est évidemment dans ce double sens que s'entendent les formules où on lit, dans la suite, *quod Dominus nobis peccata remittit cx mera gratia absque ullo respectu praecedentium, pnrsentium aut consequentium nostrorum operum dignitatis aut meriti.* A. fit : *De justitia fidei,* 4, p. 528. Ou encore *: Jesum Christum omnia peccata expiasse... et vitam ictcrnam, nullo interveniente peccatoris illius merito, impetrasse.* A. v : *De lege et Evangelio,* 5, p. 53 L

De ccs articles succincts la deuxième partie fournit le commentaire sous le titre de *Solida. plana ac perspicua repetitio et declaratio.* On y répète comme un point de foi *quod horno precator coram Deo justificetur... sine ullis nostris meritis aut dignitate..., ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum... Domini nostri Jesu Christi.* A. in : *De justitia fidei,* 9. p. 612. Et plus loin. 55, p. 622 ; *Justitiam nostram extra nos et extra omnium hominum merita, opera, virtutes atque dignitatem quterendam.*

C'était le corollaire évident du dogme luthérien de la justification par la seule foi. Le document marque en termes exprès celte corrélation, en expliquant pourquoi il faut s'en tenir aux particule' exclusives » *sola fide* et autres de même esprit : f'f *per illas particulas omnia opera propria, merita, dignitas, gloria et fiducia omnium operum nostrorum in articulo justificationis penitus excludantur, ita quidem ut opera nostra neque cousir neque meriti ullius In justificatione, ad qua· Deus in hoc negotio respicial aut quibus nos fidere possimus aut debeamus, vel ex toto vel dimidia aut minima ex parte rationem habeant. Ibid.,* 37, p. 618.

Or on ne perdra pas de vue que. dans le style protestant, la justification ne s'applique pas seulement â la première acquisition de la grâce, mais tout autant à son terme dernier. C'est donc tout mérite de l'homme sans exception qui sc trouve exclu. Vn peu plus loin, celte déduction est mise spécialement sous le patronage de saint Paul : *Hoc est fundamentum paulinir disputationis... quod eo ipso cum fide justificamur simul etiam adoptionem m filios Dei et hereditatem mbr ivtcrnir atque salutem adipiscamur. Eamque ob causam Paulus particulas illas exclusives, id est ejusmodi voces quibus opera et propria merita prorsus excluduntur..., non minus constanter ct graviter in articulo salutis quam in articulo justificationis nnstnr urget, /bid.,* 53, p. 621-622. Cf. a. iv : *De bonis operibus,* 22, p. 629.

A plus forte raison en est-il ainsi de notre prédestination. qui se produit *mera misericordia sine ullo nostro merito. Epitome,* η. χι : *De icterna pr.rdest.,* p. 556. Cf. *Solida declaratio,* a. xi, 60-61, el 87-88. p. 717. 723.

Toutes les atténuations apologétiques multipliées par .Mélanchthon ont ici disparu: il ne reste plus de place que pour l'opposition radicale au mérite qui était dans la logique du système protestant. On voit qu'à cette poussée interne de son dogmatisme la Keforme ofHcielle ne s'est pas plus dérobée à la fin qu'au commencement.

2. *Églises réformes.* — Dans le même temu s'élaboraient les symboles des diverses Églises reformées, qui olTrcnl avec les précédents de très utile·» points de comparaison.

En apparence, l'aversion n'y est pas moindre pour le mérite. *Abhorremus a meriti nomme,* proclame la Confession hongroise (15621, *cl serio cordis affectu agnoscimus ac profitemur nos, quanta n us justitiae studeamus, servas Inutiles ntampie trlernam penitus et cx omni parte gratuitum esse Dei donum. Hung, conf.,* 18, dans E. E. K. Müller. *Die flckenntnisschriften der reformierten Kirchc,* Leipzig, 1903, p. 398. Celte déclaration au ton si vif donne à peu près la note cl le sens de toutes les autres.

Dans les premières années surtout, cette ‹ horreur · du invite s'exprime en termes qui égalent de tous points ceux des luthériens. A nous pauvres humains tout mérite est impossible , déchire la Confession de Zurich (1523). *ibid.,* p. 13. « Le Christ, en effet, appuient les Bernois (1526), est notre unique sagesse, justice, rédemption cl rançon pour le péché du monde. Ainsi reconnaître un autre mérite de la béatitude cl satisfaire pour le péché, c'est nier le Christ. » *Ibid.,* p. 30.

l'iü' encore, *le* mérite est absolument impossible. • Car tout ce que nous sommes, nous le sommes entièrement par Dieu: dès lors, nous lui sommes redevables et comptables de tout. * *Conf tetrapolitana,* 10 (1530). *tbld* . P ti1-

La position du Catéchisme de Genève (1515) est déjà moins abrupte ct dessine une évolution dont nous aurons à relever ailleurs d'autres traces. Si le mérite y est délibérément exclu, c'est avant la justification : *Non posse nos ullis meritis Deum prirvenire.* Après, nos œuvres deviennent agréables à Dieu, sinon par elles-mêmes, du moins par suite de son amour. *Placent illi* l*opera] non propria tamen dignitatis mento, sed quatenus sun favore liberaliter ea dignatur.* De celte ‹ faveur * divine la gloire céleste est le terme : *Neque enim frustra mercedem illis Deus tum in hoc mundo tum in /utura vita pollicetur. Verum ex gratuito Det amore tamquam ex fonte emergit turc merces. Ibid.,* p. 127-128. On reconnaît ici la doctrine de Calvin, déjà signalée, qui croyait pouvoir associer la négation du mérite à l'utilité des bonnes œuvres en vue de la récompense, sans prendre garde que celle-ci devait logiquement annuler celle-là.

Ce meme rapprochement paradoxal se retrouve dans l'a. xvi de la seconde Confession helvétique (1562) : *Docemus Deum bona operantibus amplam dare mercedem... Deferimus tamen mercedem hanc..., non ad mentum hominis accipientis, sed ad bonitatem vel liberalitatem et veritatem Dei promittentis atque dantis.* Car le pessimisme calviniste oblige ù se souvenir qu'il y a toujours, dans nos œuvres, *multa indigna Deo,* ct que nous devons, au total, nous tenir pour des « serviteurs inutiles » : *Tametsi ergo doceamus mercedem dari a Deo nostris bene/adis, simul tamen docemus cum Augustino coronare Deum in nobis non menta nostra sed dona sua. Et proinde quidquid accipimus mercedis, dicimus gratiam quoque esse ct magis quidem gratiam quam mercedem... Damnamus ergo illos qui merita sic hominum de/endunt ut evacuent gratiam Dei. Ibid.,* p. 191-195. On ne peut pas ne pas voir que ces derniers mots prétendent viser les catholiques. .Mais, si on se rappelle que le concile de Trente sc met déjà formellement en garde contre une semblable prévention ct qu'à cette tin il place, lui aussi, sa doctrine du mérite sous le patronage de la théologie augusti- incline, serait-il excessif de dire que la différence entre les Eglises tient surtout à des questions de mots?

On rencontre à peu près les mêmes termes à l'a. xxiv de la *Confessio belgica* (1561) : *Facimus igitur bona quidem opera, sed neutiquum ut iis promereamur. Quid enim mereamur ? Interim tamen non negamus Deum bona Opera remunerari, verum grutiic esse dicimus quod coronet sua dona. Ibid.,* p. 212. Voir de même le Catéchisme d'Heidelberg (1563). q. 63. *ibid.,* p. 699.

Nous croyons, déclare de son côté la Confession gallicane (1559), que toute notre Justice est fondée en la remission de nos pechez... Parquoy nous rejetions tous autres moyens de nous pouvoir Just Hier devant Dieu, cl sans présumer de milles vertus ne merites nou* nous tenons simplement à l'obéissance de Jesus Christ. Condamner la présomption en matière de mérite n'est évidemment pas la même chose que condamner *le* mérite tout court, cl pourrait presque passer pour le consacrer indirectement. « Au reste, lit-on un peu plus loin, combien que Dieu pour accomplir notre salut nous régénéré, nous reformant à bien faire, loulcsfois nous confessons que les bonnes auvrts que nous faisons par la conduite de son Esprit ne viennent point en conte pour nous Just Hier ou meriter que Dieu nous tienne pour scs enfants. · \ xvm cl xxii, *Ibid.,* p. 226-227. ici encore, la formule n atteint, en réalité, que le mérite au sens pclagicn. Car. si nous sommes « reformé» a bien faire » par la grâce, c'est sans nul doute que les œuvres faites dans ccs conditions ne sont pus sans valeur. Et s'il est vrai qu'elles « ne viennent pas en conte pour nous justifier», H n'est pas dit qu'elles ne nous sont pas comptées autrement après la juslilication.

Même des formules qui semblent au premier abord tout à fait absolues présentent des finesses de rédaction qui permettent des échappatoires. C'est ainsi qu'on peut lire dans la Confession hongroise d'Erlanthal (1562) : *In electis Christi merita sunt imputative ex donatione et gratia, non causaliter aid meritorie quasi electi propriis viribus meriti sint, ibid.,* p. 288. Du pur calvinisme qui s'étale à la surface de ce texte le *propriis viribus* de la lin nous ramène dans les sentiers catholiques. La preuve en est qu'on lit un peu plus haut dans le même document : *Opera sanctorum... habent pnrmium causaliter* ct *meritorie... Habent mercedem, pncmium, respectu Christi, sc, suant justitiam, sua merita electis gratis promittentis et indebitam gratiam donantis. Merces rt pnrmium igitur debetur electorum operibus ex promissione Dei..., non ex merito hominum, qui per se nihil merentur cum nihil habeant proprium bonum suis viribus acquisitum, sed omnia ex gratia Dei ante et post justificationem. Ibid.,* p. 286. De cette phraséologie compliquée il ressort que la grâce est la source principale cl la condition *sine qua non* de notre mérite; mais, ceci posé, il reste qu'il y a lieu de reconnaître une valeur méritoire aux œuvres des saints.

Tout de meme les Bohémiens (1609) reconnaissent que nos sacri liées seront récompensés : *Iis constituta esse certissima, præcipue in vita aderna, prirmia. Ibid.,* p. 461. Les Irlandais (1615) nous invitent à renoncer au mérite de toutes nos vertus » comme Insuffisant, pour ‹ nous lier uniquement en la miséricorde de Dieu ct aux mérites de son I·ils blen-almé ». *Ibid.,* p. 531. Pour y ♦ renoncer » encore faut-il tout d'abord en avoir.

La confession de Westminster (1617) semble plus déterminée : *Peccatorum veniam aut vitam irternam de Deo mereri non valemus, ne optimis quidem operibus nostris.* En effet, la vie éternelle dépasse le prix de toutes uns œuvres. Celles-ci d'ailleurs sont déjà dues à Dieu et nous y mêlons des imperfections qui les souillent. Mais on voit déjà que ce texte, en rapprochant la rémission des péchés et la vie éternelle, vise plutôt les œuvres qui précèdent la Juslilication. Quant à celles qui suivent, on ajoute que, malgré leur insuffisance, elles seront récompensées, *quod ilia respiciens in Filio suo Deus... acceptare dignetur ft remunerari.* C. xvi, 5-6, *ibid.,* p, 575-576.

Il n'est pas une seule de ces formules, si fermes en apparence dans la réprobation du mérite, qui ne recèle des possiblités, sinon des intentions, d'accommodement avec une doctrine assez largement comprise pour que le mérite ne soit plus un obstacle à la grâce. Et ceci correspond bien .à la position générale prise par h s réformés sur le problème des œuvres, qui tranche avec l'intransigeance des lut hériens. \dir Justification. t. vni, col. 2196-2198. Ce qui domine d'ailleurs chez les uns comme chez les autres, c'est un sentiment d'irréductible animosité contre la doctrine catholique, qui les empêche de la voir sous sun vrai jour, cl leur impose d'autant plus l'obligation de la combattre que la force des choses les amène à s'en rapprocher.

2· *Systématisation théologique de l'orthodoxie.* — Tant que la Réforme eut souci d'opposer sa propre tradition doctrinale à celle de l'Église, ses meilleurs théologiens dépensèrent leur érudition el leur dialectique à défendre et à justifier les principes dogmatiques émis dès la première heure dans scs confessions officielles de foi.

1. *Chez les luthériens.* — Dans les dix-neuf éditions successives des *Loci communes* qui s'échelonnent de 1517 jusqu'à la mort de l'auteur (1559). *Corp, reform.,* t. xxi. col. 507-582, Mélanchthon garde les positions modérées qu'il avait prises dés 1513. voir col. 722. sans autrement se préoccuper du concile de Trente. Au contraire, d'autres s'attaquent au décret conciliaire pour le réfuter, sans préjudice pour les exposés plus personnels où s'ailirment leurs opinions.

a) *Variations de Chemnitz.* - - De celle tradition Ihcologique ct polémique Marlin Chemnitz est le plus Insigne représentant. Scs œuvres manifestent d'ailleurs sur ce point un singulier phénomène d'évolution régressive qu'il vaut la peine de relever

Une modération relative préside à son *Examen concilii Tridentini* (1565-1573). Outre maintes allusions passagères à propos de la justificat ion en général, l'ouvrage contient un développement spécial sur la question des œuvres et du mérite, où l'auteur rapproche dans une commune critique les c. xi ct xvi de la vi· session. Édition de Francfort, 1596, I. i. p. 171-188. Naturellement, il y réclame la pratique des bonnes œuvres comme nécessaire, tout en protestant qu'elles ne méritent pas la justification ni la vie étemelle, p. 176. Mais il ne saurait admettre qu'elles soient capables de donner satisfaction à la loi divine, moins encore qu'il puisse être question d'œuvres surérogatoircs. Là serait, à son sens, *una ex pnecipuls controversiis quæ magna contentione a pontificiis disputatur,* p. 180. C'est pourquoi il en traite à son lour avec une particulière étendue pour insister sur la *vitiositas* dont nos actes restent entarhi'-s. p. 181.

Sur le mérite proprement dit, Chemnitz adopte comme faisant fol le langage de Mélanchthon : *In reconciliatis postea bona opera, rum placeant fide propter mediatorem, habent premia spiritualia el corporalia in hac vita ct post hanc vitam.* Aussi, à la différence des réformés de Hongrie, voir col. 762, est-il heureux de dire : *Nostri etiam a vocabulo meriti non abhorrent,* cl de signaler ce terme dans la Confession d'Augsbourg ct autres documents de la première heure, p. 185. Il ne pouvait évidemment soupçonner que la Formule de Concorde, dont il fut l'un des auteurs, allait, quelques années après. marquer un retour en arrière des plus caractérisés.

Fort de cet usage, qui représentait un large contact avec la tradition catholique dont il est assez étonnant que son orthodoxie lut hérienne ne se soit pas offusquée, (.hemnilz réduit à deux les points de controverse.. Aux · pontificaux » il reproche d'admettre un vrai mérite par rapport à la vie éternelle, puis de faire, en conséquence, de celle-ci une dette et non une grâce, rar il flaire, non sans raison, sous les termes de la definition conciliaire, *scholasticorum commenta de merito condigni.* La modération du concile ne lui échappe pourtant pas entièrement : *Observet lector quod Tridentinis patribus nimis impudens visum fuit vitam rternam tribuere solis nostris meritis. Ideo, dum aliquam modcstiir significationem dare student, honoris gratia vitam irternam partiuntur inter meritum Christi ct nostrorum operum menta,* p. 186. A ce < partage il oppose le fait de la rédemption, qui fait, à son sens, de lu vie éternelle une pure grâce de Dieu : *Scriptura enim,., adimit gloriationem de vita aeterna etiam renatorum operibus, et tribuit gratia: seu misericordia· Dei propter filium mediatorem,* p. 187.

A plus forte raison ne siiuralt-Il être question de mériter en justice. *Scriptura enim aliquot recitat rationes bona opera habere pnrmia. non ex debito justitia: divinir propter rationem meriti, sed ex gratuita dignatione.* Et c'est pourquoi il relève avec satisfaction le fait que le mot mérite est absent de l*Écriture· Son dernier mot est pour opposer la grâce aux prétentions illusoires et funestes du pharisafsme : *Ne pharisatea superbia persuasione propnæ dignitatis in exercitio bonorum operum renatorum animos occupet, sed ut semper et ubique exuberet et regnet gratia Dei,* p. 188.

Malgré les préventions dont il témoigne, il reste que *VExamen* sc lient, somme toute, dans la ligne moyenne de l'*Apologia.* Aὰ contraire, les *Loci theologici* de l'auteur, écrits en 1591. trahissent par de sensibles nuances, où résonne une note plus agressive, l'influence de la Formule de concorde. Bien que le texte de Mélanchthon en constitue partout la base, (.hemnilz s'y montre peu accueillant au terme de mérite ct. par conséquent, à l'idée qu'il représente : *Appellatio meriti est usitata Patribus,* ce qui s'entend sans doute des < Pères · de la Réforme, *et nominat meritum opus mandatum a Deo, factum a renatis in fide, quod habeat promissiones sive in hac sive in altera vita. Sed ob abusum et propter insidias, el denique quia est vox* ὰγραφο , *non usurpatur a syncerioris doctrine· studiosis.* Edit, de Francfort, 1653, L in, p. 10. Plus loin, 1'aulcur d'expliquer, suivant une distinction déjà connue, que la récompense n'cntralne pas le mérite : *Nemo ergo turbetur vocula mercedis, si quando ea in sacris litteris tribuitur vita- irterna-. Neque enim ita vocatur quasi ex mento debeatur, sed quia ex promissione datur. Ibid.,* p. 76.

Le qui ne l'empêche pas de tenir a la nécessité des œuvres. Mais il est significatif de le voir devenir réticent au sujet de leur valeur, et l'on peut noter comme un fait assez curieux qu'il se sépare surtout de Mélanchthon dans celui de ses ouvrages qui a précisément pour but de le commenter.

b) Autres témoins. — Celte même hostilité domine également dans la suite les défenseurs les plus considérables de l'orthodoxie luthérienne.

On ne le voit nulle part mieux que dans les célèbres *Loci theologici* de Jean Gerhard (1610-1622). loc. xviii : *De bonis operibus,* c. vm : *De meritis bonorum operum,* edition Cotta, Tubingue. 1768. t. vni, p. 80-168. En abordant celle *gravissima disputatio,* l'auteur s'abrite bien derrière le témoignage de Chemnitz première manière, n. 88. p. 81. pour dire que la Réforme ne repousse pas absolument le terme de mérite. Mais il ne l'emploie jamais pour son propre compte quand il s'agit des récompenses réservées aux justes, ct cela non seulement à propos de la vie éternelle, mais des autres récompenses dont il admet la réalité. La où Mélanchthon. comme on l'a vu, parlait de mérite. Gerhard écrit en termes plus réservés : *Verissima igitur est nostrorum responsio quod dictis illis [justis] pnrmia temporalia et irterna. bonis operibus ex gratia danda, adstruantur,* ii. 116, p. 131.

Toute sa démonstration, au contraire, est opposée aux mérites des œuvres ». n. 89. p. 82. qu'il expulsi longuement, au nom de l'Écriture tout d'abord, p. 82-106. puis de la tradition, p. 107-120. Après la thèse vient la discussion de *['antithesis adversariorum,* qu'il emprunte à Bellarmin et dont il discute pied à pied les arguments sur l'existence même du mérite, p. 121-151, et la place qu'il convient de lui faire dans les fins de la vie morale, p. 151-160. Une sorte d'appendice, p. 161-168. est consacrée à réduire les textes scripturaires allégués par d'autres écrivains pontificaux.

On retrouve les mêmes positions chez Jeun André Qucnstedt. qui exclut les bonnes œuvres, non seulement de la justification, *Theologia didactico-polemica.* Wittenberg, 1685, pars III4, c. vin *: De justificatione,* q. vm, p. 559-566, mais aussi du salut. Bien entendu, les œuvres accomplies par ceux qu'il appelle

les *irrcgemli* sont sans valeur devant Bien. Pars IV·*, c ix : *Dc bonis operibus,* sect. B, q. î. p. 312-317. Quant a celles des chrétiens, il commence par en établir la nécessaire imperfection, *ibid.,* q. m, p. 322-326; puis, suivant une distinction assez subtile, il montre, en deux thèses successives, qu'elles sont » nécessaires pour les régénérés », q. iv, p. 326, niais non pas « nécessaires pour le salut » : *Itona opera non sunt nec dici possunt aut debent necessaria ad salutem, vel promerendam per modum meriti, vel acquirendam per modum medii, vel consequendam per modum conditionis vel causa sine qua non, vel obtinendam per modum perventionis ad ultimam metam.* Q. v, p. 328-340.

f Dès lors, il ne veut admettre, nu regard dc la vie éternelle, qu'un mérite au sens large, *adeo ut mereri idem sit quod consequi, impetrare, etiam gratis.* Le mérite proprement dit est exclu par la thèse suivante : */tona opera justificatorum nec merentur nec mereri possunt, vere et proprie loquendo, vel auxilium gratin· actualis, vel augmentum gratia habitualis, mullo minus ipsam vitam irternam neque de condigno neque de congruo,* que l'auteur s'efforce d'établir sur les bases d'une copieuse démonstration, dirigée tout â la fois contre les ¢ pontificaux » et contre les arminiens. *Ibid.,* q. \i. p. 340-348.

On voit que les besoins dc l'opposition anti-catholique ont amené les représentants les plus caractéristiques du luthéranisme orthodoxe, â refuser au terme ct à l'idée dc mérite le peu de place que leur Église leur conservait encore au début.

2. *Chez les Déformés.* — Au premier abord, il ne parait pas y avoir la moindre différence dans l'attitude des théologiens réformes.

a) Positions de Calvin. — Dès la première heure, Calvin a donné ici le ton. dans son *Antidote* contre le concile de Trente (1517), par la manière dont il s'efforce de jeter le ridicule sur la doctrine catholique du mérite. Suivant le rite de la controverse, les Pères du concile y sont traités tour à tour dc moines ignorants, d'ânes ct de pourceaux. Au fond. Calvin leur reproche *tria... quæ terri non debent errata* : savoir d'oublier la défectuosité de nos actes, *quæ nobis inhurct vitiositas,* qui nous oblige d'avoir recours a la miséricorde divine; dc méconnaître qu'une seule faute contre la loi compromet tou·, .les mérites que nous aurions pu recueillir par ailleurs; d'appuyer sur nos œuvres le principal de notre confiance.

Sans doute le réformateur ne peut ignorer que le concile met précisément le chrétien en garde contre cc dernier défaut : *Verbo uno prohibent ne nobis fidamus.* Mais de ce fait il ne tient plus ensuite aucun compte : *Tertius error longe deterrimus, quod salutis fiduciam ab operum intuitu suspendant,* ou. comme s'exprime, avec un certain pittoresque, la traduction française : · Ils pendent la fiance de nostro salut au croc dc nos mérites. Cependant Calvin ne veut pas qu'on mette en cou c la nécessité des œuvres, ni la réalité de la récompense qui leur est promise ; *Nihil porro controvernæ est quin exhortandi sint ad bona opera fideles, ct proposita etiam mcrcede stimulandi. Acta synodi Tndcnttnie eum antidoto,* dans *Opera omnia,* édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. vu, col. 171-473.

Le canon 32 y est pareillement rétorqué au nom de saint Augustin, *quia nihil aliud est quod dicitur meritum quam gratuitum Dei donum.* Et le concile est naturellement accusé de sacrifier la part nécessaire de la grâce : Non *ergo crepare sinamus patres istos meritum a gratia separando perperam lacerantes quod vere unum est. Ibid.,* col. 485-486. Toutes invectives qui n'ont guère qu'un intérêt psychologique pour montrer comment les passions de la controverse ont pour résultat de fermer les yeux à l'évidence dei faits.

Ce que Calvin jetait ainsi dans le feu dr la première polémique, il l'expose plus didactiquement dam *l'institution chrétienne.* L'édition définitive dc 1559 no fait ici que reprendre, â peu près textuellement, celle de 1539, sauf à mieux détacher la suite des thèses par une subdivision en chapitres qui portent les titre* suivants, c. xv : *Quæ de operum meritis jactantur tum Dei laudem in conferenda justilia quam salutis certitudinem evertere;* c. χvι : */to/utatlo calumniarum quibus hanc doctrinam odio gravare conantur papislæ;* c. xvn : *Promissionum legis ct Euangelii conciliatio;* c. xvm . *Ex mercede male colligi operum justitiam. Insl. rehg, christ..* III. c. xv-xvin, dans *Opera,* t. n, coi. 379-613. Γη chapitre est ajouté au i. II pour appliquer et réserver la notion de mérite *ù* l'œuvre du Christ *Ibid..* 11. c. xvn, col. 386-392. La traduction française, publiée par l'auteur en 1511, a été remaniée définitivement en 1560 sur les cadres de cette dernière édition. *Ibid.,* t. iv, col. 291-313.

On a noté plus haut, voir col. '.2 », le caractère paradoxal de cette doctrine, qui s'oppose violemment au mérite sans parvenir a s'en détacher.

b) Autres témoins. — Il ne semble d'ailleurs pas que cette anomalie ait été aperçue par aucun des successeurs de Calvin, qui continuent à s'en réclamer fidèlement. tout en faisant valoir de préférence, suivant leur tournure d'esprit, l'un ou l'autre de scs aspects.

Le côté négatif domine évidemment la longue exposition du dauphinois Daniel Charnier, dans *Panslraliæ catholica,* 1. XIV : *De operibus,* Francfort, 1627. t. m. p. 226-252, où l'auteirr discute méthodiquement la doctrine générale du mérite ct de ses diverses formes selon les · papistes >, pour lui opposer cc qu'il appelle assez curieusement la *catholicorum sententia,* ρ. 227, ainsi conçue : *Negamus aut extra gratiam* rw *merita dc congruo, aut in gratia dc condigno, imo ullo mado esse merita nisi abusive atque adeo traduch vocabulo a propria et nativa significatione in aliam; uno verbo, nullo jure meriti operum teneri Deum aut peccatorem vocare, ad gratiam, aut vocato, imo accepto in gratiam, sive augmentum gratia reddere, sive vitam aternam, sive in vita aeterna augmentum gloria.*

Ccttc thèse est d'une limpidité qui n a d'égale que son intransigeance. Elle représente le calvinisme strict avec une perfection qu'on trouverait difficilement ailleurs.

D'autres, au contraire, reprenaient à la lettre les formules atténuées de Mélanchthon. Ainsi Jean I lenri I lehfdcggcr, qui commence ù porter contre le mérite l'exclusive en apparence la plus absolue : N» *nullum omnino meritum agnoscimus, sive de congruo in justificando, sive de condigno in justificato.* Mais, le dogme protestant étant sauf, la réserve suit immédiatement : *In reconciliatis equidem bona opera qiur fiunt ex fide, habent prirnua tum spiritualia tum temporalia ex misericordia Dei et paterna acceptatione propter Christum.* Et l'auteur doit bien avouer que ces récompenses ont reçu dans le passé le nom dc mérite, *Hoc appellarunt pu Patres meritum, meram nimirum consecutionem pnrmii.* Quant au mérite proprement dit, il ne saurait en vire question : *De vero autem, proprio et legali merito, cui merces addicatur ex condignitate interna, sive dependenter sive independenter a pacto, nos quivstionem negamus. Cane. Tridentini anatome histonco-theologica,* Zurich. 1672, t. î, p. 259. Dans la seconde édition de cet ouvrage, publiée en 1090 sous le litre de *Tumulus Trid. concilii,* la doctrine conciliaire est longuement discutée dans le même sens *Ad sess.* vi, q. xxi-xxm, p. 516-518.

Le genevois I r. Turrctin veut également distinguer deux sens du mérite cl il reconnaît que les ancient

formulaires protestants en ont usé au sens impropre. *Institutiones theol. elencticar,* loc. xvn, q. v : *De mento operum,* 2, Genève. 1689, t. π, p. 777. Quant nu mérite proprement dit, il l'écartc absolument pour les raisons suivantes, *ibld.,* 7, p. 779 : *Nullum poste dur! meritum in homine apud Deum qualibuseumque operibus, nec de congruo nec de condigno.* 1. *Quia non sunt indebita, sed debita...* 2. *Nullum est nostrum, sed omnia sunt dona gratae...* 3. *Non sunt perfectu, sed Dariis adhuc turvis inquinata...* L *Non sunt aqualia gloria lutura...* 5. *Merces qun illis promittitur est gratuita et indebita.* Car. dit-il plus loin, *ibid.,* 21, p. 78G : *A mercede ad meritum non valet consequentia.* Et l'on remarquera que cc principe de méthode est exactement l'opposé de celui qu'adopte, après saint Thomas, voir col. 682, le concile de Trente, voir col. 739. Les œuvres restent néanmoins nécessaires *tanquam medium ct via ad salutem possidendam, ibid.,* q. ni. 3; p. 768.

Ce rôle attribué aux œuvres, encore qu'on leur refuse toute valeur méritoire, est un des points qui ont permis à Mathias Schneckenburger, *Vcrgleichende Darstellung des luthcrischen und re/ormierten Lehrbegrifls,* édition posthume par E. Gùdcr, Stuttgart, 1855, t. î, p. 74-91, dc mettre les théologiens réformés en opposition dc tendances avec les luthériens. Mais on ne saurait sc dissimuler qu'il ne s'agit là que de nuances dans une commune hostilité à l'égard dc la doctrine catholique.

Dc tous on a pu dire, sans doute à cause des demi-aveux qui leur échappent, que, « au lieu de mener â une connaissance approfondie de l'essentielle antithèse évangélique, ils sc meuvent exclusivement dans les limites dc la position une fois prise ». H. Schultz, *loc. cit.,* p. 5G8. Ils n'ont, en tout cas, rien fait pour la rendre hospitalière ou seulement équitable envers la doctrine dc l'Égiisc, alors même qu'ils y reviennent par bien des côtés. Get étal d'esprit agressif et dédaigneux est resté Jusqu'à nos jours celui dc leurs successeurs. Il a même débordé au delà des cercles proprement théologiques et c'est dans ces vieilles traditions dc controverse qu'il faut sans nul doute, par le canal dc Kant, chercher la source dc ccttc animosité persistante, doublée d'une foncière incompréhension, que tant d'esprits qui sc croient modernes ne cessent d'entretenir à l'égard des principes ct des pratiques dont s'inspire l'Égiisc en matière dc moralité.

II. Dans l'Église catholique. — En regard de ccs négations protestantes, la doctrine catholique en arrivait rapidement, de son côté, à l'état que nous lui connaissons ct (pii inspire l'enseignement classique par la voie d'innombrables manuels.

1· *Actes du magistère.* — Tous les principes essentiels ayant été poses par le décret du concile dc Trente, l'Église n'a plus eu dans la suite qu'à les défendre contre les erreurs secondaires survenues au cours des temps.

1. *Contre* Mis, — Parce qu'il méconnaissait la distinction entre l'ordre naturel cl l'ordre surnaturel, Baïus en venait à professer (pie les œuvres de l'homme donnent droit à la récompense céleste ‹ en vertu d'une loi naturelle ».

D'où il suit qu'après la rédemption il ne serait pas besoin dc la grâce sanctifiante pour qu'elles deviennent méritoires : il suffît de leur conformité à la loi morale. En conséquence, les sanctions futures ont le caractère d'une stricte rétribution, pour nos actions bonnes aussi bien que pour les mauvaises, cl les justes ne reçoivent pas une récompense plus grande que leurs mérites. Cc système, destiné à mettre en lumière les droits du surnaturel, le faisait pratiquement disparaître ct, par un étrange renversement des positions historiques, l'hérésie dc Déluge eût consisté à réclamer pour le mérite la nécessité préalable d'une grâce d'adoption à un état divin. Voir F.-X. Jansen, *Datus et le balanisme.* Essai théologique, Paris-Louvain, 1927, p. 85-89.

Les principales propositions de Balus furent sévèrement censurées par Pic V (Bulle *Ex omnibus afflictionibus,* 1·' octobre 1567). Elles sont réunies ct expliquées à l'art. Baies, t. n, col. 74-81.

2. *Contre les Jansénistes.* — Tandis que Baïus assimilait étroitement l'état du chrétien régénéré â celui du premier homme, Jansénius s'appliquait à les distinguer.

D'après lui, Adam, ayant une volonté encore saine, n'avait besoin que d'une grâce extérieure. Les bonnes actions procédaient de son libre arbitre comme cause principale; mais, par une suite logique, elles n'avaient qu'un ‹ mérite humain », tandis que les nôtres sont maintenant des « mérites dc grâce » qui ont une valeur divine. Voir Jansénius, t. vin, col. 383-384.

On retrouve cette distinction erronée à la base dc la 34· proposition de Quesnel, condamnée par la bulle *Unigenitus.* Denzinger-Bannwart, n. 1384.

Gratia Adami non producelait nisi merita humana.	1-a grâce d'Adam ne prodDisait que des mérites humains.

Cette condamnation, qui tend directement à maintenir l'identité dc l'économie surnaturelle à travers les temps, a indirectement pour résultat d'affirmer, comme l'Église l'avait déjà fait contre Baïus, la stricte nécessité de la grâce pour mériter la vie éternelle.

Mais, sous l'action dc cette grâce, l'homme a sa part de coopération. Jansénius la compromettait gravement par sa doctrine de la délectation victorieuse. Voirt. vin, col. 400-401. Comme cependant il tenait, suivant la foi commune de l'Église. à sauver la responsabilité humaine, il aboutissait à dire que la liberté intérieure ou psychologique n'est plus nécessaire, depuis la chute, pour mériter ou déméritер; l'absence dc contrainte extérieure suffît. Grave erreur qui sapait les fondements même de la vie morale : aussi fut-elle notée comme ‹ hérétique » par Innocent X. C'est la troisième des cinq propositions. Texte dans Denzinger-Bannwart, n. 1091; pour le commentaire, voir Jansénius, t. vin, col. 485-491.

3. *Projets du concile du Vatican.* — Dans l'exposition de la foi catholique que le concile du Vatican se proposait de promulguer, à l'encontre des erreurs modernes, un petit chapitre sur la grâce était prévu.

La doctrine du mérite y eût été touchée en ces termes : *Sicut autem formalis causa justitia? chrisliamx est here justitia Dei qua nos justos facit. ita per eamdem gratiam adoptionis jit ut virtutum supcmaturales actus sint actus filiorum, meritorii tum gratix augmenti tum vit.r a terme.* Un canon était proposé contre le pélagianisme radical dc la philosophie rationaliste : *Damnamus eorum doctrinas... qui dixerint vigore natura: rationalis absque viribus gratia: posse nos velle aut perficere bonum aliquod sicut oportet ut disponat ad justitiam Christianam vel perducat ad regnum. Schema... de doctrina catholica, c.* xvm, dans *Collectio Lucensis,* I vu, coi. 518.

Une note Jusi i ficati ve des théologiens exposait que ce texte était à l'adresse de « ceux qui ne distinguent pas la justice chrétienne de la rectitude morale naturelle ». D'où il suit que la nature aurait par elle-même la force d'accomplir des actes salutaires. 11 s'agissait donc dc mettre *in tuto* les droits de l'ordre surnaturel. Le mérite de la vie éternelle n'appelait aucune explication spéciale. Au contraire, à propos dc la préparation à la justice que le canon mettait sur le même pied, il était précisé que la grâce est nécessaire pour obtenir une disposition positive, ou

merite de *congruo,* mais non pas pour une simple disposition négative. *Ibid.,* adn. 43, col. 552-553.

Celte transcendance de tout l'ordre surnaturel par rapport à celui de la nature était reprise d'une manière encore plus explicite dans le nouveau texte sur lequel devait délibérer la Députation de la foi : *Quemadmodum enim hæc ipsa vita* [/rferno], *ita omnis dispositio ad eam. utpote super naturam posita, ex gratuito miserentis Dei beneficio est.* En conséquence, il ne saurait y avoir dc mérite que par la grâce : *Hire ipsa opera bona, quæ gratia antecedente, comitante et subséquente fiunt, vitev aternir meritum non habent nisi ex illo sanctitatis dono quo justi cum Christo consociati sunt. Ibid.,* col. 1636.

Le *Schema reformatum,* c. v, *ibid.,* col. 561, se contentait de recueillir ces formules générales, sans qu'il y fût fait état de la suggestion d'un Père qui demandait, *ibid.,* col. 1669, le canon suivant : *Si quis dixerit ad opus quodeumque meritorium vitre irterniv non requin gratiam sanctificantem, A. S.*

Cc projet de définition fut arrêté par la prorogation du concile et subsiste seulement à titre de document officieux. En admettant qu'il fût arrivé ù terme, on voit qu'il n'eût ajouté à la doctrine catholique définie au concile de Trente qu'une plus claire affirmation de l'ordre surnaturel dans lequel le mérite vient s'insérer.

2· *Mouvement théologique.* — Si aucun problème vraiment nouveau n'est venu, depuis le xvi· siècle, solliciter l'attention des théologiens catholiques, ceux-ci trouvaient toujours devant eux les problèmes soulevés par la Kéforme, que l'activité doctrinale de ses défenseurs ne cessait d'aviver. Ces attaques réitérées ont provoqué un mouvement non moins actif de défense, dont il reste à retracer la direction et à recueillir les résultats.

1. *Controvcrsistes.* — Dans la grande bataille déchaînée par les réformateurs autour de la justification cl dc ses suites, l'Église eut aussi ses champions. L'elforl de ces controverslsles relève surtout dc la théologie positive. Sans s'interdire les considérations rationnelles cl les précisions théologiques, dont la dialectique insidieuse des adversaires faisait sentir le besoin, il s'agissait surtout de défendre contre eux les bases de la foi, en la montrant appuyée sur l'Écrilure el la tradition dont on invoquait volontiers le témoignage.

Dc celte controverse anti-protestante l'œuvre dc Bcllarmin reste le principal monument. En tout cas, elle .suffit â montrer quel genre d'enrichissements la théologie catholique doit à cette vaste littérature dont elle est le plus remarquable spécimen. La question du mérite y vient au terme de lu controverse relative a la justification. *Guntrov. de justi/.,* l. V : *De meritis operum,* dans *Opera omnia,* édit. Vives, t. vi, p. 313-386. Résumé dans .L dc la Servière, *La théologie de Hellarmin,* Paris, 1908, p. 705-723. Ces pages sont tout entières dirigées contre les protestants. L'auteur n'est d'ailleurs pas sans remarquer la nuance d'ambiguïté que présente ici leur opposition. *Adversarii,* dit-il des luthériens, *quamuis initio valde contemptim loquerentur de operibus bonis, puulatim tamen cceperunt nonnihil iis tribuere.* El il note que Calvin les suit sur ce point : *In re cum lutherunis consentit, in verbis discrepat.* Mais, *ne videantur omnino consentire papislis,* ils corrigent leur volte-face par duo *temperamenta* ; c'est que nous ne saurions mériter la vie éternelle proprement dite el que la valeur dc nos mérites leur vient, *non ex... propria dignitate quasi re vera sint justa..., sed ex fide rt indulgentia Dei.* En regard de cette double erreur, son but est de prouver *opera bona justorum vere ac proprie esse merita, et merita non eujutcumque pnrmii sed ipsius vitir veterna contra sectarios omnes.* t. p. 343-311.

Ainsi le principal dc lu démonstration porte sur la réalité du mérite, dont les deux aspects distingués ci-dessus sont traités simultanément. Bcllarinln l'établit do façon méthodique sur l'Écrilure, c. ii-ni, puis sur la tradition des Pères, c. iv. A ce problème dogmatique l'auteur rattache *diuv quæsliuncula breeforu* d'ordre plutôt psychologique : *una de fiducia merltorum, altera de intuitu mercedis,* c. vii-ix. La préoccupation dominante de la controverse n'empêche pui Bcllarmin d'entrer ensuite pour son compte dam l'examen des questions théologiques soulevées par le mérite. Il en étudie d'abord les conditions objectives, en insistant sur le libre arbitre, la grâce dc Dieu, la promesse divine, x-xiv, pour terminer sur la charité qui en est la condition subjective, c. xv. Quatre chapitres sont ensuite consacrés ù la nature du mérite, en vue d'établir que nos bonnes œuvres méritent la vie étemelle *de condigno,* c. xvi, el cela *non solum ratione pacti sed etiam ratione operum,* c. xvn-xvni, bien que d'ailleurs la récompense reste toujours *supra condignum.* Enfin l'auteur aborde brièvement la question des objets accessibles à notre activité méritoire, C. XX-XXП.

Dans celle analyse théologique, Bcllarmin s'inspire de préférence des principes posés par saint Thomas, qu'il ne sépare d'ailleurs pas de saint Bonaventure, les deux étant par lui qualiliés dc *principes theologorum.* A leur suite, il professe une conception absolument réaliste du mérite ct lient à écarter la théorie de *Vacceplatio* soutenue par Scot, encore qu'il reconnaisse très loyalement : *Distal hœc opinio longissime ab luvresi lulheranorum,* c. xvn, p. 379. Celle adhésion de l'illustre cardinal à la thèse réaliste n'a sans doute pas peu contribué au déclin dc la conception adverse dans la théologie moderne.

Quel que soit l'intérêt de ces pages consacrées au problème spéculatif du mérite, la véritable originalité de Bcllarmin est dans le dossier positif de preuves qu'il réunit, au préalable, à l'appui de cette doctrine. Comme il convenait en face des protestants, la démonstration scripturaire y est particulièrement soignée. Pas plus que personne en son temps, l'auteur n'a cure de l'ordre chronologique. Néanmoins, par un sens très exact du problème, il se concentre sur le Nouveau Testament el il en exploite avec vigueur tous les textes el toutes les idées qui peuvent être favorables à la valeur des œuvres humaines.

La preuve dc tradition se réduit à une énumération dc témoignages; mais ce c. iv, joint au c. vi, qui réfute les *objectiones ex Patribus,* fournit des données sutlisamment étendues pour prendre contact avec l'esscnt ici de la pensée patrisliquc.Comine du reste cette question est de celles qui n'ont guère connu de développement, la dialectique de Bcllarmin a ici facilement gain dc cause ct met généralement sur la vole dc la bonne interprétation.

En somme, la doctrine catholique du mérite sortait de celle étude clairement expliquée et solidement appuyée. Les assauts que n'ont plus cessé de diriger contre elle les théologiens postérieurs dc la Kéforme, qui prennent tous régulièrement pour objectif celte partie des *Controverses,* ne sont dis pas un hommage rendu à sa valeur?

2. *Théologiens scolastiques.* Ces problèmes spéculatifs, que les controvcrslsles abordaient en passant, forment, au contraire, l'objet principal sur lequel continuait â s'exercer l'activité de l'École.

Ainsi, dans Suarez, le mérite occupe en entier le 1. XII, le dernier de son vaste traité dc la grâce. *Opera omnia,* édit. Vlvès, t. x, Paris, 1858, p. 1-265. Toutes les questions rationnelles sur les conditions ct l'objet du mérite, la nature et les qualités des actes méritoires, y sont débattues *in extenso.* Après

avoir réservé le *meritum excellentia vcl, ut a bonis theologis appellatur, meritum de rigore justitia,* qui r>t propre au Christ, l'autour restreint son étude au *meritum commune seu tn/ertoris ordinis,* le seul qui nous soit accessible. Il est (railleurs remarquable comtae méthode qu'il n'éprouve aucun besoin de s'arrêter au mérite en soi : dès son premier chapitre, l'auteur va directement nu mérite *de condigno,* qui le retient pendant la plus grande partie de son traité, c. l-xxxi, p. 5-222. I ne deuxième partie, plus courte, c. xxxii-xxxvm, p. 222-265, porte sur le mérite *de congruo,* ct sc développe dans un cadre de tou» points symétrique à la première.

Certains protestants ont relevé que Bellnrmin parle à peine du mérite *de congruo* et ont cru y voir un signe d'embarras. Voir D. Charnier, *op. cit.,* t. m, p. 229. La raison en est plutôt que la controverse, qui reste son point dc vue dominant, l'amenait à se concentrer sur le problème proprement dogmatique. Suarez fournit la preuve que l'Écolc no renonçait pas nu mérite *de congruo* et le fait qu'il se présente chez lui, dans une synthèse théologique bien équilibrée, comme une réalité parallèle au mérite *de condigno,* celui-ci étant le type idéal dont l'autre est *rcluti quadam participatio, Pral.,* p. 5, est, à n'en pas douter, particulièrement propre à en accentuer le relief.

Dami un cadre plus personnel, Bipalda rencontre à maintes reprises le mérite sur son chemin nu cours de sa copieuse monographie *Dc ente supernaturali.* Il faut signaler d'abord son analyse de la psychologie des actes méritoires. I. III. disp. LXX'HI-LXX, édit. Palmé, Paris, 1870, t. i, p. 580-608, (pii précède le traité du mérite proprement dit, I. IV. disp. LXXI-XCX'I, t. ir, p. 1-296, où tous les problèmes afférents a celte matière sont abordés en long el en large. A quoi il faut joindre ce qu'il dit ailleurs sur la relation de nos ouvres naturelles avec le mérite, soit *de condigno,* soit *de congruo,* L I. disp. XX-XX II. t. r. p. 82-137. Le mérite *dc congruo* lui paraît admissible pour les actes préparatoires à la justification, mais seulement dans la mesure où ils sont accomplis sous une influence surnaturelle. I. IX', disp. LXXXX 11, sect, n, I.n, p. 187-192, cl c'est dans ce sens qu'il interprète le fameux adage : *Patienti quod in sc est,* L L disp. XX, t I, p. 150-192.

Ces expositions puissantes de deux maîtres également .illustres ont l'avantage dc faire connaître les positions prises par l'Eco'e, dont chacun se préoccupe dc dresser aussi exactement (pie possible le tableau. On n'y a guère ajouté depuis ct c'est à l'une ou l'autre dcccs sources (pic nos manuels puisent, d'une manière plus ou moins prochaine, la plupart de leurs renseignements.

3. *Apologistes modernes.* Sans les mettre sur le même plan d'importance que ces maltics dc l'Ecole, il faut accorder une mention spéciale aux vues de quelques modernes dont les protestants ont voulu faire étal.

Mœhlcr est le type de ces apologistes (pii, tout <U marquant avec énergie les différences qui séparent le catholicisme dc la Réforme, s'appliquent à présenter le dogme de l'Eglise d'une manière propre Λ frapper et À retenir l'attention de nos contemporains. C'est ainsi qu'au lieu de parler du mérite comme d'un droit à une récompense extérieure, en vertu de cet organicisme qui caractérise l'école de Tublngue, il se plaît À montrer, dans les œuvres du juste, la vie même du Christ qui est en lui et, par conséquent, l'anticipation ri-ciic dc la béatitude celeste x'oir \ \ennrii, *Jean-Adam Mahler et l'école catholique dc Tubingue,* Paris, 1913, p. 203-209. D'où ces formules de sa célèbre *Symbolique* : L'Eglise ne donne aux œuvres... le qualificatif de bonnes œuvres que si elles sont accomplies dans une union réelle de vie avec le Christ, el elle ne parle de l'accomplissement dc la loi qu'autant qu'on en trouve la force dans l'union avec le Christ... Celle proposition : le chrétien doit mériter la vie étemelle veut dire qu'il doit en devenir digne par le Seigneur; qu'entre le ciel et l'homme il doit s'établir une liaison intime, un rapport aussi étroit qu'entre le principe ct la conséquence, c'est-à-dire entre la sanctification ct la glorification. Puisque la justice est inhérente au fidèle, profondément enracinée dans son âme, Il s'ensuit que le salut de l'homme, ente sur celte justice, se développe et croît par les bonnes œuvres. » De même l'augmentation de la grâce signifierait que < plus le chrétien pratique le bien, plus il collabore avec la grâce, plus il donne à la grâce prise sur lui... L'exercice d'une faculté en déploie les forces; et qui n'a pas enfoui son talent, mais l'a fait fructifier, en recevra plusieurs autres. » *Die Symbolik,* 6· édit., Mayence, 1872, p. 197-203; résumé dans G. Govau, *Mcehler,* Paris, 1905, p. 229-231.

Dans cette manière dc ramener le mérite à un rapport organique entre l'acte humain et sa récompense, dc subordonner la valeur de l'œuvre à celle de l'ouvrier, IL Schultz, *loc. cit.,* p. 566, a voulu voir « une transformation du dogme de l'Église sous l'influence dc la théologie évangélique. » Et il ajoute que, sur ce terrain moral, tous les chrétiens pourraient se trouver d'accord, bien que, pour un catholique, · cette vie dans le ciel doive être considérée comme une condition préalable pour jouir du ciel même », tandis que, pour le chrétien évangélique, clic en est seulement la garantie. C'est dire que l'apologétique de Mœhlcr respecte le caractère essentiel du dogme catholique ct n'est, en somme, qu'une manière de l'exposer avec plus de profondeur, en montrant à quelles réalités répond le vocabulaire exlrinsécislc dont le langage populaire se contente trop souvent. X'oir dans le même sens les vues intéressantes suggérées, à propos du mérite du Christ, par L. Richard, *Recherches de science religieuse,* 1923, p. 205-206, cl retenues par E. Masure, *Revue apologétique,* t. xuv, 1927, p. 25-26.

Il n'y a donc pas ici de conception proprement nouvelle, moins encore de tendance hétérodoxe. Bien n'est plus classique en théologie que de voir dans la grâce le germe dc la gloire. Ce mysticisme ne saurait être surprenant que pour des imaginations protestantes, où domine le préjugé dc la corruption humaine. Pour tout catholique conscient de sa foi, c'est une donnée qui s'ajoute aux autres sans les supprimer ct dont la théologie du mérite peut à bon droit tirer parti.

3· *Synthèse doctrinale.* \u terme de celle histoire, il y aurait lieu de placer une systématisation théologique dont cc passé même fournit çâ cl là tous les éléments. Cc travail a été fait dans une large mesure â l'article Coxonuo *(de),* CONDIGNO *(de),* I. m, col. 1133-1152. Il nous suffira de rappeler ici, en quelques traits succincts, les principes communs à tous les catholiques sur le merite en général.

1. *fondements du mérite.* — Une notion centrale comme celle du mérite lient forcement à toute la doctrine de l'ordre naturel cl surnaturel. Si les protestants lui témoignent une telle hostilité, c'est par suite dc leur système dogmatique des rapports entre Dieu ct l'homme, Un dogme anthropologique inverse donne, nu contraire. Λ l'Eglise le droit ct le devoir de l'affirmer.

Tout le protestantisme est dominé par une conception absolument pessimiste dc la déchéance originelle. En perdant l'amitié divine, l'homme est tombé dans un abîme de désordre cl de corruption. Non seule-

ment son intelligence et sa volonté sont incapables du moindre bien, niais son être moral tout entier est vidé par la concupiscence, dont il ne peut pas plus éviter les atteintes que corriger les effets. C'est pourquoi Luther proclamait tout d'abord avec une Apre logique que toutes les œuvres de l'homme ne sont et ne peuvent être que des péchés. Les disciples ont discrètement réagi sur ce point contre la verdeur du luthéranisme primitif, en donnant les œuvres comme utiles, voire même nécessaires au salut, mais sans cesser d'apppuyer avec insistance sur les imperfections ct souillures qu'elles présentent.

A cet état dc misère constitutive la grâce elle-même ne porte que très imparfaitement remède. Car elle n'a pas pour résultat de régénérer nos énergies spirituelles, mais seulement de nous imputer les mérites du Rédempteur, qui incident à l'abri dc la colère divine ceux qui sc les approprient par la foi. Ainsi nos œuvres restent toujours sans valeur, encore que Dieu, dans sa pure miséricorde, veuille bien les rémunérer. El il faut qu'il en soit ainsi, sous peine de retomber dans le pélagianisme, qui soustrait l'homme Λ la grâce pour ne plus faire dépendre le salut que de ses libres efforts.

L'Église professe des principes absolument contraires. Snu.s oublier le péché originel ct les blessures graves qui en sont la suite, elle enseigne que, dans son fond, l'homme reste néanmoins sain. Pour affaiblies qu'elles soient, son intelligence reste capable de connaître le vrai ct sa volonté de réaliser le bien moral. Voir Péché originel. Les poussées instinctives de la concupiscence ne sont pas en elles-mêmes des péchés, ct il dépend de nous d'en arrêter l'influence pernicieuse au seuil dc l'acte conscient. Il y a place, de cc chef, pour des actes qui, sans atteindre une perfection qui n'est pas dc ce monde, soient sufll-sammcnl conformes à la volonté de Dieu pour n'êlre pas sans quelque valeur devant lui.

Sur cette rectitude foncière dc notre nature viennent ensuite sc greffer les don-» les plus larges du surnaturel. La grûce (pic Dieu nous accorde signifie, non seulement la pleine rémission dc nos péchés, mais la restauration intégrale de notre être spirituel. Elle assure à notre âme une participation réelle à la vie même de Dieu et dc son Christ. Voir Justification, t. vm, col. 2217-2222. Dès lors s'applique l'adage : *Operatio sequitur esse.* La sève divine qui anime le chrétien donne à scs actes une dignité supérieure ct lui permet dc fructifier dans l'ordre surnaturel.

Il ne s'agit pas Ici de justifier ces divers enseignements. Leur simple exposition suffit & montrer comment ils rendent possible, voire même normale, la doctrine catholique du mérite, dont ils constituent les indispensables postulats.

2 *Réalité du mérite.* — Sur la base dc ces prémisses dogmatiques, l'Ég.ise affirme le mérite comme une réalité. En vertu du subjectivisme qui préside à tout leur système de la justification, les protestants sc placent ici d'emblée sur le terrain psychologique cl, d'ordinaire, ne parviennent pas à en sortir. Fidèle à son point dc vue dogmatique, la théologie catholique, au contraire, sc préoccupe avant tout de déterminer In valeur de l'homme et de ses actes dans l'ordre chrétien.

a) *Notion du nutrite,* — Quelques explications sont tout d'abord nécessaires sur le concept même du mérite, qui ne laisse pas d'être assez complexe et demande, en conséquence, à être soigneusement précisé.

Dans le langage usuel, le mérite évoque souvent l'idée d'un droit strict à une juste rétribution, ct c'est toujours dans cc sens absolu que les protestants le prennent pour le déclarer inacceptable. O caractère d'exigence juridique suppose un contrat cl uc ivq rait, de toute évidence, exister qu'entre pcnonn* entièrement libres et égales l'une par rapport à l'autre. Les services échangés dans ces conditions, parce qu'ils ne sont dus â aucun litre, peuvent crt» à celui qui les rend un droit en justice sur celui qui le reçoit.

Mais le cas ne se vérifie plus, même entre la hommes, chaque fois qu'il existe dc l'un à Vautre quelque lien de dépendance, comme, dans la concep lion antique, entre le maître el le serviteur, ou, pour toute conscience humaine, entre le père cl son enfin!. Ainsi en est-il, à plus forte raison, dc l'homme pi- rapport à Dieu.

Cependant, là où il ne saurait y avoir dc droit la sens proprement juridique, on peut concevoir un titre établi sur l'équité. Encore qu'ils soient dus, les bom offices d'un enfant lui donnent un certain droit à uœ récompense de la part de son père. Voilà pourquoi, s'il ne peut être question pour nous d'acquérir sur Üku un droit strict qui le constituerait notre débiteur, il y a néanmoins place, *positis ponendis,* pour un litre moral à une rétribution. Suivant la doctrine classique de saint Thomas, *Sum. theol.,* P-II*», q. exiv, a. I, l'homme n'est jamais en situation d'avoir par rapport aux récompenses divines un mérite absolu, *simpliciter,* mais seulement un mérite relatif ou *secundum quid.* Il suffit d'avoir devant les yeux celle précision fondamentale pour faire tomber, par suite d'une *igttoratio elenchi,* une bonne partie des critiques fonnulées contre la doctrine du mérite. Ne faut-il pai tou' d'abord avoir soin de prendre ce concept auscnsmfm dc l'Église qui le fait sien?

Une seconde confusion non moins grave découle, chez nos adversaires, de ces prémisses tendancieuses. C'est qu'ils ne veulent connaître, pour obtenir ct mérite tel quel, d'autre moyen que les œuvres surirogaloires. Dès lors, la doctrine catholique est solidarisée avec la conception sommaire d'une morale j compartiments, qui nous permettrait dc faire à Dieu sa part cl d'exiger un salaire pour tout surplus qui nous aurions fourni au delà du *quod justum.* Suivant une expression de IL Schultz, *loc, cit.,* p. 567, méritoire serait synonyme dc « supra-moral ·. Contre quoi l'auteur a beau jeu de protester ensuite, *ibid.,* p.5M-590, au nom dc la vraie religion qui comporte le don total à Dieu de l'être créé.

Or cet échafaudage polémique croule par la bise. Car l'idée de réserver un caractère méritoire aux œuvres de pur conseil est si peu celle dc la théologie catholique que Suarez la signale comme une *qusefan singularis opinio.* Il ne cite en sa faveur (pie l'aulorili de Denys le Chartreux ct il l'écarte, pour son compte, avec ce verdict péremptoire : *Hire sententia nonsolujr temeraria est. sed etiam, ut ego existimo, erronea. Sam imprimis contrarius est communis consensus theok* gorum, quos propterea rejerre non est necesse.* Bien loin d'être un obstacle au mérite, le précepte lui parait, au contraire, toutes choses égales d'aillcun, une circonstance propre à l'augmenter. *De merito, c. v,* 1-1, *Opera,* t. x, p. 25-27.

Et si l'on objecte qu'un acte ainsi commandé est déjà dû à Dieu, il reste à répondre avec saint Thomas *Sum. theol.,* D-II", q. exiv, a. 1, ad Ill,n, que l'homme y a son mérite *quia propria voluntate id jacit quod debet.* Parole profonde en sa simplicité d'où il résulte que l'homme dispose, par sa *propria voluntas,* d'un pouvoir en quelque sorte créateur et que c'est h cc qui fait le prix dc nos œuvres devant Dieu. Ce qw nous est demande, ce que nous pouvons toujoun offrir ct cc qui compte par-dessus tout, cc n'est pas précisément l'action elle même, mais l'intention de l'agent, où s'affirme la part de notre personnalité.

Ainsi, nu lieu d'être étranger à l'ordre moral, le mérite en est, tout au contraire, la suprême expression. *Eo ipso,* écrit expressément Suarez, *quod* [opiu] *bonum est et liberum. habet aliquam dignitatem moralem ratione cujus el est dignum laude et. quatenus bene fit, cedit aliquo modo in gloriam Dei... Apud Deum autem moralis bonitas prircipuc spectatur ex parte operis, quia Deus... ex bonis nostris operibus non quierit utilitatem sed gloriam, quie ex bonitate operum resultat et a nobis dari Deo censetur quatenus propria voluntate ea libere jacimus. Loc. cit,,* 5 el 7, p. 27-28. En vertu de ce principe, lc minimum de moralité est sullisanl pour assurer un minimum dc mérite. C'est ainsi que Ripalda, avec beaucoup d'autres, admet, contre Suarez, *op. cit.,* c. n, 7-11, p. 14-15, un *meritum pura· omissionis* chez celui qui s'abstient seulement de faire le mal. *De ente supern.,* L IIL disp. LXX, t. i, p. 591-608. A *fortiori* le mérite accompagne-t-il tous nos actes positivement bons : sa perfection en qualité el en quantité, si l'on peut ainsi dire, est fonction de notre attachement A la loi du bien.

Il va sans dire que les œuvres de conseil peuvent aussi donner lieu au mérite; mais c'est parce qu'elles rentrent, elles aussi, dans la pleine extension de l'ordre moral et religieux. Car cc qui n'est pas proprement imposé sous peine de faute peut cependant être suggéré à la générosité de chacun par cette loi générale, illimitée dans scs applications, qui porte l'âme a sc dévouer tout entière au service du Dieu qui lui a tout donné. Ici encore, le mérite dc ces œuvres tient, non pas précisément à leur qualité propre, mais à la volonté (pii en inspire l'accomplissement. Et si elles nous paraissent avoir plus de mérite — cc qui n'est pas toujours vrai en réalité — c'est uniquement parce que cette *propria voluntas* qui est le principe de toute vie morale trouve l'occasion dc s'y affirmer avec plus d'éclat.

b) Fait du mérite. — C'est dans ce sens que l'Église enseigne la possibilité et la réalité du mérite comme fruit dc la justification.

Nous avons fait remarqué!* en son temps, voir plus haut, col. 757, que le concile de Trente s'est contenté de définir que nous pouvons · mériter véritablement » et, do propos délibéré, s'est abstenu de faire entrer dans sa definition les tonnes d'école qui quali lient cette vérité. La nuance dc cet enseignement et l'échelle de valeur qui en découle n'ont pas échappé aux théologiens postérieurs. *Domines posse,* écrit Suarez, *vere ft proprie ac simpliciter apud Deum mereri ex gratia icu per gratiam operando : hire conclusio sub his terminis est de fide. De merito,* c. I, 5, p. 6. *Posse homines mereri apud Deum, absolute loquendo, de condigno rt secundum aliquam justitia: ivquilatem : hire assertio non est de fide, quia sub his terminis non est definita; est tamen omnino vera et valde consentanea principiis fidei. Ibid.,* 10, p. 8. Sans donc Interdire ù l'Écolc de poursuivre ses déductions sous sa propre responsabilité, l'Église impose seulement à notre fol dc reconnaître à nos œuvres une valeur telle que l'on puisse parler d'un véritable mérite devant Dieu.

Avant toute preuve positive, cette doctrine repose sur une évidente analogie dc la foi qui suffirait par elle-même à l'établir. La valeur objective des actes humains est, en effet, une des bases les moins contestables de l'ordre moral, el c'est pourquoi la raison est d'accord avec la conscience pour attendre que Dieu leur attache de justes sanctions. Voir S. Thomas, *Sum. theol.,* I--!!"l, q. xxi, a. 3-4. Mais, si le mérite appartient ainsi au fond le plus essentiel dc la Providence naturelle, ne serait-il point paradoxal au premier chef d'imaginer que l'ordre surnature) obéisse à d'autres lois? Le mysticisme de la Réforme sc complaît dans cette dissociation : l'Église, au contraire, admet dans les deux cas la continuité d'un même plan rationnel, ct l'on voit tout l'avantage que lui confère celte position devant l'intelligence qui cherche à construire un système ordonné dc l'univers.

Dc fait, la révélation divine confirme ici dc tous points ces postulats de la raison. Sans doute l'Écriture entière tend à exciter le sentiment religieux en inculquant avec force que tout cc que nous pouvons avoir ou recevoir dc biens est un bienfait dc la bonté divine, cl cette conviction, que Γ Évangile devait surtout développer, n'est pas étrangère à l'Ancien Testament. Mais, en même temps, l'homme est partout invité à l'effort personnel en vue dc conformer sa conduite à la volonté dc Dieu ct, dans le Nouveau Testament où Dieu est donné comme un père, ce service obligatoire sc nuance d'amour sans rien perdre de sa rigueur. Cet appel à la vie morale ne supposc-t-il pas la valeur dc scs résultats?

Voilà pourquoi la notion du mérite humain est expressément comprise dans l'affirmation permanente dc la justice dc Dieu, qui doil « rendre à chacun selon ses œuvres >. Formule régulatrice dc l'ancienne Loi, voir Jugement, t. vm, col. 1735, qui se retrouve à la lettre dans l'Évangilc, Matth., xvi, 27, et dans saint Paul, Rom., n, 6. Aucun fait ne saurait mieux illustrer l'identité de la foi religieuse dans les deux Testaments.

11 n'est pas d'artifice auquel l'exégèse protestante n'ait recouru pour se dérober a celle évidence. Contre l'implacable clarté des textes, on a prétendu qu il ne saurait y avoir de parité entre la sanction divine du bien el du mal. Véritable paradoxe si la Justice est un attribut dc Dieu. Plus subtilement on a voulu distinguer entre l'idée dc mérite ct celle de récompense: comme si l'affirmation de celle-ci n'impliquait pas nécessairement celle-là! Toutes échappatoires qui sentent le système préconçu et se trouvent condamnées par là-même. Rien ne peut faire qu'en professant la parfaite Justice du Jugement divin l'Ecrlturc ne donne à la valeur des œuvres humaines sa suprême consécration.

Aussi bien celte vérité est dc celles qui sc sont maintenues sans progrès réel à travers toute la tradition chrétienne. Sans doute la théologie grecque, moins bien servie sur ce point par les ressources de sa langue, s'en est-elle ordinairement tenue aux simples énoncés de la révélation scripturaire. Mais la théologie latine a reçu dès la première heure le terme dc mérite, qui a l'avantage de les traduire d'une manière plus nerveuse el, pour cc motif, n'a plus cessé d'avoir cours. Chemin faisant, commençait l'analyse des conditions du mérite, cl les spéculatifs, depuis Origènc Jusqu'à saint Augustin, relevaient la mystérieuse collaboration qu'il demande entre la volonté dc l'homme ct la grâce de Dieu. La théologic médiévale a recueilli paisiblement ces données traditionnelles pour en faire une plus rigoureuse systématisation. En s'inscrivant avec fougue contre celte doctrine de l'Écolc, la Réforme avouait indirectement sa rupture avec le passe le plus authentique de l'Église elle-même.

Du point de vue théologique, la dignité que procure à l'âme la grâce de la régénération non seulement permet mais impose de reconnaître la réalité du mérite. Car un principe surnaturel agit désormais en elle : Si *autem,* comme l'enseigne saint Thomas, *loquamur dc opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitir irternir ex condigno; sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam u ternam. Sum. theol.,* IM1®, q. cxiv, a. 3. Ce qui est dii ici pour justifier le mérite *de condigno* vaut, â bien plus forte raison, pour expliquer le mérite tout court. Voir de même Suarez, c. !, p. 10 : *Sicut gratta habet pro-*

portionem cum vita æterna tanquam cum ultimo fine, ita opera grolia' habent proportionem ct condignitatem cum eodem line tanquam media, ct illi maxime proporlionata.

Λ cette doctrine les protestants ne cessent d'opposer les droits de Dieu, auxquels elle ferait concurrence. Mais, s'il en était ainsi, comment pourrait-on admettre le mérite du Christ? Calvin a connu de ces extrémistes : *Etsi latentur salutem nos per Christum consequi, nomen (amen meriti audire non sustinent quo putant obscurari Dei gratiam. Inst. rei. christ.,* 1. II, c. xvn, 1, *Opera,* t. n, coi. 386, et n'en a pas moins affirmé, sous réserve de l'initiative qui revient a la Cause première, la valeur méritoire de l'œuvre du Sauveur. *Regula enim vulgaris est,* ajoute-t-il a\ec raison, *quæ subalterna sunt non pugnare, idcoque nihil obstat quominus gratuita sit hominum justificatio ex mera Dei misericordia et simul interveniat Christi meritum.* On ne saurait mieux dire; mais la logique n'impose-t-cllc pas d'appliquer à l'homme le même principe ?

La grâce ne s'oppose pas davantage au mérite du simple chrétien, quand on la conçoit avec l'Église comme une étroite collaboration entre Dieu et l'homme, où d'ailleurs celui-ci est l'agent secondaire et celui-là le principal. *Quamvis,* comme l'expose en excellents termes Bellarmin, *in opere bono quod nos, Deo jurante, jacimus nihil sit nostrum quod non sit Dei, neque aliquid sit Dei quod non sit nostrum, sed totum /aciat Deus et totum jaciat homo, tamen ratio cur id opus sit dignum vita æterna tota pendet a gratia. De mentis operum,* c. v, *Opera* l. vr, p. 351.

Rapprocher, ainsi que le fait A. Grélillat, *Exposé de théologie systématique,* t. iv, p. 370, du pharisaîsme grossier ou du pur pélagianisme, qui ne s'attachent qu'à « l'œuvre extérieure », comme une « seconde altération » du principe chrétien, · plus subtile, plus savante et plus spécieuse », la doctrine « qui place la condition de la justification, non pas dans l'œuvre propre.;, mais dans l'œuvre produite par la grâce » est une de ces déformations que les passions de la controverse expliquent sans les excuser. Car, entre l'œuvre naturelle de l'homme laissé à ses propres forces et celle qui est le fruit de la grâce, cc n'est pas une simple nuance qu'il faut reconnaître, mais une différence du tout au tout. L'activité surnaturelle de l'homme peut ct doit être méritoire, parce qu'elle est intrinsèquelent divinisée.

Il n'y a pas lieu, non plus, de voir dans le mérite humain une atteinte portée à l'œuvre rédemptrice; car celle-ci en est la source ct ne montre (pie mieux son efficacité en devenant féconde. *Nam merita hominum,* pour citer encore le même Bellarmin. *non requiruntur propter insufficientiam meritorum Christi, sed propter maximam eorum e/Jlcaclam. Meruerunt enim Christi opera apud Deum, non solum ut salutem consequeremur, sed ut eam per menta propria consequeremur. Ibid.* On retrouve ici une fois de plus celte philosophie générale de la Cause première qui, loin de s'appauvrir, nous révèle davantage sa richesse Infinie en associant la cause seconde à sa toute-puissante acti-\ ité.

En regard de cc plan surnaturel selon la foi de l'Église, où « toutes choses sont restaurées dans le Christ », Eph., I, 10, H. Schultz est bien obligé de concéder à ses adversaires, *loc. cit.,* p. 567. (pie la conception protestante « manque de grandeur ». Tandis que la rédemption stérile de la Réforme diminue tout à la fois l'homme el Dieu, la doctrine du mérite grandit en même temps l'un et l'autre. Celte perfection Intrinsèque n'est pas négligeable ct s'ajoute comme un harmonieux complément à l'appui décisif que la foi catholique trouve dans les sources de la révélation.

3. *Conditions du mérite.* - Encore ed-Il quenï porte quel acte ne saurait être méritoire. L* cûrZ lions requises pour le mérite en achèvent le αιχψ

A la base, il faut tout d'abord supposer un en;/' ment divin. Dans l'ordre humain déjà, on ne hum concevoir de mérite qui s'impose auprès de quelqu. qui n'aurait pas.au préalable, consenti à l'accepte A plus forte raison en est-il ainsi devant Dieu.ttli. particulièrement en matière de biens surnaturels qn dépassent nos capacités natives. *Meritum bomln.. apud Deum,* enseigne saint Thomas, *esse non /.</·.· nisi secundum præsuppositioneni diülnœ ordinatienu ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam oμ. rationem quasi niercedem ad quod Deus ei rirtulm operandi deputavit. Sum. theol.,* I··11*, q. cxiv, a.1 En ternies d'école, l'acte humain ne saurait avw qu'une valeur *in aclu primo :* il faut un vouloir Φ Dieu pour lui donner le caractère formel de màiU *in actu secundo.* Voir Chr. Pcsch, *Præl. dogm.,* I. v, Eribourg-en I I·. P édit., 1916, p. 212 213.

Cette *divina ordinatio,* qui, dans l'ordre naturel,u confondrait avec la constitution même de la destinée humaine, suppose, dans l'ordre surnaturel, un deerrt spécial de Dieu, que seule la révélation peut no® faire connaître. Voilà pourquoi les théologiens parler?, volontiers de « pacte » et le concile de Trente mentionne expressément la < promesse divine › comnit fondement de nos espérances : *...Proponenda* ed ri.'i *æterna... tanquam merces ex ipsius Dei promioion* reddenda.* Sess. vr, c. xvi, Denzinger-Bannwarl, n. 809.

Il n'est d'ailleurs pas indispensable d'imaginer qw cet engagement prenne une forme contractuelle. On peut le concevoir comme suffisamment Inclus dim Je fait tout gratuit de notre vocation surnalurd'e, dont Dieu nous accorde normalement les moyens c nous l'assignant comme fin. *Ut videtur, non rcquiritu: a parte Dei promissio /ormalis retribuendi qua end distincta ab ipsa ordinatione Dei qua nos reddit sortes divinie naturm et ideo concedit gratia dona* i? *opera nostra sint intrinsece proportionata cum ultint fine obtinendo.* .1. van dcr Meersch, *Tract, de diriez gratia,* Bruges, 1900, p. 351.

Du côté de l'homme, le mérite suppose l'étal de grâce. En effet, seule la sève surnaturelle peut fructifier pour la vie étemelle ct y donner droit. VoiU pourquoi le concile de Trente n'admet l'homme à mériter (pie sous la condition d'être · le membre vivant du Christ », c. xvi, ct can. 32, Denzingcf-Bannwarl, n. 809 el 812. Contre Baïus, l'Eglise a précisé que celte vie divine doit s'entendre d'une possession effective de la grâce sanctifiante. Prop. 12. 13, 15 cl 17, Denzinger-Bannwarl, n. 1012-1017.1× cc fait saint Thomas donne une double raison : râlwft accidentelle pour l'humanité déchue, *propter mentum peccati;* raison essentielle, fondée sur l'ah solue transcendance de la vie éternelle par rapport aux forces de notre nature. *Sum. theol..* Ml*, q. exiv, a. 2. Pour le commentaire de cette doctrine, voir Bellarmin. *De meritis operum,* c. xn-xm, p. 366· 370; Suarez, *De merito,* c. xiv, p. 81 89; Ripalda. L IV, disp. I.XXVIII. I. n. p. 37-19. – Effet de la grâce* sanctifiante, le mérite doit logiquement disparaître avec elle. Celle ruine des titres surnaturels antérieurement acquis est une conséquence certaine du péché grave. On s'est demandé s'ils revivent dans l'âme qui rentre en grâce. Le moins qu'on puisse dire, c'est que rien dans la notion de mérite ne s'oppose, en droit, à cette réviviscence. Quant à la question de fait, elk dépend de la conception générale que chacun adopte sur les lois de la Providence surnaturelle et l'cdlca cité plus ou moins grande des moyens de relèvement qu'elle met à notre disposition Il est clair que h l doctrine de la réviviscence, en même temps qu'elle

est consolante pour l'Amc, relève l'efficacité de l'absolut lon sacrament elle ou de la contrition parfaite. Cette double raison lui assure la faveur du plus grand nombre «les théologiens.

Sous cette Influence surnaturelle peuvent ct doivent, bien entendu, sc développer toutes les dispositions subjectives nécessaires pour que l'œuvre humaine soit agréable à Dieu. Il faut donc un acte libre et moralement bon. De plus, comme il s'agit d'un mérite surnaturel, cet acte doit procéder de la grâce actuelle, c'cst-à-dirc d'une impulsion divine qui le mette en rapport avec cette fin. Voir Chr. Pcsch, op. fi/., p. 217-256; J. van dcr Mccr&ch, op. *cit.,* p. 359-361.

Quelques théologiens ont demandé comme condition *sine qua non* que l'acte méritoire soit produit par la vertu de charité. Plus tard les jansénistes ont abondé dans cc sens. Suarez écarte cette opinion comme trop exigeante. *Opinionem hanc nullo modo probandam aut tolerandam censeo, quia parum consentanea videtur Scripturis, ct communi sensui Ecclesia et Patrum, nimiumque coarctat merita sanctorum, prêter Dei magnilicentium et largitatem ac convenientem providentiam. De merito,* c. vni, 9, p. IL La plupart des théologiens modernes adoptent ce sentiment cl demandent seulement que nos actes soient rapportés virtuellement à Dieu comme notre fin dernière. Cc qui, d'après les derniers commentateurs de saint Thomas, comporte seulement deux conditions : *nempe habitualem ordinationem hominis ad Deum per charitateni ac operationem cum intentione finis operis qui sil referibilis in Deum.* .L van der Meersch, *op. cit.,* p. 369.

Par application des mêmes principis, il n'est pas nécessaire que nos actions soient proprement inspirées par un motif de foi : il suffit que le motif en soit moralement honnête. Voir J. Mûllcndorf, *Dus Glaubensmotiv als Bedingung der Verdienstlichkeit nach dessen positiven Bctveisen untersucht,* dans *Zeitschrift fûr kath. Théologie,* 1893, t. xvn, p. 496-520.

Le degré du mérite varie à la mesure de ccs dispositions de l'agent humain. Dans cette appréciation, l'œuvre elle-même compte sans doute pour sa part. Cependant la plus ou moins grande difficulté qu'elle présente n'est ici qu'un clément accidentel. Après saint Thomas, *Sum. theol.,* b-IIn, q. xx, a. I, Suarez défend comme étant · l'opinion commune des théologiens » l'idée que la réalisation extérieure de l'acte n'ajoute rien, en soi. au mérite de la bonne volonté, sauf que, de fait, celle-ci trouve là. d'ordinaire, une occasion de mieux montrer sa vigueur ct sa persévérance. *De merito,* c. m, p. 28-37.Cc qui donc est décisif dans la valeur du mérite, c'est la dignité de la personne ainsi que la (piaillé de ses actes et de scs sentiments. Voir J. van (1er Meersch, *op. cil.,* p. 361-36-1, el J. MOIlcmlorf, *Das Mass des \ erdienstes in den einrelncn Wcrken,* dans *Theologisch-praktische Quar* tabehri/t,* 1909. t. i.x ii. p. 13-55. 301-313. Par où le mérite se trouve une fois encore situé dans les plus pures réalités de l'ordre moral.

De ccs diverses conditions, celles qui regardent l'agent doivent toujours être réalisées; mais celles qui sont relatives à la promesse divine cl à Pacte humain peuvent l'être d'une manière plus ou moins parfaite. C'est ce (pii autorise In distinction, devenue classique depuis le Moyen Age, entre k mérite proprement dit ou *de condigno* cl le mérite de simple convenance ou *de congruo.*

I. *Objet du mérite.* — Pas plus que n'importe quel acte n'est méritoire, n'importe quel bien ne peut être mérité. L'objet du mérite sc détermine logiquement d'après les lois qui président à (économie générale du salut.

a) Du mérite en soi. — Fruit suprême et dernier épanouissement de la vie divine en nous, le mérite doit d'abord être considéré comme un élément objectif (pii complète la doctrine du surnaturel.

Le mérite est essentiellement coordonné au dogme de la grâce. Or l'Eglise enseigne, contre les pélaglens, que la grâce est absolument gratuite et, avec elle, la prédestination qui n'en est qu'un aspect. De ce chef, Il faut donc exclure du mérite la grâce de la première justification ct toutes celles qui la préparent. Cette douille vérité est formellement rappelée par le concile de Trente, sess. vi, c. v et vin, Denzinger-Bannwart. n. 797, 801. La grâce est â la base du mérite, qui sans elle ne saurait exister. *Ibid.,* c. xvi, n. 809. En vertu de cc principe fondamental, aucune bonne œuvre, même après la justification, ne saurait donner droit à la grâce d'une conversion éventuelle en cas de faute, ni à des grâces toujours efficaces et moins encore a la dernière de toutes, la persévérance finale. *Ibid., c* xm. n. 806. On ne peut tout au plus concevoir sur ces divers points qu'un mérite *de congruo.*

Sous réserve de celte souveraine initiative divine qui commande le début ct le terme de notre salut, l'âme une fols introduite dans l'ordre surnaturel peut mériter tout cc qui a le caractère d'une récompense.

Dans cette catégorie il faut tout d'abord faire entrer l'accroissement de la grâce sanctifiante. Saint Bonaventure n'admettait pas, a cet égard, de mérite proprement dit. *In 1/uta Sent.,* dlst. XXV11. a. 2, q. n, voir plus haut. col. 692. La thèse contraire est soutenue par saint Thomas, *Sum. theol.,* b-II*, q. exiv, a. 8. ct par l'ensemble des théologiens modernes. Voir Suarez, *De merito,* c. xxv, p. 154-157. Cette question est pratiquement tranchée par le concilv de Trente, qui parle de · vrai mérite > à propos de l'augmentation de la grâce comme de la vie éternelle. can. 32. n. 842.

La grâce, dans l'économie chrétienne, est le germe de la gloire : voilà pourquoi, en méritant l'accroissèment de celle-là, le chrétien peut mériter également celle-ci. Voir Hipalda, I. III, disp. XC. t. n. p. 197-238. Quoi qu'il en soit, en effet, du judaïsme, qui s'attarda trop souvent aux promesses temporelles, dans la révélation chrétienne c'est toujours la vie éternelle que Dieu promet comme récompense à la fidélité de scs bons serviteurs. Récompense d'ordre absolument transcendant et qui. de cc chef, est une grâce, de toutes la plus grande et la plus précieuse. Les protestants n'en veulent retenir que cc caractère; mais ils se mettent par là en formel désaccord avec les mêmes sources de la révélation, qui la donnent comme but ct comme terme aux efforts de l'homme ld-bas.

Il faut donc, avec le concile de Trente, c. xvi, Denzingcr-Bannwart, n. 809, lu regarder en même temps *tamquam gratia... misericorditer promissa et tamquam merces... fideliter reddenda,* en ce sens que Dieu a voulu nous donner le moyen d'obtenir par voie de mérite le bonheur auquel il nous appelle par pure grâce. Quant à dire avec Mélanchlhon cl son école que nous mériterions, à défaut de la gloire elle-même. d'autres biens spirituels dans la vie présente el future, c'est une distinction sans consistance, que rien n'autorise dans ('Écriture ni dans la tradition et qui n'est qu'un médiocre expédient pour sauver contre l'évidence des faits les postulats d'un système.

Plusieurs théologiens du Moyen Age répugnaient à parler Ici d'un mérite *de condigno,* voir col. 690, el Bellarmin témoigne que ces scrupules survivaient encore, au moins pour des raisons d'opportunité, chez quelques auteurs de son temps. *De meritis operum,* c. xvi. p. 376. Mais contre eux il peut affirmer : *Communis autem sententia theologorum admittit simpliciter meritum de condigno. Quit sententia verissima*

est. Voir dc même Suarez, *De merito,* c. xxvm, p. 171-189. Bien que ccttc question d'écoîc ne soit pus trancher par le concile dc Trente, la formule wre *mereri* qu'il adopte est, à n'en pus douter, bien propre à incliner dans cc sens la pensée des théologiens.

C'est d'ailleurs le cas dc sc rappeler, comme on l'a fait observer plus haut, col. 774, à propos de Maehler, que la grâce ct la gloire signifient, au fond, la continuité d'une même vie divine. Bien donc n'oblige à concesoir la récompense comme un don tout extérieur ct arbitraire. Quoi qu'il en soit du langage populaire, où domine nécessairement l'image, le mysticisme ct la théologie catholiques sont d'accord pour professer ccttc conception organique dc la béatitude qu'on voudrait nous opposer au nom dc la conscience moderne. H. Schultz, foc. *cit.,* p. 592-595. Seulement il reste Λ maintenir que l'œuvre humaine entre dans ce processus à titre de condition et de moyen. C'est pourquoi le mérite, au lieu d'être « exclu de l'ordre moral », *ibid.,* p. 591, en est, devant la raison comme devant la foi, un élément constitutif.

Il n'est question en tout cela que dc mérite individuel, c'est-à-dire du fruit que l'œuvre sainte procure à son agent. La réversibilité des mérites sur des tiers est un problème spécial dont la solution est commandée par les règles que suggère le dogme de la communion des saints.

b) Du mérite par rapport à nous. — Telle étant la portée objective du mérite, il reste à se demander quelle place lui revient dans la conduite de notre vie. Les protestants ne savent guère en voir que ce côté subjectif. C'est, en réalité, le plus secondaire et la théologie catholique l'explique sans peine par la simple application des principes dogmatiques déjà posés.

D'une part, puisque le mérite est une réalité, rien ne peut faire que le chrétien n'ait pas le droit d'en tenir compte. Et ceci l'autorise tout d'abord, sous la seule condition dc subordonner son appétit de bonheur au service désintéressé de Dieu, à faire entrer la recherche dc la récompense dans les fins de son activité morale. Tel est le principe posé par le concile dc Trente, c. xi, Denz.ingcr-Bannwart, n. 804; cf. can. 20 ct 31. *ibid.,* n. 830, 811. L'application est affaire dc psychologie et IL Schultz lui-même veut bien reconnaître, *toc. cit.,* p. 593, que la perspective des compensations futures n'est pas sans quelque utilité pour soutenir l'homme dans les rudes sentiers du bien. Voir là-dessus Bellarmin, *Dc meritis operum,* c. mu IX, p 301-363.

A plus forte raison, une fois le bien accompli, l'âme peut-elle s'entretenir dans une ferme assurance que ‹ son effort n'aura pas été vain devant le Seigneur ». I Cor., xv, 58. En douter serait faire injure à Dieu lui-même. Ilebr., vi, 10. C'est pourquoi l'apôtre par excellence dc la grâce ne craint pas d'attendre la « couronne de justice » due à ses travaux. II Tim., n', 7 Tous les chrétiens peuvent ct doivent partager le même sentiment, il ne s'agit plus ici d'un calcul intéresse, mais d'une fol profonde en la divine Providence, où le triomphe objectif ct nécessaire du bien ne sc sépare pas des avantages qui doivent en découler pour ceux qui l'ont fidèlement accompli.

Mais, en même temps, dc celte ferme espérance tout élément dc complaisance personnelle doit être banni. Car le chrétien conscient de sa fol ne saurait oublier que scs mérites sont l'œuvre dc la grâce, ct dc << dogme l'expérience de chacun permet dans une large mesure dc constater pratiquement la profonde vérité. Au surplus, comment pourrait-il perdre de vue le souvenir dc sa misère ct les exigences dc la divine justice? O double motif de défiance est rappelé par le concile de Trente, c. xvi, Denzinger-Bannwart, n. 810. Il explique l'humilité dont les saints ont toujours fait preuve ct qui se retrouve, en properlion même dc leur sincérité, chez les plus modestes croyants. Aucune religion ct aucune Eglise ne sont à l'abri de ce fléau spirituel qu'est le pharisabme; mais on ne saurait, sans la plus flagrante injustice, rendre l'Église catholique responsable d'un mal que tous ses principes tendent au contraire à prévenir ou à corriger.

Dans l'ordre de la grâce comme dans l'ordre de la nature, le grand mystère est toujours celui des rapports entre le fini cl l'in Uni. L'histoire dc la pensée religieuse aussi bien que de la pensée philosophique est faite des poussées alternatives de systèmes qui pèchent, à cet egard, tantôt par excès, tantôt par defaut. Tandis que les uns compromettent la part de l'homme, les autres méconnaissent trop celle dc Dieu. Au lieu de sacrifier l'un à l'autre ces deux agent* solidaires du salut, l'Église catholique s'applique à les unir. De cette union, qui inspire tout son système de la grâce, lu doctrine du mérite n'est qu'un cas particulier, qui soulève les mêmes problèmes, repose sur les mêmes principes ct peut, quand elle est bien comprise, s'autoriser des mémos bienfaits.

Historiquement et logiquement la question du mérite est liée à celle dc la justification. Dès lors, toute la bibliographie de cc dernier article, voir t. vin, col. 2224-2227, convient également h celui-ci. Il suffira dc signaler ici les rares études dont le mérite forme l'objet spécial, ou du moins principal, en notant une fois pour toutes que h plupart viennent d'auteurs protestants ct portent, en conséquence, In trace de leurs partis pris confessionnels.

1. Études msToniQur.s.— \° *Eludes générâtes.* — L Matériaux chez les controvcrsistes des xvi· et xvn· siècles Parmi les protestants, les plus représentatifs sont : Martin Chemnitz, *Examen concilii Tridrntini,* édit, dc Francfort. 1596, t. r, p. 171-188; *J.* Gerhard, *I.oci theologici, loc.* XVIII: *De bonis operibus,* c. vm : *De meritis bonorum operum,* édit. Cotta, TubIngur, 1768, I. vm, p. 80-168; Daniel Charnier, *Panstralia: catholictv,* L XIV: *De operibus,* Francfort, 1627, t. m, p. 226-252. — Chez, les catholiques, le plus abordable et le plus précieux reste toujours Bellarmin. *De iustiflcattonr,* I. V : *De meritis operum,* dans *Optra omnia,* édit. Vivês, Paris, 1873. t. Vi, p. 313-386; résumé dans .1. de la Scrvière, *La théologie de Bellarmin,* I*aris 1908, p. 705-723.

2. Hcnscigncments épars dans les histoires modernes des dogmes. — *a)* Chez les protestants, on pourra surtout consulter: A. Harnack. *Lrhrbuch der Dogmengeschichle,* I· édit., Iubmguc, 1909-1910; F. Loofs, *Leit/aden zum Studium der Dogmrngcschichtr,* P édit., Halle, 1906; K. Sceberg, *Lrhrbuch der Dogmengeschichte,* ïxlpzig» 1908-1917. Hésumé synthétique par .1. Kunze, nri. *Verdienst,* dans *Protest. Healcncgclopüdie,* Leipzig, 1908, t. x.x, p. 500-508. — *b)* Chez les catholiques: J. Schwane, *Histoire des dogmes,* traduction française par A. Degert, Paris, 1909-1915; .L Tixeront, *Histoire des dogmes,* Pari*, 1909-1915.

3. *Etudes d'ensemble.* — II. Schultz, *Der siltUchc lïcgrifl des Verdienstrs und seine Antuendung au/ dus Verstândnis des Werkes Christi,* dans *Throlugische Studicn und Kritlktn,* 1891, t. i.xvn, p. 7-50, 215-311. 551-611; résumé par B. S. Franks, dans .L Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics,* art. *Merite,* Edimbourg. 1915, t. vm, p. 561-565; St. Tyszkicwlcz, *Waruni venverfen die Orthodoxen unserc Verdtensttehre,* dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* 1917, t. XU, p. 400-406.

2* *Monographies.* -- 1. *Période scripturaire.* — F. Weber, *Die judische rhéologie,* Leipzig, 1897; W. Bousset, *Die Religion des Judentums irn neutrstamcntlichrn Zeitaller,* Berlin. 1906; E. l'obac, *I~e problème de la justification chez saint Paul,* Louvain, 1908; B Hartmann, X. *Paulus und* S. *Jacobus uber die Rechtfertigung,* Fribourg-en-B., 1897; H. Neumeister, *Die neulcRamenlllchr Lehre vom Lohn.* Halle, 1880; B. XVclss, *Die la-hrt Christi* nom *Lohn,* dans *Deutsche Zeitschrift fiir christliche Wlsscnschaft und christ· fiches tsben,* 1853, t. iv, n. 40 12, p. 319, 327, 335-338; P. Mehlhom, *Der I^hnbeqriff Jesu,* dans *Jahrbücher fùr protcstantischt Théologie,* 1876, p 721-731; O. t'mfrid. *Die*

Dhrc Jrsu uoπι *lx>hn nach den Sfjnoptlkern,* dans 7h«oFo-*gische Studirn aus Wurtemberg,* 1886, t vu. p. 163-186; J. Nettling, *Die neutt-slamentilehc Lthre vont Lohn,* dans *Thcologischc Arbcitm de» rheinischen ivisscnschaftlichcn Prcdigrrt*reins,* 1886, t. vu, p. 57-90,

2. *Période palristique.* — K. H. Wirth, *Der « Verdienst *-Bcgrif]* fri *der christlichcn Kirche,* t. ! : *Der · Verdienst ·-IPgrifl bel Tcrtulllan,* Leipzig, 1892; t. n : *Der Verdienst–Btgriff bei Cyprian,* Leipzig, 1901; C. Vcrinillic, Ln *doctrine de ta justification dans Origine d'après son commentaire de ΓBpitre aux Domains,* Strasbourg, 1926.

3. *Période médiévale.* — K. Hehn, *Dus Westn der Gnade bei Alexander Daleshis,* Leipzig, 1907; G. Bozllkovlr, *Sancti Bonavcnluru doctrina dr gratia cl libero arbitrio,* Maricnbnd, 1919; J. StuHcr, *Die entfernte Vorbcreilung au/ die Rcchlferligung nach dem ht. Thomas,* dans *Zeitschrift fur katholische Théologie,* 1923, t. xlviî, p. 1-21. 171-181; It . Mitzkn, *Die Lrhrc des ht. Donaocntura non der Vorbereitung auf dit heitigmachrnde Gnade, ibid.,* 1926, t. L, p. 27-72, 220-252; J. Rivière, *Sur l'origine des formules DE CONDIGNO, DE CONURUO.* dans *Bulletin de littérature teelésidstiqur,* 1927, p. 75-89; *Quelques antécédents palristiques dr la formule PACIEN T! QUOD i N SE EST,* dans *Revue des sciences religieuses,* 1927, t. vu, p. 93-97; *Saint Thomas ct le mérite DE CONGRUO, ibid.,* p. 641-649; Parthénius Minges, *Der Wcrt der guten Werke nach Duns Scotus,* dans *Thcologischc Quartalschrift,* 1907, t» lxxxix, p. 76-93; *Beitrag zur Lthre des Duns Scotus ùbrr das Werk Christi, ibid.,* p. 268-279; C. Fcckcs, *Die Hechtfertigungslchre des Gabritl Bicl und ihre Stcllung inncrhalb der nominalistischcn Schulc,* Miinstcr-cn-\V., 1925; H. Idimmer, *Die lOrtridcntinisch-katholische Théologie,* Berlin, 1858; Ih.Bricger. Die *Rtchlfrrtigungslehrc des Cardinal Contarini,* dans *Thcologischc Sludlen und Krilikcn,* 1872, t. xlv, p. 112-150; It . Hünermann, *Die Hechtfertigungslehre des Kardinals G. Contarini,* dans *Thcologischc Quartalschrift,* 1921, t. ai, p. 1-22; H. Rückert, *Die thcologischc Enttvickrlung Gasparo Contarini,* Bonn, 1926; .1. Hefner, *Die Enstrhungsgeschichtc des Tricntcr Rcchlfertigungsdckrclcs,* Paderborn, 1909; IL Rückert, *Die Hechtfertigungslchre auf dem tridentInischcn Konzil,* Bonn, 1925; J. Rivière, La *docirini du mérite au concile de Trente,* dnns *Revue des sciences rrligiciises,* 1927, t. vu, p. 262-298; 1t . Hüncrninnn, IVcsrn *und Notu'endigkcil der aktucllcn Gnade nach dem Konzil von Trient,* Paderborn, 1926; St. Elises, *Der Anteil des Augustinergenerals Séripando an dem Decret uber die Rechtfertigung,* dans *Rômische Quartalschrift,* 1909, t. xxm, section historique, p. 3-15; B. Hartmann, *Das Trtdentinum uber die Rechtfertigung,* dnns *Théologie und Glaubc,* 1913, t, v, p. 55-60.

H. Exposés systématiques. — S. Fhornas d'Aquin, *Sum. theol,,* F-H®, q. xxi, n. 3-1, ct q, exiv; Suarez, *De gratia,* l. XII: De *aurito,* dans *Opera omnia,* edit. Vlvès, Paris, 1858, t. x, p. 1-265; Ripalda, *Dc ente supernaturali,* Mit. Palmé, Paris, 1870; J. van der Mccrsch, *Tractatus de divina gratia,* Bruges, 2· édit., 1923; Chr. Pr»ch, *Prirleclioncs dogmaliar,* t. V, l* Mit., l'ribourg-cn-B., 1916, p. 210-268; L. IJlbauchc, *Leçons dc théologie dogmatique,* t. n *: L'homme,* p. 322-343; J. Müllcndorf, Die *Ilinordnung der Werke auf Golt nach dem hl. Thomas,* dnns *Zeitschrift für katholische Théologie,* 1885, t. ix, p. 1-16, 209-240; *Die Vcrdienstlichkett der guten Werke der Gcrechtrn nach dem ht. Thomas, ibid.,* p. 123-171; *Das ubcrnaturlichc Moliv als Hcdingung der Verdiensllichkcit nach drin hl. Thomas* non *Aquin, ibid.,* 1893. t. xvn. p. 42-78; *Das Glaubcnsmotiv als Hcdingung der Vcrdienstlichkett nach (lessen postliven Brtveiscn untmucht, ibid.,* p. 496-520; *Ein Verglcich ztvischrn dem elgentlichen und dem uneigentlichen Verdienstr (Meritum de condigno et de congruo), ibid.,* 1901, t. xxv, p. 69-84; *Das Mass des Vcrdlensles in den einzclnrn Wcrkcn,* dnns *Theologisch-praktische Quartalschrift,* 1909. t. i.xn, p. 43-55, 301-313; It . Schmid, *Ueber der Xotivendigkeil der guten Mcinung, ibid.,* 1898, t. U, p. 772-789.

J, Rivièr e.

MERLER Jacques, dont on trouve aussi le nom sous la forme *Mrrlo,* et qui est aussi désigné sous le surnom *da Jacobus fforstius,* naquit à Horst, près de Rurcmonde (Limbourg hollandais), le 21 juillet 1597, fit scs humanités à Cologne, où il prit le grade de maître ès arts en 1616 ct, après avoir étudie la théologie dans la même ville, fut ordonné prêtre en 1621. Nommé par François de Lorraine, pour Ion doyen de la métropole de Cologne ct évêque de Verdun, à la cure de Notre-Dame *in Pasculo,* en 1623, U administra ccttc paroisse avec beaucoup dc zèle, jusqu'à sa mort, 21 avril 16-14, Il laissa une grande réputation dc piété, dc charité ct dc dévouement. — Son œuvre écrite, qui est considérable, comporte un très grand nombre d'ouvrages ct d'opuscules dc piété, don! plusieurs sont restés inédits. Le *Manuale pietatis,* paru à Cologne en 1675 comme appendice du *Paradisus aninue Christianas,* imprime en 1630, du vivant de l'auteur, a été traduit en français sous le titre : *Heures chrétiennes tirées dc ΓÉcriture sainte et des saints Pères... par y/, fforstius,* Paris, 1685; ccttc traduction, œuvre de Nicolas Fontaine, de Port-Royal (f 1709) fut condamnée par plusieurs évêques de France, comme suspecte dc jansénisme. — Merler a dirigé l'édition du commentaire d'Estius sur les éplIres dc saint Paul. Mais la théologie lui est surtout redevable d'une édition de saint Bernard, qui dépassa, de beaucoup, celles qui avaient paru jusque-là : S. *Bernardi... vita et opera novis curis ad mss. codices recensita,* 2 vol., in-fol., Cologne, 1641 ; cette édition a servi de base à celle dc Mabillon.— D'inspiration analogue est l'ouvrage intitulé: *Septem tuba: orbis Christiani ad reformationem ecclesiastics disciplina: instituendam excitantes,* Cologne, 1635; c'est un recueil dc sept opuscules des Pères : *Dc consideratione* dc saint Bernard, *De cura pastorali* dc saint Grégoire, *De sacerdotio* dc saint Jean Chrysostome, Dr *vita contemplativa* de saint Prosper, *Canon episcopalis* dc Pierre dc Blois, (Euvres dc Salvicn. — Le *Viator Christianas,* 2 vol., in-12, Cologne, 16-16, est une édition de divers traités mystiques de Thomas a Kempls, à commencer par *Vfnutation ;* il a été traduit en français par l'abbé de Belleganïc, Paris, 2 vol., 1698-1700.

IL Crombach. S. J., *Veri cl pit sacerdotis idea, seu vita R. D. Jac. Merlo flordii,* Cologne, 1661; J. F. Foppcns, *Bibliotheca belgica,* 1739, t. i, p. 526-523; J. Ilnrtzh.etin, *Bibliotheca cohncnsis,* 1717, p. 148-150; Pnquot. *Mémoires pour servir* d *Thisloirc littéraire des Pays-Bas,* t i, 1763, p. 285-295; *Biographisch Woordenbcek der .\ederlandcn* de Van der An, Haarlem, t. xn *a,* 1869, p. 658-660; Hurter, *N'omenclator,* 3* édit., t. ni, col. 1090. p AmaNX

1 .MERLIN Charie»(1678-17l7), né à Amiens (?), entra dans la Compagnie dc Jésus en octobre 1694; après avoir enseigné les humanités, il fut appliqué à l'élude dc la théologie qu'il enseigna avec beaucoup dc succès; il mourut à Paris, au Collège Louis-lc-Grand (ancien Collège dc Clermont) le 22 novembre 1717.— Théologien de valeur, le P. Merlin avait entrepris dc continuer, avec le P. Oudin, les *Dogmata theologica* de Pctau; ce travail n'a pas vu le jour. -Comme plusieurs dc ses contemporains, catholiques ou protestants, le P. Merlin s'émut du danger que constituait pour la foi chrétienne le *Dictionnaire* de Bayle, qui avait paru pour le première fols en 1695 ct dont les éditions sc multipliaient, en s'amplifiant. Il en entreprit une réfutation en règle, mais il ne fit paraître que des fragments dc cc grand ouvrage : L *Réfutation des critiques de M. Bayle sur S. Augustin,* Paris, 1732, réimprimé dans P. *L.,* t. xlvii, col. 883-1111; de cet ouvrage est paru en 1737 une seconde édition en 2 vol. sous le titre : *Véritable clef des ouvrages dc S. Augustin, ou réfutation des écrits de M, Bayle sur S. Augustin avec une dissertation touchant la nature de la Lay de Moyse,*— 2. *Apologie de David contre la Satyre que M. Bayle a faite des actions de ce saint roi,* Paris, 1737. —3. I ue série d'articles dans les *Mémoires de Trévoux,* de 1735, 1736, 1737. 1738, 1739 et relatifs aux sujets suivants : martyre de saint Abdas, Arnobc, Orlgène (à propos de l'art. *.Marcionitcs* dc Bayle), Lactancc, la polygamie des patriarches, saint Amal.

chius. saint Basile, saint Chrysostome. Abel, Caïn, Abraham. Élle, Abélard et Bérenger, saint Bernard. Les ouvrages suivants sont d'ordre plus strictement théologiques. — 4. *Examen exact ct détaillé du fait d'Honorius,* s. 1., 1742. — 5. *Dissertation sur les miracles contre les impies,* s. !.. 1742. — 6. *Traité historique el dogmatique sur les paroles ou les /ormes des sept sacrements,* Paris, 1745, réimprimé dans le *Cursus hcologiie* dc Mlgnc, t. xxi, col. 121-286.

Hœfer. *Nouvelle biographie générale,* t. xxxv. col. 84-85; Sommervogcl, *Btblioth. de la Comp. de Jésus,* t. v, col. 976-979; Hurter, *Nomenclator,* 3· édit., t. iv. col. 1039. 1404.

É. Amxns.

2. MERLIN Jacques, docteur dc la Faculté de théologie dc Paris (t 1541). — Né â Soinl-Victurnicn (Haute-Vienne), il ht ses éludes à Paris, au Collège dc Navarre, et fut promu docteur en 1509. 11 fut successivement curé dc la paroisse dc Montmartre, puis chanoine dc Notre-Dame, dont il devint grand pénitencier cn 1525. La vigueur avec laquelle il dénonça les complaisances dc la Cour pour les premiers luthériens lui attira l'animosité dc François I·', qui, en avril 1527, le fit enfermer à la prison du Louvre; Merlin n'en sortit que deux ans plus tard, en avril 1529. et fut exilé Λ Nantes, d'où il fut rappelé en juin 1530. L'évêque dc Paris le nomma alors vicaire général, curé dc Sainte-Madeleine ct archipretre; il mourut le 2 octobre 1541 ct fut enterré à Notre-Dame. En 1512 le docteur publia la première édition (latine), des œuvres d'Origènc, 2 vol. in-foL; Γ*Apologie* qu'il fit paraître dc la doctrine d'Origènc en 1521 lui attira les foudres dc Noël Beda. qui pensait que les erreurs luthériennes y trouveraient quelque appui. Le bouil lant syndic s'en expliqua dans un *Dialogus contra Apologiam,* qui fut approuvé par la l'acuité, d'où procès devant le Parlement dc Paris entre les deux adversaires, dont on trouvera les pièces essentielles dans Duplessis d'Argent ré, *Collectio judiciorum,* I. π, p. ix-x. — Outre les œuvres d'Origènc, Merlin publia celles dc Richard dc Saint-Victor, Paris, 1518. de Pierre dc Blois, 1519, dc Durand dc Saint-Pourçain, 1508, réédité en 1515. —Il eut aussi l'idée dc réunir les textes conciliaires ct publia : *Generalia cl particularia concilia,* 2 vol. in-fol., Paris, 1534, réédités à Cologne. 1530, 2 vol. in-8·, ct à Paris, 1535, 2 vol. in-8·. Sur cette première collection conciliaire, encore bicnimparfaitc, voir F. Salmon, *Traité de Vétude des conciles cl de leurs collections,* 2* édit., Paris. 1726, p. 288-290, 495, 520, 585, 724-729. Enfin Merlin publia six homélies cn français sur le *Missus est,* Paris. 1538.

.1. I-nunoy, *Régit Navarra· ggmruuii parisiensfs historia,* l. III, c. xxxir, dans *Opera omnia,* Cologne, 1732, I. iv *a.* p. 607-608; E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* édit, dc Mons. I. xiv, 1703, p. 160; P. Férct, *La Faculté di théologie de Paris et ses docteurs les plus célébrés. Epoque moderne,* t. it, Paris, 1901, p. 185-187; Imbart dc In Tour. *Les origines de la Réforme,* Paris, 1914, t. iiî, p. 258 sq.; Horter, *Nomenclator,* 3- édit., t. n, col. 1332.

É. Amann.

MERMANNUS Arnold (t 1578), dont le nom est aussi écrit *Mcrsmans* ct *Mcermun,* est originaire d'Alost (Flandre); il entra dans l'ordre des frères mineurs, ct (ut successivement définitcur. lecteur ct provincial; il mourut de la peste à Louvain, le 5 septembre 1578, nu couvent de son ordre. Écrivain fécond, il fut surtout un polémiste, défendant la doctrine et les pratiques catholiques contre le protestantisme. Voici la liste que donne dc scs publications la *Biographie nationale de Belgique,* sans garantir qu'elle soit complète : 1. *Dit is het bacck vanden heyliqhen sacrumente,* Anvers, 1543. — 2. *Dc quatuor plaustris hxrctirarum fabularum, quas lutheroni evangelisttv adversus Ecclesiam Christi passim agunt, libri IV,* Anvers, 1563. — 3. *Dc confessione sacrantentali tt (t purgatorio,* Anvers, 1563. — 4. *De veneratione sattlarum reliquiarum tt dc exomologcsi seu confession sacerdoti facienda,* Anvers, 1561. — 5. *De pienlltnla publica et solrmni,* Anvers 1564. — 6. *De fuqiaulj consuetudine htvrclicoruni,* Anvers 1564. —7. *De hxn·licis deferendis et accusandis,* Anvers, 1564. — 8. *perduellis, sive rerum publicarum perturbator,* Louvain, 156*1. — 9. *Catechismus pivnilcnlium,* Louvain. 1561 10. *Bemonstrance oft bctvys van het purgatoir* (preuve* de l'existence du purgatoire), Louvain, 1566. - IL/k *rogationibus, peregrinationibus, hymnis ct soltmalbiu supplicationibus,* Louvain, 1566. — 12. *Vanden lttg·lighcn... sacrament des autaers,* Anvers, 1567. — IX *Imagines mortis cum epigrammatis cuique figure subfcclis, ad hac medicina anima,* Cologne, 1567, les Images en question sont la reproduction de h *Danse de ta mort* de Holbein. — I L *De sonda enut cjusque religiosa adoratione,* Louvain. 1568. — 15. *Theatrum conversionis genitium lotius orbis, sive chtb·nologia de vocatione omnium populorum,* Anvers, 1572

Vnlèrc André, *Bibliotheca bclgica,* Louvain, 1613, p. 83-84, .1. F. Foppcns, *Bibl, bclg.,* Bruxelles, 1739, t. 1, p. 99; L Wadding, *Scriptores O. M.,* Home, 1650, p. 40; S. Dirks *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs dt l'observance cn Belgique,* Anvers, 1S86, p. 93-95; *Biographie nationale dc Belgique.*

É. A MANN.

MERSENNE Marin, de l'ordre des minime (1588-1618). — 11 naquit au bourg d'Oisé, le 8 septembre 1588. 11 fit ses études principalement au collège des jésuites de la Flèche, où il eut pour condisciple Descartes. Plus lard, il fréquenta la Sorbonne, cl en 1611 entra chez les minimes du couvent dc Nigcon près de Paris. Le 28 octobre 1613, il fut ordonné prêtre alors qu'il sc trouvait au couvent de la Place-Royale. Au bout d'un an il fut envoyé à Nevers où il resta cinq ans, professant la philosophie ct la théologie avant de revenir définitivement â Paris au couvent de la Place-Royale dont il devait faire un centre dc vie intellectuelle. Jusqu'à sa mort survenue cn 1648, l'influence de cet humble religieux devait être, en effet, considérable. Il exerça cette influence par scs relations ct par scs ouvrages dont quelques-uns seulement intéressent directement la théologie. Il fut lie avec tout ce qui comptait dans le monde scientifique du règne dc Louis XIII, avec le père de Biaise Pascal et Pascal lui-même, dont il présenta à Descartes I'Fmîu *sur les coniques,* en lui faisant remarquer quo l'auteur « avait passé sur le ventre à tous ceux qui avaient traité le sujet avec lui ». Cf. Brunschwicg, dans ton édit, des *Pensées ct opuscules de Pascal,* Paris, 1914, p. 42. En retour Pascal porta sur son ami le jugement suivant dans son *Histoire dc la roulette :* · 11 avait un talent particulier pour former de belles questions. Il a donné ainsi l'occasion dc plusieurs découvertes qui peut-être n'auraient jamais été faites s'il n'y eût excité les savants.» Cf. 'famlscy de Larroquc. *Ecs corresfwn·dants dc Pciresc,* Paris et Mamers, 1894 (Lettres inédites du P. Martin Mersennc).

Le P. Ililarion de Costc donne, dans la *Vie du P. Mersennc, théologien, philosophe et mathématicien,* Paris. 1649, la liste complète des personnages avec lesquels le P. Mersennc fut cn relations. Il nous sulllra dc citer, après Pascal et Descartes, les noms dc Gassendi ct d'Huyghens. D'autres, comme Robcrval ct My<lorge, tinrent chez lui à la Place-Royale des conférences (jui furent l'origine de l'Académic des Sciences fondée cn 1660. J. Boyer. *Histoire des mathémalignes,* Paris. 1900. p. 128.

Le P. Mersennc. est plus connu comme mathémnIlcien et comme physicien que comme théologien. Il ne nous appartient pas d'étudier son œuvre pure-

ment scientifique. Nous nous contenterons dc mentionner sa *Synopsis mathematica,* Paris, 1025; les *Questions inouïes,* Paris, 1033; les *Questions harmoniques,* Paris, 1651; les *Harmonicorum tibri duodecim,* Paris, 1638, les *Cogitata phhico-mathematica,* Paris, 1611.

L'œuvre exégetique, philosophique ct théologique du P. Mersennc a été Jusqu'ici peu étudiée. — Exégète, il publia en 1623, chez Sébastien Cramolsy la première partie d'un Commentaire de la Genèse, *Questiones celeberrima! in Genesim.* C'est dans cc livre que Mersenno écrivit la phrase si souvent citée où il est question «lu grand nombre des athées cn France; il y signalait également les principaux ouvrages qui avaient permis à l'athéisme dc se répandre : In *Sagesse* de Charron, les *Principes* dc Machiavel, le *De subtilitate* de Cardan, les œuvres de Campanella, les *Dialogues* dc Vanini ct les écrits dc Eludd Cf. Bobertl, *Disegno storieo (lell'ordine de Minimi,* Home. 1909, t. u, p. 551. Un des mérites de P. Mersennc fut. cn effet, dc dénoncer à l'opinion catholique le péril rationaliste ct athée qui menaçait la société du xvu· siècle,si profondément religieuse par ailleurs. Il publia des ouvrages où les théories antichrétiennes étaient exposées et réfutées avec beaucoup dc force. Le premier, cn deux volumes, parut en 1621; il était intitulé : *//impiété des déistes et des plus subtils libertins découverte ct réfutée par raisons de théologie et de philosophie.* 1) est curieux dc voir un ami de Descartes, de l'ancêtre du rationalisme moderne, s'en prendre si vivement aux libertins, tels que Charron ct surtout Giordano Bruno, dont il discute les idées sur l'infinité des mondes et l'ûmc universelle, ('outre les athées (Vanini, Campanella), il expose les preuves dc l'existence dc Dieu à peu près comme saint Thomas; plus encore (pic Descartes, Mersennc est tributaire de la scolastique. 11 admet cependant l'argument dit de saint Anselme. Dans l'ouvrage que nous analysons, l'auteur utilise souvent les arguments tirés des sciences exactes, el il est très préoccupé dc montrer que science el foi ne s'opposent pas, «que les hommes savants soit cn la mathématique, soit cn la philosophie, soit en la cabale ne sont ni athées, ni déistes, ni libertins. · Remarquons que l'année précédente (1623) le P. Garasse, célèbre jésuite, avait donné au public un livre semblable : La *doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels.* — En 1625, Mersennc traduisait de lord Herber de Cherbury, d'après unt texte latin, un ouvrage intitulé : *La vérité des sciences contre les sceptiques ct les pyrrhontens.* — En 1631, il publiait les *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques.* Tous ces ouvrages dénotent un esprit puissant, mais un peu touffu.

Le P. Mersennc fut un religieux fervent : cn 1623, il avait exposé scs Idées sur la spiritualité dans une *Analyse dc la vie spirituelle.* Quand il mourut en 1618, au couvent de la Place-Royale, auquel il avait donné un grand prestige, il laissait des disciples tels que le P. Nicéron qui continuèrent son œuvre, el d'importants manuscrits conservés A la Bibliothèque nationale.

Outre les ouvrages clté^ au texte, voir ; Polé. *Éloge de Mersennc,* Le Mans, 1816; Ch. Adam. *Éducation dc Pascal, 1623-1616.* Paris. 1888; Baillcl. *Vie de Descartes, Paris.* 1691 ; Adam et Tannery, *Correspondance dc Descartes,* 5 vol., Paris, 1897-1910, et dans ce dictionnaire l'art. Minimes.

E. Dvmoutet.

MESROP, surnommé **MACHTOTZ.** célèbre docteur de l'Église arménienne.

L Vit·. Il naquit vers le déclin du iv· siècle au village de Halzik (var. 1 lalzcgatz-Gegh) dc la province de Taron. Disciple du patriarche Nersès Pnrthev (Nersès le Grand), doué d'un génie universel, profondément versé dans les littératures grecque, syriaque cl persane, il entra bientôt, sur la recommandation du chiharque Aravan, au service du^frol arménien Vcrham Chapouh. cn qualité dc chancelier du · divan ». En 395, renonçant à la cour royale, il embrasse la carrière religieuse, el s'établit dans le district dc Qoghtcn. retombé dans Je mazdéisme, afin dc 1« ramener au christianisme. Après avoir vaqué ainsi à son ministère d'apôtre évangélisateur Jusqu'A la V· année du règne dc Vcrhain-Chapouh (an. CCCXCVII), frère de Chosrow III. il se rend auprès du *catholicos* Sahak ou Isaac III, avec lequel, cn 406, il effectue l'invention de l'alphabet arménien, en même temps qu'il jette, de concert avec cet illustre patriarche, les fondements d'un culte national, ct d'une liturgie hayeano-arménicnne.

Depuis Ion Mcsrop-Machlotz apparaît comme le fidèle ministre ct adjoint plénipotentiaire dc son grand patriarche, Isaac III, dont il ne fait qu'exécuter les ordres ou combinaisons, soit qu'il effectue. A la tête d'une légation, un voyage diplomatique A la cour de Byzance chez l'empereur Théodose II et le patriarche Atticus, en vue de renouer les anciens liens avec l'Église grecque, qui avaient été coupés brutalement par les suzerains sassantdes; soit que, chef d'une école de lettrés, il dirige la traduction cn arménien des Écritures bibliques, liturgiques cl autres des Églises grecque cl syriaque · École ou Académie des saints traducteurs»; soit enfin que, poursuivant son œuvre d'évangélisation, il continue à parcourir, en missionnaire apostolique les provinces limitrophes dc l'Arménie, retombées en partie dans le paganisme, la Siounie, l'Albanie cl l'Ibérie, dont les alphabets originaires ct rudimentaires ont été, selon le témoignage dc ses biographes, remaniés et adaptés au type rncsropo-haycanicn. par le même Mcsrop. ainsi l'alphabet des Albanais ct le type khoutzouri dc l'écrilurc géorgienne, dans le but manifeste dc resserrer ct réunir ces Églises ibéro-albanicnnes à la communauté de Juridiction du *catholicos* arménien. Sur l alphabet des Albanais, voir Karamianlz. dans *Zeitschr. der drutschm morgenl. Gesellschaft,* t. XL, p. 313; Junker. *Caucasica.* t. in, p. 120. — Après la mort d'Isaac le Grand, cc fut tout naturellement Mcsrop qui fut désigne comme administrateur du patriarcat d'Arménie, charge qu'il occupa encore 6 mois, jusqu*A son décès, survenu cn UI.

II. Œuvres. — Les mêmes biographes, qui nous ont fourni cc canevas dc la vie de saint Mesrop-Machtotz. A savoir Qoriun. *Vje de saint Mcsrop,* Venise, 1833, cd. allcm. par Weltc. Tublngue, 181L ct Lazare Pharbetzi, lui attribuent nombre d'ouvrages, dont les principaux sont : t· Un recueil d'oraisons. sermons cl discours théologiques, conserves fragmentairenient dans la collection dite des *Sermons de saint Grégoire l'Illuminateur,* Constantinople, 1737, Venise, 1838. - 2e Une version arménienne du Nouveau Testament, - 3r Un *Euchotoge* en arménien 1· Une série d'hymnes. Les hymnairvs el principaux livres liturgiques dc l'Église grégorienne, *Charagan's Machtotz,* c'esl-A-dire ‹ rituel ·, dénomination correspondant au surnom *Machtotz* dc Mcsrop même, remontent précisément, pour ce qui est de leur fonds ct noyau primitif.au grand couple Mcsrop-Sahak comme auteurs ou promoteurs. C'est surtout A litre d'organisateur, dc directeur d'école et dc diplomate administrateur, que parait grand ct extraordinaire le rôle joué par Mcsrop sous l'égide du grand Isaac HL Quoique très probablement 11 ne soit pas en réalité le traducteur de la version du Nouveau Testament, que lui attribue la tradition» sa gloire incontestable consistera A avoir mis sur pied, comme docteur ct président, toute une académie dc^tradiirtcurs^de textes svro-grecs. e

d'avoir, par la création d'un alphabet indigène, source d'une littérature nationale, fondé les assises d'une liturgie cl d'un culte annéno-hayeaniens.

Sur *l'alphabet · mesropi'n* » el la liturgie hayeano-arménicnnc, fondée par Mcsrop, il y a lieu de remarquer encore ceci :

Il est d'abord un fait important à signaler, longtemps méconnu ct seulement mis en lumière par l'arménologic des temps les plus récents (le savant Hubschmann, *Armentsche Grammatik,* p. 5 el 323, note 1, était encore de l'avis opposé), celui de l'existence d'une littérature ct d'une écriture arménienne antérieure à l'introduction du christianisme en Arménie. Celle littérature proto-arménienne, servant ù l'usage diplomatique, national, ainsi que religieux (culte des *Khourmrs* ou prêtres païens), n'aurait été (pie pour une faible pari écrite en lettres grecques ou syriaques. Car, ainsi que le font supposer les témoignages d'Agathange, *vers, arm.,* c, cvm, cxxvn, de Fausto de Byzance, *Hist.,* l. m, p. 13, t. ıv, p. l, de Lazare Pharpctzl, c. ix-x, de Moïse dc Khorène, t, m, p. 36, et dc Qoriun (dans Langlois. *Collect, des historiens dc l'Arménie.* l. ir, p. 10, inlrod. p. 5), il ne peut y avoir de doute, qu'il n'ait existé, bien des siècles déjà avant Mcsrop, voire même longtemps avant l'ère chrétienne, un alphabet arménien primitif, comme instrument cl réceptacle d'une littérature pagano-armcnicnne assez considérable. Cet alphabet figurait comme intermédiaire el membre de liaison entre l'aramco-palmyrien ct l'écriture pehlvie-arsacidienne (pahlavl-parthiquc], celte dernière dérivée elle-même du type commun araméen.

Or, lorsque, à la suite de la réception du christianisme par l'Arménie grégoricnnc-prémcsropienne (fin du m· siècle), le grec ct le syriaque sc furent exclusivement imposés à litre de langues *liturgiques rt cultuelles* en Arménie Mineure aussi bien qu'en Grande-Arménie, lesquelles dorénavant ne formèrent pour ainsi dire plus que deux filiales dépendant l'une dc Byzance, l'autre de Syrie, il est à supposer que, sous l'influence prédominante dc ccs langues el dc ces littératures sacrées, la littérature Indigène, fondée sur l'alphabet proto-arménien de caractère araméo-pchlviolde a dû peu à peu tomber en désuétude, d'autant plus que cetlc *scriptio* à caractère avocalique sc trouvait être visiblement inférieure à l'alphabet grec. Dc la sorte, cet ancien alphabet pagano-arménien n'était, vers le ıv· siècle de notre ère, certainement plus connu que dc quelques savants, tels que l'évèque ct philosophe syrien Daniel, d'après lequel l'alphabet fût appelé dès lors le daniélicn. — Entre temps la scène politique avait changé dc fond en comble par rapport à la situation de l'Églisc arménienne. L'antagonisme séculaire entre l'Emplre romain cl l'Empirc Iranien avait abouti, après la chute des Arsacidcs arméniens (d'abord sous Mérujan, puis sous la domination des Marzbam), à la prohibition cl à la suppression dc la liltéralure hellénique ct de l'idiome grec sur le territoire arméno-sassanldc. Moïse dc Khorène, l. m. p. 50. Le grec ayant été éliminé ainsi comme langue du culte, et le syriaque, favorisé par les Sassanidcs, paraissant trop allogène à la nation arménienne, le patriarche Sahak, secondé par le prince Vcrham-Chapouh, inaugura résolument une réforme liturgique, conditionnée par l'introduction d'un nouvel alphabet composé par Mcsrop. Cc dernier eut recours, à cet effet, à l'ancien alphabet proto-arménien, dit daniélicn, une varianto de l'écriture araméo-pchlvte. qui lui servit dc base pour son innovation. Celle-ci, selon tous les Indices, se borna à transformer tel alphabet avocalique sur le modèle du type grec cl de l'avestique, en le dotant dc signes vocaliques, en le coordonnant, le conformant cl l'adaptant à J'arrangement des alphabets helléniques ct aslano-héthitiques, dans lesquels probablement Mcsrop aura puisé aussi certains signes spéciaux destinés à exprimer certains sons spécifiques à l'idiome hayeunien. Bien que les sources citent un calligraphe grec Houphanos (en arménien 1 Irophanos) de Samosalc comme aide et conseiller technique de Mcsrop dura son travail alphabétique, bien que cette œuvre mesro plenne se révéle plutôt comme une transformai lon géniale (pic comme une création originale, l'effet produit par elle a été radical : la constitution de l'alphabet mesropien a conditionné une *liturgie nationale arménienne,* el en provoquant une florissante littérature haycano-chréliennc a été la principale sauvegarde du peuple arménien, qui aurait été, sans cela, menacé d'être absorbé dans les nations limitrophes.

Mentionnons encore le frappant parallélisme entre l'œuvre accomplie par Mcsrop en Arménie ct celle qu'il mena Λ bien en Jbéric. De même que 1'alphabct mesropo-arménicn est issu el perfectionné dc l'alphabet daniélicn c'est-à-dire d'un typearaméopehlvicn, ainsi l'alphabet *khoutscuri-ibérien* (l'écriture sacrée des Ibéro-Géorgiens, constituée par Mcsrop) sc révèle manifestement comme un produit de transformation d'un type alphabétique plus ancien, lequel, représenté encore aujourd'hui par l'écriture civile, dite *mckhédrotili,* dc cc même peuple, sc dévoile comme une dérivation du même type araméopehlvicn.

Qoriun, Agnthnngr, l autre Pharpetzl, Mo sc de Khorêne, ouvrages cités; Mr/ygousl i. *Baul.unsl der Armenier und Europa,* 1918, t. i, p. 29-.'2; *Dus Etschmiadzin-Evan·geliar, p. 8;* Murnd, *Ararat rt Masis,* p. 73; Knrnknshlan. *Kritische Gcschichle Arméniens (passim);* Hnruthji nenn, *Die Schrl/t der Armenicr,* 'Hills, 1892; 1t . MOllcr, *Ueber den Ursprung der gruzinischcn Schrift,* Acnd. de Vienne 1898; du même, *Ueber den Ursprung der Vokalzclchen der armrnlschen Schrift,* dans *Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes* t. vin, 2, p. 155 sq. ct t. iv p. 284 sq. Théorie d'une source *copte* pour l'iorihirc incsroplcnnc ; Paul dc Lagnrdo dan* *Gôtllnger Gelehrte Anzcigcn,* 1883, p. 281:1888, p. SG; l nghnwarinn, *Der Ursprung der armenischen Sthri/lzeichen,* Vienne, 1895; Mcncwishlnn dans *llandAs amsor,* 1890, p. 213 sq. (théorie d'une source hellénique). Caterglan-Dnchlnn, *Liturgie chez les Arméniens, passim;* F.Nété, *L*Arménie chrétienne et sa. littérature,* dans *Zeitsch. der dealsch. mnrgcnl. Gcsclls.,* t. XXX, p. 71-80; Fr. Tnumeblzc, *Histoire polit rt religieuse de l'Arménie,* Paris, 1900, p. G33 sq; Gnrdthuusen, ‹ *cher dm Ursprung der armenisfhm Schrift,* 1921 ; Jos. Mnrqunrt, L'chrr *den Ursprung des armenischm Alphabets in Vcrbindung mit der Biographie des heil. MasVoc,* Vienne, 1917; llclnr. F. J. Junker, *Das Au estaalphabel und der Ursprung der armenischm und gcorgischen Schri/t,* dans la revue *Caucasien,* dc A. Dlrr, fasc. 2. p. 1-92, ins. 3, p. 82-139.

J. Kaiist.

MESSALIENS. c'est le nom arameen dc ceux qu'en grec on appelait les Euciiit es, voir leur article, t. v, col l 151-1 |G5.

Depuis que cet article a été rédigé, une curieuse trouvaille a jeté un jour nouveau sur les doctrines dc la secte. En meme temps s'est trouvé résolu, d'une manière qui semble définitive, le problème de l'origine dc la littérature pscudo-macariennc, que nous avions seulement effleuré à l'art. Macaihe d'Égypte, l. IX, col. 1152 sq.

Les doctrines de la secte messaliennc n'étaient connues, jusqu'en ces derniers temps, que par les témoignages d'écrivains catholiques, Épiphanc, Théodore!, Timothée de Constantinople, Jean Damascene. Cf. t. v, col. 1 155 sq. 11 semble bien (pie désormais on en pourra juger par une série d'ouvrages en provenance plus ou moins directe de . milieux mcssallcns eux-mêmes. Cette littérature n'vst autre que celle qui a circule sous le nom de saint Macairc d'Égypte, à

l'exception, bien entendu, de la · lettre» *Ad filios Dei, P, G.,* t. xxxiv, col 105-410, dont l'origine inacariennc demeure incontestée, cl par ailleurs dc la lettre *Lignorum copia, ibid.,* p. 111-411, qui est une compilation tardive (peut-être du vm· siècle) dc phrases empruntées fl des ouvrages ascétiques bien connus. Voir sur cc dernier point A. WIlmart, dans *Revue d'ascétique et de mystique,* 1922, t. m, p. 111-113. Tout le reste de la littérature pscudo-macariennc sc révélerait au contraire comme ayant des accointances très étroites avec la doctrine messaliennc. Il s'agit en premier lieu des *Homélies spirituelles,* Ὁμ,λἰαι ττιευματικαἰ, P. G., I. xxxiv, col. 419-822, au nombre de cinquante, auxquelles H faut joindre sept autres homélies publiées par G.-L. Marriott, dans *Harvard theological studies,* fasc. 5, Cambridge (E-U), 1918; ensuite de la · longue lettre grecque », P. *G., ibid.,* col. 409-412, dont les rapports littéraires avec les *Homélies* ont été mis en évidence par dom Villecourt, *Revue de TOrient chrétien,* 1920-1921, I. xxn, p. 29-57; des *Opuscules ascétiques* enfin, dont le même auteur a précisé, plus exactement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, les relations avec les homélies. *Le Muséon,* 1922, t.xxxv, p. 203-212. Il reste encore fort à faire pour que cet ensemble d'écrits d'âge ct d'origine assez divers soit complètement utilisable. Tel qu'il est, cependant, il se présente avec des traits communs, qui permettent d'y voir l'expression d'une même doctrine.

Or cette doctrine est étroitement apparentée avec renseignement mystique que les sources catholiques attribuent aux messaliens. C'est à dom Villecourt que revient le mérite d'avoir mis ce fait en bonne lumière, dans une communication â ΓAcadémie des Inscriptions ct Belles-Lettres, du 6 août 1920; les conclusions de cet auteur ont été reprises cl perfectionnées par dom Wilmart, dans la *Revue d'asc, ct de mysL,* 1920, t. i, p. 3G1-377.

On sait que Timothée dc Constantinople ct Jean Damascènc donnent, l'un cl l'autre, une série de *capitula* (pii résument la doctrine messaliennc : *De recept. hteretic., P. G.,* t. lxxxvi. col. 48-52; *De hxres.,* 80, t. xcjv, col. 729-730. Or il sc trouve que, dc ces propositions damnablcs, quelques-unes sc retrouvent textuellement dans la littérature pscudo-macaricnnc, tandis que d'évidentes parentés, à défaut de coïncidences textuelles, sc remarquent entre la doctrine générale de ces traités mystiques ct les *capitula* attribués par les deux auteurs catholiques aux messallcns.

La coïncidence est absolue, entre *HomiL,* vm. 3, col. 529 AB, el Jean Damascènc, cap. 18, t. xav, col. 732 (visions durant la prière); entre *HomiL,* xxvn, 19, col. 708 \, el Jean Damascènc, cap. 2. col. 729; il y a des points dc contact très étroits entre *HomiL,* i, G; n, 1-2; vi, 5; xv, 35; χvι, 1, col. 456, 464, 521, 600. 613. d'une part et Jean Damascènc, cap. 1. 3, 16 (prise de possession dc l'âme par le démon). On comparera aussi *HomiL,* iv, 11-12, col. 480-181. ct Timothée, cap G·, t. lxxxvi, col. 19 (la nature divine peut se changer en ce qu'elle veut); *HomiL,* vî, 5 et Timothée, cap. 7 (Impureté première du corps du Christ). On le voit, six ou sept propositions attribuées aux messalivns se retrouvent ù peu près textuellement dans les homélies.

Mais cc qui est peut-être plus troublant encore, c'est que la doctrine ascétique profonde dc l'homélistc est bien la même dont les deux séries dc *capitula* ct les descriptions plus détaillées des auteurs catholiques nous donnent une Idée. Λ la vérité les *capitula* la ramènent, comme il est dc règle, ù des formules plus tranchantes, tandis que les homélies l'exposent avec une onction qui risque de donner le change; mais au fond c'est bien la même série dc développements.

• L'homélislc, dit excellemment dom WIlmart, ramène aux trois aclcs suivants le drame dc la vie spirituelle : d'abord la domination du diable, véritable possession consistant en une union personnelle ct sensible de l'esprit mauvais avec l'âme, ct faisant proprement du péché l'âme dc l'âme; puis la lutte, en l'âme, dc l'esprit mauvais cl dc ΓEsprit-Saint, du péché ct dc la grâce, des ténèbres ct dc la lumière, chacune des deux forces en présence prétendant à la domination; en lin, par le moyen souverain dc la prière persévérante, le triomphe dc l'Esprit-Sainl en toute plénitude, Pentecôte renouvelée, baptême dc feu, détruisant en lin, consumant le péché et produisant la bienheureuse impassibilité (ἀπχΟε a), tandis que l'Esprit divinr maître dc l'âme céleste, devient à son tour l'âme de l'âme : alors l'homme est déifié et sa grande œuvre est dc prier toujours » Que l'on veuille bien comparer ce résumé dc la doctrine macariennc avec la doctrine messaliennc telle qu'elle est exposée Ici, t. v, col. 1162, ct l'on ne pourra qu'être frappé dc la ressemblance.

Au reste, un auteur spirituel plus ancien que Timothée ct Jean dc Damas, cl presque contemporain des débuts du mouvement euchlto, Diadoque, évêque de Photiké, vers 150, réfute dans scs KcpxXxtz γνωστικὰ εκατὸν, une doctrine messaliennc des deux esprits concurrents dc grâce cl dc malice, qui sc trouve résumée dans le cap. 3 dc Jean Damascènc. C. lxxx, édit. Weis-Liebersdori (collection Teubner), p. 102; cf. *P. G.,* t. lxv, col. 1196- Or, dom WIlmart le fait bien remarquer, « l'argument de Diadoque correspond si exactement à ceux dc l'homéliste qu'on sc demande à bon droit si ce n'est pas ▮ Macaire » lui-même qui est visé ». Voir *HomiL,* vu, 2; xi, 13; xvi, 3-5; xvn, 5, col. 523, 553, 613 sq., 623.

Cet ensemble dc coïncidences ne saurait être reflet du hasard, ct tout esprit non prévenu doit reconnaître la parenté qui existe entre les enseignements ascétiques de pscudo-Macairc ct les doctrines messalicnncs. Peut-on aller plus loin et identifier l'ensemble des *homélies spirituelles h* cet *Ascélicon* qui fut dénoncé aux Pères du Concile d'Ephèse, à la session vu· cl fut anathématisé? Mansi. *ConciL,* t. iv, col. 1117. Dom Villecourt semblait d'abord incliné à le penser; dom Wilmart s'est montré beaucoup plus réserve. Préoccupé dc ce fait que l'on ne retrouve pas dans les *Homélies* l'équivalent dc chacun des 18 *capitula* de Jean Damascènc (par exemple 11 ct 15), il tendrait volontiers à admettre que le recueil des *Homélies* appartient ô la première époque du mouvement messalicn, tandis que, ù une époque un peu plus tardive, *VAscélicon* a précisé ct accentué les doctrines. Et puis le recueil lui-même est-il complet? Il y a, çâ ct là. des traces non contestables dc mutilation; plusieurs (pieslions en particulier demeurent sans réponses; et In critique textuelle réservera peut-être bien des surprises; elle est à peine commencée.

(Les considérations permettent de répondre aux objections que le P. StlgImayr, S. J , un spécialiste des écrits macaricns, a cru devoir faire à la thèse des Pères Villecourt et Wihnart ; *Pseudo-Makarius und die A/termi/slik der Messalianer,* dans *Zeitschrift /ilr kathollsche Théologie,* 1925, t. xux, p. 211-260. Il lui a paru qu'il était impossible de confondre la doctrine si élevée et si pure qui transparaît dans les *homélies* avec les aberrations mystiques des messaliens; Il a mis en vive opposition les enseignements dc · Macaire · sur le travail, l'aumône, la pratique des sacrements ct des vertus, cl même la christologie, avec les divagations des pseudo-mystiques. Tout cela est exact; mais cela prouve seulement que le tableau d'ensemble (pic présentent du mouvement messalien les auteurs catholiques a pu être poussé au noir. Est-ce la première el la dernière fols que des polémistes, désireux d'avoir

raison, font flèche de tout bois et tirent des principes de leurs adversaires des conséquences auxquelles ceux-ci n'avaient pas songé tout d'abord?

Ainsi 1rs arguments d'ordre général développés par le P. StiglmajT ne nous semblent pas pouvoir éliminer cette preuve de fait que constitue la présence dans les *homélies* pseudo-macariennes de propositions attribuées aux messaliens par des écrivains bien informés. Tout au plus confirmeraient-ils les vues émises par dom Wilmart, à savoir, que l'auteur vivait dans un groupe fraternel d'ascètes, sans démêlés encore avec l'autorité ecclésiastique, alors que le mouvement se dessinait à peine cl que les promoteurs n'avaient pas encore répudié expressément l'orthodoxie catholique. *De* ce premier état on aurait un témoin plus ancien encore dans un traité ascétique anonyme en syriaque que vient de publier M. Km05ko, sous le titre de *Liber Graduum. Pair, syriaca,* t. ni, Paris, 1926. Les relations entre ce traité cl la doctrine messalienne mitigée, telle qu'elle parait dans Pseudo-Macairc, nous semblent évidentes ct mériteraient une élude détaillée.

1" *Contributions nouvelles à l'élude des textes mnemiens.* — C». L. .Marriott, *Macaril anccdota, seven unpublished homilies of Macarius,* dan* *Harvard theological studies,* fnsc. 5, Cambridge (É-U), 1918; cf. *Journal of theological studies,* t. xxi, p. 177;et une recti Mention, p. 266; dom L. Vflfecourt, *Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de S nuon Stylite,* dans *Revue de l'Orient chrétien,* 1018-1919, t. xxj, p 337-3*11; du même, *La grande lettre de Macalrr, ses formes textuelles et son milieu littéraire, ibid.,* 1020-1021, t. xxxi, p. 29-57; du même, *Les opuscules ascétiques et leurs relations avec les homélies spirituelles,* dnni *Le Muséon,* 1922, t. xxv, p. 203-212; dom A. Wilmart, *Im lettre spirituelle de l'abbé Mucuire,* dam *Revue d ascétique ct de mystique,* 1920, t. r, p. 58-83 (donne un texte critique de la seule production authentique de Macairo); du même, *La fausse lettre lutine dr Muaiire (Il* s'agit de la lettre *Lignorum copiai, ibid.,* 1922, t. m, p. tl 1-119; A. Baumstnrk, *Einc syrische Uebcrset:ung des Makariosbriefes* An m.ins I)n, dans *Oriens Christianus,* Xcuc Serie, t. ix, 1920, p. 130-132.

2* *Travaux.* — Dom L. VIllecmirt, *La date cl l'origine des Homélies spirituelles attribuées* <i *Mururc,* dans *Comptes rendus des séances dr Γ Académie des Inscriptions et Relies-lettres,* 1920, p. 250-258; dom A. Wllimirt, *L'origine véritable des homélies pneumatiques,* dans *Revue d'osertique ct de mystique,* 1920, t. i, p. 361-377; J. Stlgl-ntnyr, *Pseudo-Makarius und dir A/termystik drr Mcssallaner,* dans *Zeitschrift fur katholischr Théologie,* 1925. I xi ix, p. 211-260; G. L. Marriot, *The Meisalians and the discovery of their Ascetic,* dans *Harvardl heological review,* 1926, t xix, p. 131-138; O. Bardcnhcwer, *Geschichte der altkirchlichen Lilrratur,* t. iv, 1921, p. 188.

É. Amans*.

MESSE. — Comme nous l'avons annoncé à l'art. Euchar ist ie, nous revenons ici sur le sacrement d'eucharistie considéré comme le sacri lice des chrétien*. Des renvois fréquents au premier article sont inévitables, comme aussi diverses retouches, qui n'ont été faites qu'a bon escient On étudiera successivement le sacri lice de la messe : I. Dans l'Écriture. II. Dans la tradition unténicécnne. 111. Dans l'Église latine du xv· siècle Jusqu'à l'époque de la Réforme. IV \ l'époque de la Réforme cl du concile de Trente. V Dans la théologie lutine à partir de la Reforme, λ I Dans la tradition cl la théologie grecque VII. Dans les liturgies.

I. LA MESSE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE.

- - A l'article Mal achi r, t. ix, col. 1751 sq., est étudiée la promesse de *Voblation pure* en laquelle, dès la plus haute antiquité, nombre de penseurs chrétiens ont reconnu le sacrifice de l'eucharistie. Seuls, ici, seront examinés le* témoignages du Nouveau Testament. Sur l'authenticité ou la critique des textes, sur l'accord et l'origine des récits de la cène, sur le don fait par le Christ aux Apôtres de son corps ct de son sang. on consultera l'article Euciiaiust ib d'apr ès l a saint e Écr it ur e, t. v. col. 989 sq..

I. État de la question. 11. Le repas d'adieu du Christ apparaît-il comme un sacrifice (col. 801)? 111. La cène chrétienne fut-elle tenue pour un sacrifice (col. 825)? IV. Comment se célébrait la cène à l'âge apostolique (Col. M8)?

I. Ét at de l a quest ion. - - 1· *Histoire du problème.* — Dès le xvi· siècle, les attaques très vives des réformateurs contre la messe lirent étudier de près les témoignages de la Bible sur le sacri lice eucharistique. Voir Messe d'apr ès l e Concil e de 'Tr ent e.

Au nom de l'Écriture, Luther dénia le caractère d'oblation proprement dite et à la cène et à l'acte liturgique par lequel l'Église entend la commémorer. Il invoqua les paroles el l'exemple du Christ ». Qu'a *dit* Jésus? 11 a déchiré qu'il laissait un testament el il a promis le pardon des péchés par sa mort. Qu'a-t-il *fait?* Il n'était pas debout comme le prêtre à l'autel, mais assis à une table. A la cène, il n'a donc pas. au cours d'un sacrifice, offert à Dieu une oblation; il a pendant un repas donné un aliment aux hommes. L'Épltrc aux Hébreux affirme que la seule immolation des temps nouveaux est celle de la croix, que cette unique offrande a pour jamais *conduit* Λ *la perfection ceux qu'elle a sanctifiés.* En dehors de cette immolation, il ne peut y avoir pour les chrétiens que des *oblations spirituelles,* par exemple celle de leur corps en *hostie vivante, sainte et agréable a Dieu.* Tous ont le droit de. l'offrir et deviennent ainsi des prêtres. Tel est l'unique sacrifice que l'on trouve à la messe : on y présente À Dieu des prières, on y fait mémoire du récit de la passion, on y apporte des dons qui sont sanctifiés puis distribués aux pauvres. Luther, *De captivitate babylonien,* édit, de Weimar, I. vx, p. 523; *De abroganda missa privata,* t. vm, p. 139.

C'est aussi au nom des saintes Écritures quo Calvin condamna non moins énergiquement la doctrine catholique. D'après la Bible, il n'y a qu'un sacrifice des temps nouveaux, c'esl l'immolation sanglante de la croix. La cène le rappelle cl le met sous nos yeux : nous annonçons la mort du Seigneur. Mais, puisque le sacrifice expiatoire s'opéra au Calvaire, la cérémonie chrétienne nc nous convie pas à un *autel* où s'ollrc une victime; elle nous invite à une *laide* où en un banquet nous recevons le fruit de la passion. A ce litre sans doute la cène est une faveur de Dieu qu'il faut accepter avec reconnaissance. Mais autant *recevoir* se distingue de *donner,* autant ce sacrement diffère-t-il d'un sacrifice. On nc peut lui accorder ce dernier nom qu'au sens large, si on appelle ainsi tout don qui est offert par nous à Dieu. Puisque·nous y commémorons la mort de Jésus-Christ, nous rendons grâces pour ce bienfait. Ainsi par la cène nous offrons des prières, comme le prédisait .Malachlc, cl nous présentons le *sacrifiée de louange* dont parle l'Épltrc aux Hébreux, xm, 15. C'est ce que fait tout chrétien, aussi est-il investi de ce *sacerdoce royal* (pic lui reconnaît la I Pctr., n, 9. *Institution chrétienne,* J. IV, c. xvm. *Corpus reformatorum,* t. xxx, col. 1055 sq. Voir mêmes affirmations dans Zwlnglc, *Commentarium de vera et falsa religione,* édit Schuler et Schulthelss, t. ni. p. 210 sq.

De nos jours encore, on découvre, soit en tout, soit en partie, cct enseignement ct ces objections dans beaucoup d'œuvres protest antes : catéchismes, formules de foi, sermons, ouvrages de controverse cl traités de théologie ou études d'histoire.

Mais, au xm· siècle déjà, l'Épltrc aux Hébreux entraîna les soe.iniens beaucoup plus loin que Luther. Ils crurent y découvrir que Jésus nc fut pas prêtre sur la terre, vin, I. Il le serait devenu seulement lorsque le Père lui dit : Tu es mon I ils, je t'ai eilgen-

tiré aujourd'hui. · v, 5. Or ces mots ont été adressés à Jésus le Jour de sa résurrection, s'il faut en croire Act., xm, 33. Ainsi c'est au ciel seulement que le Christ est prêtre. 11 ne s'est donc immolé comme victime ni à la cène, ni au calvaire, ni au cénacle. CL Franzelln, *Tractatus de Verbo incarnato,* Koine, 1881.

Ces thèses n'ont pas été totalement abandonnées. Même dans les cinquante dernières années on retrouve des conceptions quelque peu semblables chez certains docteurs anglais. La vertu expiatoire de la mort du Christ est niée ou diminuée. Le sacrifice sanglant du Calvaire n'a fait que préparer celui du ciel, seul sacrifice proprement dit cl complet. C'est par sa relation avec ce dernier que la cène chrétienne aurait le caractère d'une offrande rituelle ou d'un sacrifice. Sur ce sentiment que chaque auteur (Brightman, Milligan. Puller, peut-être Mason ct Gore) expose avec des nuances propres et parfois assez subtiles, voir Mortimer. *The eucharistie sacrifice,* p. 82 sq.; 515 sq.; Paterson, art. *sacrifice,* dans *Dictionary* o/ *the Bible* de Hastings, t. iv, p. 317 sq.; Stone, A *history of the doctrine of the holy Eucharist,* t. n, Londres, 1909, p. 581 sq., 616 sq. ; Lamiroy, *De essentia ss. missus sacrificii,* Louvain. 1919, p. 16 ct 17, n. 2.

On le sait, au cours du dernier demi-siècle la critique Indépendante s'est écartée davantage encore de la doctrine catholique sur la cène ct sur la messe Déjà en ce *Dictionnaire,* on a présenté les principales hypothèses émises entre 1891 et 1913 sur les origines de l'eucharistie. Art. Euchar ist ie, t. v, col. 1024-1031. 11 suffit d'exposer brièvement ici les thèses proposées depuis cette date.

Les affirmations d'A. Loisy déjà relatées ont été complétées en deux ouvrages nouveaux, *Les mystères païens el le mystère chrétien,* Paris. 1919, ct *Essai historique sur le sacrifice,* Paris, 1920. L'auteur applique à l'eucharistie sa théorie générale sur les origines du christianismo: Le message de Jésus est devenu un mystère. Il n'y a pas eu transposition d'une idée païenne à côté du judaïsme et de l'Évangile, si bien (pic le christianisme serait un agrégat de parties disparates ; il y a eu pénétration de l'élément primitif par un esprit nouveau. Peu à peu. par une action collective cl Inconsciente, mais sur laquelle certains docteurs. Paul, l'auteur du quatrième évangile, Apolios el des inconnus exercèrent une influence profonde, le Judaïsme évangélique des origines fut conçu, transformé, présenté à la manière d'une religion à mystères. Par une doctrine ct des initiations, par la vie ct la mort d'un Dieu sauveur, par la communion à lui en des rites mystérieux, l'Évangilc prétendit offrir aux hommes une économie de rédemption universelle, cl une bienheureuse immortalité.

Le cas de l'eucharistie ct du sacrifice n'est qu'un des phénomènes de l'opération générale. Les premiers chrétiens n'ont pas institué la cène pour Imiter un mystère quelconque, mais ils ont bientôt et de plus en plus compris la cène à la façon des rites païens de communion mystique » à un personnage divin ct sauveur. La première communauté sc réunissait en un • repas fraternel, animé par le souvenir du Maître ct par l'espérance de son prochain retour ». Bientôt l'on trouva, ct Paul pensa voir que par le pain rompu représentant mystiquement le Christ supplicié sur la croix et par le vin de la coupe représentant de même le sang de Jésus ». le fidèle « s'unit mystiquement au Christ «pu est mort pour son salut el dont la résurrection est le gage de l'immortalité promise à ceux qui croient en lui. Ainsi le christianisme eut aussi son repas sacré, son festin de sacrifice, directement coordonné à l'immolation du Calvaire qui était comme renouvelée dans le symbole eucharistique... ». — « Le cœur d'Osirls étail dans tous les sacrifices. Le Christ meurt dans toutes les svnaxes où l'on fait la commémoration de sa mort... » Il n'y a pas qu' « un enseignement par images ct en gestes rituels, mais comme une communion réelle au Christ esprit, au Christ Immortel. On n'allait pas plus loin chez Dionysos ni chez MIthra, si toutefois on allait jusque-là... Toutes les spéculations théologiques sur le mystère de l'eucharistie cl le sacrifice de la messe ont leur point de départ dans les théories de Paul ct du quatrième évangile. »

Peterson Wetter rattache aussi la cène chrétienne aux mystères, mais il croit pouvoir le faire surtout en s'aidant du témoignage des liturgies, ct à ce prototype d'origine païenne il associe un antécédent juif, l'offrande des prémices. *Altchristliche Liturgien :* I. *Dos christliche Mysterium;* II. *Dits chnstliche Opfer,* Gœttingue, 1921 ct 1922.

A l'origine, comme le racontent les Actes, les premiers chrétiens sc réunissaient pour prendre un repas en commun. Un ou plusieurs donateurs, puis la collectivité des fidèles apportaient les vivres à consommer. Par souci de bon ordre, de dévotion et de charité, on fit de ces contributions volontaires des cérémonies rituelles. Les offrandes furent apportées procession* nettement, soumises à des actes de bénédiction. On les accompagna d'un *memento* du donateur ct d'autres personnes, de prières et d'intercessions de toute espèce. Ainsi se constitua le sacrifice chrétien d'origine Judaïque.

Parallèlement s'infiltrèrent dans les assemblées chrétiennes la notion ct tes rites des mystères païens. Béunis pour célébrer 1c souvenir de la mort et de lu résurrection de Jésus considéré comme un Dieu sauveur. les chrétiens entrent 1c voir apparaître au milieu des siens. Entouré des armées célestes, il visitait ses fidèles. Saisis d'un cnlhousiame sacré, enrichis de charismes prophétiques, les assistants saluaient cette épiphanie de leurs louanges et de leurs actions de grâces. Anges ct séraphins unissaient leurs hymnes aux acclamations de la toute. Le ciel et la terre commémoraient (anamnèse), ils célébraient avec allégresse et gratitude le personnage divin qui s'était fait homme, Qui avait souffert, était descendu aux enfers, puis ressuscité pour vaincre la mort ct le démon. Ainsi les assistants étaient sanctifiés. Dans la suite, ces deux nies, mystère ct sacrifice des offrandes, sc compénctrèrent.

Au début, lépiphanie cl la parousie du Seigneur s'accomplissaient par l'opération du Saint-Esprit. Les paroles de la consecration ou bien n'étalent pas prononcées ou ne l'étalent que pour rappeler davantage la cène el la passion du Seigneur. Puis on fut tenté de rendre plus concret le mystère. On lia l'éplphanic du Seigneur au pain ct au vin, on attribua aux paroles de la cène la vertu de transformer les éléments matériel* en corps et en sang du Christ. Le pain et 1c vin attirèrent alors toute l'attention. L'ancienne offrande des prémices tendit à disparaître. Si clic ne fut pas supprimée, du moins on sc contenta d'apporter le pain cl le vin pour 1c mystère. En certains endroits, l'offrande antique fut détachée du repas eucharistique, devint un repas de charité distinct et sans connexion avec le mystère. Quant aux prières prononcées à l'origine pendant l'offrande des dons, un bon nombre d'entre elles furent conservées, mais prirent un sens nouveau; clics devinrent partie Intégrante de la célébration du mystère. C'est ainsi que prit naissance la messe. Non sans complaisance. Will, *Le culte,* Strasbourg, 1925, t. t. expose cl adopte un bon nombre de ces conceptions.

C'est encore les antiques liturgies que consulte do préférence Lictzmann pour retrouver l'origine de l'eucharistie. *Messe und Herrenmaht,* Bonn, 1926. Celles qui sont en usage au iv· siècle ct plus lard lui parais-

sent dériver de deux antiques traditions, l'une représentée par l'anaphorc d'l iippolyte, l'autre par celle de Sérapion.

La première dérive d'une conception de l'eucharistie qui apparaît vers l'an 50 dans les lettres de saint Paul, lui cène est rattachée au dernier repas de Jésus avec ses disciples, lequel n'eut rien d'un festin pascal. Elle est un mémorial de la mort du Christ. Au cours de la nuit qui précéda la passion, dans le pain que Jésus rompit au début du repas, dans le vin qu'il bénit ù la fin, il montra comme un symbole de son corps qui devail être brisé parla mort ct de son sang qui allait bientôt être répandu; en même temps il signifia qu'en qualité de victime il allait mourir pour son peuple, ct ainsi sceller la nouvelle alliance annoncée par les prophèles. Par l'imitation de ccttc cène, la communauté chrétienne commémora cette prophétie ct son accomplissement, ainsi que la résurrection du Seigneur et son avènement futur. Cette conception de Paul n'est pas piimitive. 11 avait reçu de l'antique tradition le récit primitif de la cène, tel qu'on le lit chez Marc. Mais, il le déclare lui-même : c'est à cause d'une révélation du Seigneur, c'est en extase que lui avait été découverte celte signification nouvelle.

Plus antique est la notion de la cène dont dérive l'anaphorc de Sérapion. Elle est attestée par les Actes des Apôtres ct par la *Didachè.* On la retrouve aussi dans certains écrits apocryphes d'après lesquels l'eucharistie ou bien s'opère par la seule fraction du pain ou bien sc célèbre, non avec du vin, mais avec de l'eau *(Actes de Pierre, de Jean, de Thomas,* etc.).

En cette cène primitive, il n'était pas fait allusion à la mort du Christ ni à l'institution par lui de l'eucharistie. Croyant que le Christ était vivant, les premières communautés chrétiennes sc réunissaient pour sc mettre au cours d'un repas *en communion* avec lui, de même que les disciples mangeaient avec Jésus historique avant sa mort. Un membre de l'assemblée bénissait le pain, le rompait, le distribuait. Les mets étaient simples. On buvait d'ordinaire de l'eau, rarement du vin. A la fin, une coupc de bénédiction pouvait circuler entre les convives. Tel était le repas du vivant du maître. El, maintenant encore, on estimait que Jésus était présent au milieu des siens en esprit. Il l'avait promis : si deux ou trois disciples étaient réunis en son nom, lui-même se trouvait avec eux. Tout naturellement, le petit groupe fidèle sc prenait à croire que bientôt, comme le Fils de l'homme de Daniel, le Christ reviendrait sur les nuées du ciel pour rétablir sur terre le royaume messianique. Aussi prenait-on part à cc repas avec allégresse : Le président de table prononçait le *Maranatha,* ‹ Venez Seigneur Jésus», ct les assistants répondaient par les acclamations de *VHosanna.*

Puisse glissèrent des Idées nouvelles. Jésus avait dit que, pour offrir un sacrifice au temple, on devait avoir un cœur libre de toute haine. On exigea cette condition pour le repas de communauté. Ainsi, hors de Jérusalem. on fut entraîné â le concevoir comme un sacrifice. Cette idée admise, nombre de corollaires suivirent. A la cène fut attribuée une cIIIcacilé pareille à celle d?s sacrifices de l'ancienne Loi, une vertu expiatoire. Les mots furent tenus pour sacrés : en eux habitait le *nom,* la */oret* du Seigneur ct par la *communion* elle passait dans celui qui s'en approchait saintement : il recevait dans l'eucharistie, la vie éternelle.

Faut-il mentionner une explication toute diflérente des paroles de la cène, récemment proposée par Elder : *Das (elite Abendmalil,* dans *Zeitschrift /dr die* A'. *T. Wissenschaft,* 1925. p. 161.162 ct 1926. p. 5-37? Le rituel juif de la Pâque aujourd'hui en usage ordonne de déposer, le soir «le la fête, dans la célébration du repas liturgique, trois pains azymes : *Kohen, I.ëot, Israël.* Ils représentent le peuple de Dieu. Or, celui da milieu, Lévi, est rompu en deux morceaux. Le phi gros est appelé *aphikomenon.* On le met de côté et ü réapparaît à la fin du repas. Eisler estime que Γαρ/u-*komenon,* c'est le pain à venir, le Messie fils de I>n. d'abord caché, et qui ensuite sc manifeste. Voilà ce qnt Jésus aurait béni à la cène en disant : « Ceci, l'aphlb·*menon,* est mon corps. Je suis le Messie. › Il n'est peut-être pas inutile de montrer à quelles extravagante» fantaisies aboutissent aujourd'hui même les savants qui cherchent hors des chemins battus les origines de la cène.

C'est sur un sol plus ferme que Volker appuie m construction. *Mysterium und Agape,* Gotha, 1927. Au cours de la dernière cène, repas d'adieu ct festin pascal pris avec les Douze, Jésus sachant que sa fin était proche leur prédit par la distribution du pain ct du vin qu'il subirait une mort violente. Elle est présentée par lui comme une condition requise pour que puissent se réaliser les espérances d'Israël. Ainsi s'est-il soumis à sa passion pour ceux qui voyaient en lui le Messie. Jusqu'il son retour ils doivent demeurer unis entre eux, et c'est pour que cette unité se maintienne que Jésus leur enjoint ale réitérer la cène, comme un repas de communion religieuse ct fraternelle. Pour obéir ù cet ordre, les premiers chrétiens célébrèrent la fraction du pain. Mais, quand ils sc séparèrent des Juifs, ils furent amenés à découvrir dans l'eucharistie le symbole d'une alliance nouvelle : Le vin de la coupe représenta le sang du Christ dans lequel aurait été scellé entre Dieu ct le peuple choisi qui remplaçait Israël un pacte substitué à celui du Sinaî, Ainsi prit-on l'habitude de faire de la cène un équivalent des sacrifices de ΓAncien Testament : sans être un banquet funèbre ni une agapc, elle unit alors les premiers fidèles entre eux et avec le Christ glorifié : de même autrefois l'antique repas sacrificiel faisait entrer les Israélites en rapport avec Jahvé cl formait d'eux une famille religieuse.

Survint Paul. 11 essaya de faire disparaître tous les obstacles qui empêchaient pagano- et judéo-chrétiens de s'asseoir à la même table. D'autre part, npôtre des Gentils, il dut combattre les sacrifices oîlcrts aux idoles cl montrer dans la cène chrétienne cc que les païens cherchaient en vain dans les rites idolâlriqucs. Il fut donc amené à concevoir la cène à la manière d'un sacrement : par la communion au pain et au vin les fidèles croient recevoir une *nourriture cl un breuvage spirituels,* c'est-à-dire des forces qui font vivre *selon l'esprit.* Et parce que tous les chrétiens participent à un même pain, à une seule coupe, la cène les rapproche tous sans distinction de race ni d'origine en un seul corps, celui du Christ glorifié. Les communiants entrent en communion avec lui, comme les Juifs partlcipenl à l'autel cl les païens aux idoles, c'est-à-dire aux démons.

Le quatrième évangile présenta, lui aussi, dans la réception du pain ct du vin de la cène, le rite religieux par lequel les chrétiens communient entre eux ct avec le Christ. Les conceptions primitives cl dérivées du judaïsme passèrent à l'arrière plan. Cc que les religions à mystères prétendaient assurer à leurs fidèles, l'union intime à la divinité ct la vie étemelle, voilà cc qui fut au premier plan : Celui qui mange la chair du Christ vit en lui cl il ne mourra pas. La cène devint le *mystère* des cominunaulrs chrétiennes, elle fut donc tenue pour l'acte suprême du culte divin.

A l'âge poslapostoliquc, peu de changements dans le rite. Certaines sectes substituèrent au pain de l'eau, mais aucune ne sc contenta de la fraction, *du sacrement du pain.* Quant aux croyances, elles continuèrent l'évolution attestée déjà par le quatrième évangile. L'idée juive de l'alliance lendit à disparaître. On

demanda de plus en plus ù l'eucharistie cc que les paie s cherchaient dans les religions à mystères : la rédemption du péché, la délivrance de ses châtiments, la victoire sur les puissances malfaisantes, l'union mutuelle des participants, la vie des convives avec le Dieu sauveur présent nu repas. Au pain cl nu vin furent attribués ccs effets, non parce qu'une transsubstantiation aurait fait d'eux le corps ct le sang du Christ, mais parce qu'ils sont les véhicules des vertus divines ct des dons célestes. l/agape n'apparaît pas encore. On la découvre seulement â l'époque de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, de la *Tradition apostolique* el des *Canons* de saint Hippolyte. Des abus survinrent, aussi disparut-elle bientôt ou ne fut-elle maintenue qu'aux banquets funèbres *(Constitutions Hippolytines)* ou aux repas offerts à des pauvres *(Diduscalie* cl *Constitutions apostoliques).*

Faire connaître ccs hypothèses les plus récentes, n'est pas seulement nécessaire pour que le problème du sacrifice de la messe d'après l'Écriture ct les premiers chrétiens puisse être posé comme il doit l'être aujourd'hui. 11 suffit ù un historien des origines auquel sont familiers les textes du Nouveau Testament, des Pères ou des liturgies primitives de confronter leurs dépositions avec ccs essais, pour qu'aussitôl sc découvre tout ce que ces constructions éphémères ont de discutable ut de fragile, cc que certaines d'entre elles offrent d'audacieux el d'extravagant.

Le catholique relève non sans une véritable satisfaction dans les moins fantaisistes de ccs systèmes, ceux d'un Lielzmann ou d'un À'œlker par exemple, cl même dans ceux d'un Loisy ou d'un Welter, de nombreuses affirmations qui se rapprochent des doctrines traditionnelles. Il le constate : ce n'est plus aux doctrines du Moyen Age, aux Pères de la grande époque ou ù saint Cyprien qu'on fait remonter la transformai ion de la cène en un sacrifice : dans le quatrième évangile cl dans saint Paul, c'est-à-dire au i·' siècle el jusque vers l'an .50, on veut bien reconnaître une parlie considérable des affirmations que les catholiques n'ont cesse d'y découvrir. On condamne donc avec eux des thèses qu'ils n'ont cessé de réfuter.

Sans doute, on estime que ces antiques témoins ont ajouté à la pensée de Jésus el ont fuit du repas d'adieu un sacri Hcc. un sacrement, un mystère. Mais l'historien qui lit ccs affirmations sait qu'on ne peut les appuyer sur aucun document do l'époque. Il s'en aperçoit : elles supposent la mutilation arbitraire de certains textes ou encore l'oubli d'une partie de leur contenu; elles découlent de l'importance excessive accordée sans raison suffisante à un document aux dépens des autres, parfois même à des témoignages moins anciens, peu clairs et très suspects, par exemple à des apocryphes du n· siècle préférés aux Synoptiques cl à saint Paul. Ou bien encore on croit pouvoir expliquer les Institutions chrétiennes primitives soit par des liturgies de beaucoup postérieures, soit par des rites que lus premiers fidèles avalent en abomination, les mystères païens, mais on est obligé «l'ajouter que le rite chrétien n'en est pas un décalque, qu'il conserve une originalité singulière ct s'est assimilé ce qu'il a emprunté. Bref, non seulement le catholique, mais tout savant sérieux, qui sait d'après quelles méthodes rigoureuses sont explorés les autres domaines de l'hlsloirc, ne peut (pie sourire lorsqu'il voit certains critiques contemporains prétendre savoir mieux que Paul et les chrétiens de la première génération ce que pensait Jésus.

2· *Définition du sacrifice d'après ΓAncien Testament.* Comment les témoins de l'événement comprirent lus paroles et les gestes de Jésus, voilà cc qu'il importe avant tout de savoir. Aussi semble-t-il Opportun, sinon nécessaire, de chercher quelle conception ils avaient du sacrifice. Nos définitions modernes sont pour eux sans intérêt. Ils ont tenu la cène pour un sacrifice, si en elle leur ont apparu les signes auxquels ils reconnaissaient un tel rite.

Enfants d'Israël, ils avaient entendu parler des oblations présentées à Dieu par des personnages de l'Ancicn Testament : nul doute, toutes ces offrandes leur semblaient être autant de tributs. En chacune l'homme sc dépouillait d'un de ses biens ct le présentait à Dieu comme à son maître, toujours afin de l'honorer ou de le remercier, parfois pour l'apaiser ou sc concilier ses bonnes grâces. Cc dernier souci apparaissait surtout dans le sacrifice des victimes animales : là le sang était offert parce qu'en lui résidait la vie, Gen., ix, 4, c'est-à-dire le don par excellence, le plus apte aussi a représenter notre personne. Les contemporains du Christ savaient encore que par le sang des sacrifices s'étalent scellées des alliances. Abraham ct Jahvé avaient conclu un pacte d'amitié en passant à travers deux moitiés de victime comme pour être unis par la même vie s'échappant de l'un et l'autre morceau. Gen.. xv, 7'18. Cette manière de contracter alliance était signalée plus tard par Jérémie, xxxiv, 18-20. Au Sinaî, pour que s'opérât l'union d'Israël avec Jahvé. le sang des mêmes victimes avait été versé en partie sur l'autel ct en partie sur le peuple. Ex., xxtv, 3-8.

Les contemporains de Jésus ne connaissent pas seulement par les traditions juives les sacrifices d'êtres vivants. Ils en offrent de diverses sortes. Dans tous les principaux, ceux des quadrupèdes, on trouve les cinq rites suivants : l'animal est présenté devant Dieu, Lev., i. 11; le donateur « met la main sur la tête »; immédiatement la victime est égorgée à la face de Jahvé, tout son sang est aussitôt recueilli par les prêtres qui le répandent à l'autel; enfin 11 y a une certaine combustion : tantôt le tout, tantôt une partie, toujours au moins la graisse est réservée à Dieu, donc livrée aux flammes.

Si, dans l'holocauste, tout fume sur l'autel en combustion d'agréable odeur, dans les *ieldmim* ou sacrifices pacifiques, une partie des chairs est mangée par le prêtre, une autre par les donateurs qui doivent être purs pour la consommer Ils sont Invités par Jahvé à s'asseoir à sa table, dans sa maison cl à manger un morceau des viandes qu'ils ont offertes à leur Dieu. Ils partagent ainsi le même mets, deviennent scs amis cl ses familiers. Si dans les sacrifices expiatoires pour le péché *(hattaf)* ou pour le délit *('dsrfm)* rien n'est consommé par les donateurs, jugés sans doute indignes de communier à des aliments sacres, du moins une partie des chairs est mangée par les prêtres qui doivent être purs et qui coopèrent à l'œuvre de la réconciliation. Cc qui dans ces sacri lices expiatoires est surtout à relever, c'est l'emploi du sang. Le prêtre ne se contente pas de le verser au pied de l'autel comme il fait dans l'holocauste et les pacifiques. Celte fois il l'emploie pour des aspersions plus ou moins nombreuses, plus ou moins solennelles, selon la gravité de la faute. Elles se font sur le voile du Saint des Saints, aux quatre coins de l'autel des parfums ct au pied de celui des holocaustes.

'Luis étaient les rites. Comment les comprenait-on? A coup sûr. le sacrifice apparaissait d'abord comme un présent, un tribut. Tout est à Dieu. Le fidèle lui réserve, lui offre une partie de ses dons el peut alors Jouir du reste, (/est ainsi que, par le sacrifice, il rend hommage à la toute-puissance divine el qu'il la remercie de ses bontés. Par lui encore il se concilie les faveurs de Jahvé qui daigne même lui offrir un festin à sa propre table. Enfin, si l'Israélite n offensé Dieu, il prouve par un présent son regret, sa soumission, cl Dieu hd rend sa bienveillance ; le sacrifice adore cl

rend grâces, il est impelratoirc ct a une vertu de pro· piliation : par lui on entre en communion avec la divinité.

Mais pourquoi l'usage du sang, pourquoi en tout sacrifice est-il entièrement réservé pour l'autel, pourquoi dans les rites expiatoires sert-il à de si nombreuses cl solennelles aspersions? La réponse est dans rÉcriturc : ▮ L'âme de la chair est dans son sang. · Lev., xvu, 11, IL Voir aussi Gcn., ix, t el Dent., xn, 23 : « Le sang, c'est la vie », don immédiat de Dieu qui seul a le pouvoir ct le droit de le donner et de l'ôler. Elle est d'une manière indiscutable le plus précieux des biens. On comprend aussitôt pourquoi aucune autre offrande ne semblait plus apte à honorer Dieu cl à exalter sa puissance, â le remercier cl à concilier scs faveurs aux mortels.

Mais le sang apparaît surtout doté d'une vertu expiatoire. C'est encore l'Écrilure qui l'affirme. « L'âme de la chair est dans le sang ct je vous l'ai donné pour l'autel », dit le Seigneur, « alla qu'il servit d'expiation pour vos âmes. » Lev., xvn, IL Le coupable par sa faute a mérité un châtiment. Kepenlant, il le reconnaît ct, pour exprimer son regret, pour payer sa dette, pour satisfaire à la justice divine, il condamne un animal â la mort qu'il devrait lui-même subir; le sang, c'est-à-dire la vie de celte victime, remplace auprès de Dieu le sang, la vie du pécheur. C'est ce que montre bien le rite de l'imposition des mains : l'homme transfère sur la victime sa faute, sa culpabilité, son obligation de subir la peine capitale. Ce geste montre qu'il y a solidarité entre l'offrant cl le donateur, que la vie de l'animal est substituée ù celle de l'homme. C'est ainsi que les contemporains de Jésus comprenaient la vertu expiatoire du sang. Médcbiclle, *L'expiation dans ΓAncien et le Nouveau Testament,* Borne, 1921, t. i. p. 125-158.

Pour eux donc aucun doute n'était possible. Il y avait sacrifice quand, pour honorer Jahvé. un Israélite renonçant à ses droits sur un animal déterminé par le rituel léviliquc ct sc substituant celle victime par l'imposition des mains, la tuait pour répandre son sang a l'autel cl offrir à son Dieu par la flamme la totalité ou une partie de ses chairs. Que le donateur fût ensuite invité â manger une portion de ce qui était inmolé, il entrait alors dans l'intimité de Jahvé, en communion avec lui. Le sang pouvait aussi, moyennant des aspersions déterminées du Saint des Saints ct de l'autel, avoir une vertu expiatoire.

Oui, mais pour les contemporains de Jésus la victime ne devait-elle pas être un animal? Le sacrifice humain était sévèrement condamné comme une abomination cananéenne. Deul., xn, 29-31.

Cependant tout Israélite le savait : un jour Dieu lui-même avait exigé d'Abraham qu'il lui offrit en sacrifice son fils unique Isaac. El parce qu'il n'avait pas hésité â le faire. Abraham *avait été béni,* avait obtenu une *nombreuse postérité* en laquelle devaient être *bénies toutes les nations* de la terre. Gcn., xxu, 16-18. Sans doute, un bélier avait été substitué à Isaac. Mais, comme le fait observer la littérature rabbinique (voir Médebitlle. op. *cit.,* p. 261 sq), le sacrifice avait été en fait admis par Dieu ct Abraham avait bien offert le sang de son fils unique. L'exemple donné par le père des Juifs ne pouvait être oublié, il ne le fut jamais.

On pouvait même trouver dans les Écritures l'annonce d'un autre sacrifice humain. On lisait dans Isale le récit des souffrances ct de la mort du serviteur de Jahvé. un. 3-12. Pourquoi, victime d'un jugement inique », est-il « humilié », · châtié », maltraité », · transpercé ·, « broyé »; pourquoi cet homme de douleurs, familier de la souffrance » est-il ‹ arraché de la terre des vivants cl mis à mort »; pourquoi est-il « compté panni les pécheurs » el frappé de Dieu »? Ce n'est pas à cause de ses fautes : « Il n'y a pas d'injustice en ses œuvres, ni de mensonge en la bouche », il est innocent ». Le prophète le répète douze fois de suite : le serviteur de Dieu a souffert pour autrui. « 11 a offert sa vie en sacrifice pour le péché », il s'est chargé des iniquités des multitudes », « el il a intercédé pour les pécheurs ». Alors Jahvé a fait « retomber sur lui l'iniquité de tous ·. L'est ainsi que ce juste « a pris sur lui nos souffrances », s'est chargé de nos douleurs ▮ et * s'est livré à la mort ». Voilà pourquoi il a été « transpercé pour nos péchés, broyé pour nos iniquités ». En réalité ‹ le châtiment qui nous sauve, a pesé sur lui ».

On le sait, l'exégèse et la théologie juives n'ont pas accordé à celte prophétie l'ai lent ion que lui donnent les chrétiens. Elles n'y ont pas vu l'annonce de h mort rédemptrice du Messie. Voir Médcbielle, *op, al,* p. 283 sq. Cependant l'oracle d'Isaïe n'était pas inconnu de la première génération chrétienne. Les allusions ct les citations des livres du Nouveau Testament suffiraient à le démontrer. Ce texte pouvait donc préparer les contemporains de Jésus à ne pas rejeter la pensée d'un *sacrifice pour le péché,* dont la victime aurait été un juste se substituant aux pécheurs.

Ce concept d'ailleurs était déjà certainement accueilli dans certains milieux juifs. Le second livre des Machabées relate cette prière du plus jeune des sept martyrs : ‹ Quant à moi, ainsi (pie mes frères, je livre mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, suppliant Dieu d'être bientôt propice envers son peuple : puisse en moi ct en mes frères s'arrêter la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée sur toute noire race. » vu. 37. Dans un ouvrage non canonique, mais qui nous relate les croyances des Juifs au r' siècle de notre ère, dans le IV· livre des Machabées, celte pensée se trouve exprimée en termes plus clairs encore. Éléazar adresse à Dieu la prière suivante : - Tu le sais : alors que j'aurais pu me sauver, je meurs pour la Loi, dans les tourments du feu. Sois propice à ton peuple, en te contentant du châtiment (pie nous souffrons pour eux. Fais de mon sang l'instrument de leur purification et prends ma vie en échange de la leur IV Mac., vî, 28-29. Aussi l'auteur du livre, pensant à ce martyr ct à scs émules, les sept frères ct leur mère, fait leur éloge en ccs termes : • Par eux le tyran a été châtié cl la patrie purifiée, car leur vie a été comme la rançon du péché du peuple, cl par le sang de ces hommes prédeux, par leur mort expiatoire, la divine Providence a sauvé Israël auparavant accablé de maux. » xvn. 21-22.

Si un contemporain des Apôtres cl des premiers chrétiens a exprimé de telles pensées, il faut bien admettre qu'il n'était pas impossible aux disciples de Jésus de comprendre ou de recevoir pareille doctrine, d'admettre l'existence d'un sacrifice où le sang versé serait celui d'une victime humaine, d'un juste s'olfranl à la mort pour le salut de ses frères.

Deux problèmes doivent être étudiés ici, à la lumière des textes bibliques pris en leur sens littéral cl expliqués par eux-mêmes : Au cénacle la veille de sa mort, au cours d'un repas d'adieu pris avec scs disciples, Jésus institua-t-il un sacrifice? — Trouve-t-on dans les premières communautés chrétiennes un rite qui était tenu pour un sacrifice?

II. Le iu.pas d'adieu du Ciiiust fut-il un sacrifice? — Pour répondre à cette question· nous interrogerons tant les récits de la cène que d'autres passages du Nouveau Testament.

I- *Les récits de (a cène.* 1. *Saint Paul,* I Cor., xi, 23 sq. (années 55-58). – 23. Pour mol. j'ai appris du Seigneur el je vous l'ai aussi enseigné. Le Seigneur

Jésus, In nuit où 11 fut livré, prit du pain. 24, ct après avoir rendu grâces, il le rompit ct il dit : Ccd est mon corps, pour vous. Faites ccd en mémoire de mol. » 25. De même (il prit) aussi la coupe après le repas, disant : « Cette coupe (est) la nouvelle alliance en mon sang. Faites cela toutes les fois que vous boirez, en mémoire de mol. »

2. *Saint Matthieu,* xxvi, 20 sq. (avant 70). Pendant qu'ils mangeaient, Jésus ayant pris du pain ct ayant prononcé une bénédiction le rompit ct, l'ayant donné aux disciples, il dit : « Prenez, mangez, ced est mon corps. » 27. Puis, ayant pris une coupe et ayant rendu grâces, il la leur donna, disant : Buvez en tous, car ceci est mon sang de la nouvelle alliance, répandu pour plusieurs en vue de la rémission des péchés. 29. Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai avec vous du nouveau dans le royaume de mon Père

3. *Saint Marc,* xiv, 22 sq. (entre 10 ct 70). 22. El pendant qu'ils mangeaient. Jésus ayant pris du pain ct prononcé une bénédiction, le rompit ct le leur donna cl il dit : < Prenez, ccd est mon corps. · 23. El ayant pris une coupe, ayant rendu grâces, il la leur donna el ils en burent tous. 21. Et il leur dit · Ccd est mon sang de l'alliance, répandp pour plusieurs. 25. En vérité, je Vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau dans le royaume de Dieu. »

I. *Saint Luc.* xxn, 15 sq. (entre 60 et 70). 15. El il leur dit : · J'ai désiré d'un vif désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. 16. Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. · 17. Et ayant pris une coupe, ayant rendu grâces, il dit : « Prenez ceci et parlagez-lc entre vous. 18. Car je vous dis que désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le règne de Dieu soit venu. » 19. El ayant pris du pain, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna disant : Ceci est mon corps donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi. 20. Et de même la coupe après le repas, disant : < Celle coupe (est) la nouvelle alliance dans mon sang répandu pour vous.

Pour bien poser le problème, notons d'abord ce qui est hors de discussion. Il est clair que la cène est le dernier repas du Christ avec scs Apôtres. Elle a lieu *la nuit où Jésus lut livré.* Il annonce qu'il va *souffrir, donner son corps ct verser son sang.* Le contexte confirme ccs données. Ainsi l'alïlrment les quatre témoins. Cette mort du Christ est même préfigurée. Sur le pain, Jésus dit : *Ceci est mon corps,* il présente lu coupe comme le *calice de son sang.* Celle double formule, celle distinction si expressive de deux éléments qui ne peuvent être séparés l'un de l'autre sans que l'homme perde la vie, ces mots qui font penser tout naturellement a une mort violente, à une immolation, donnent à entendre que le Christ aura le sort d'une victime. De nouveau. Paul cl les Synoptiques concordent.

Ils ne se contentent pas de nous montrer dans la cène un *symbole* de Jésus mourant. Les quatre auteurs affirment aussi (pie du pain el du vin de la cène le Christ a fait son corps et son sang, pour les oflrir en nourriture et en breuvage aux Apôtres. Voir Euchar ist ie, col. 1031 sq Enfin, la cène complète l'immolation de Jésus. Sur ce point encore les divers récits se confirment mutuellement. Lorsqu'ils mangeaient le pain, buvaient le sang de l'eucharistie, les Apôtres recevaient le corps ct le sang (pie le Christ devait offrir pour eux sur la croix, de même (pie les Israélites leurs contemporains participaient aux victimes de certains sacri lices.

En d'autres termes, la cène fut un repas d'adieu; repas figuratif d'une immolation ; repas de communion à une victime; et partant repas complémentaire d'un sacrifice. .Mais la question ici posée est tout autre. *Lu cène elle-même lut-elle un sacrifice?*

a) /.e Christ offre a Dieu ce qu'il distribue aux Apôtres. — D'après les quatre récits, Jésus affirme que son corps est pour les Apôtres (Paul), qu il est donné *pour* eux (Luc). De même il déclare que son sang est répandu pour les Douze (Luc), *pour* plusieurs (Mathieu, Marc).

Ainsi le Christ fait savoir publiquement qu'il *s'offre à Dieu.* Car son langage ne signifie pas seulement : Voici mon corps cl mon sang que je vous distribue · Jésus dit à la fols qu'il les donne *aux* Apôtres et qu'il les donne pour eux. La différence des deux concepts apparaît à merveille dans la formule de Luc : Ayant pris du pain... Jésus... le *donna aux* Apôtres en disant : « Ceci est mon corps *donné pour vous.* » /Vins! le même verbe est employé mais en deux sens différents. Le troisième Évangile écrit : Jésus distribua *aux Douze* son corps, que pour eux il offrît à *Dieu.* La parole que Paul ct Luc font prononcer sur le pain : « Ced csl mon corps pour *vous* », ct de même les mots : répandu pour... », employés pour le vin par les trois Synoptiques, ne permettent aucune hésitation. Jésus proclame qu'il se donne à son Père *au profit* des siens. Si *l'tmmotalion sanglante* ne doit avoir lieu que plus tard, des maintenant, à la cène, la victime *s'offre* a Dieu, non seulement par la pensée, le cœur ou un acte de volonté, mais par un geste et des paroles extérieures solennelles et assez remarquées pour que le souvenir en ait été consigné dans l'Evangile ct par saint PauL

b) Le Christ s'offre à Dieu pour le salut des Apôtres ct de beaucoup. Aucun doute n'est possible sur le sens des mots : « Ccd est mon corps *pour vous* ». Jésus déclare que son corps ct son sang sont donnes a la place (υπέρ) de la vie des Apôtres. 11 va réaliser les paroles que rapportent Matthieu, Marc ct Paul : « Le Fils de l'homme est venu... donner sa vie *pour la redemption de beaucoup* », Matth., xx. 28. pour leur « rançon. Marc., x, 15. Et « le Christ est mort pour tous · (υπέρ). H Cor., v, 15; Dieu Γα fait *pour nous* (υπέρ) *péché,* c'est-à-dire *sacrifice pour le pèche ((lutta D.*

Si donc Jésus déclare que son corps est *pour* les Douze, qu'il est *donné pour eux. pour beaucoup,* que son sang est *répandu pour plusieurs,* personne ne peut se méprendre sur le sens de celle affirmation Des exégètes peu suspects de complaisance pour la tradition catholique le reconnaissent : Ccs mots signifient que le corps du Christ csl livré à la mort pour *le salut* de scs disciples Loisy, *Les Évangiles synoptiques,* Paris, 1908, p, 532. < Jésus s'assimile à une victime Immolée* » Goguel, *L'eucharistie, des origin?* jus· qu'à Justin martyr,* Paris, 1916, p. 192. Les mots : *rompu pour vous.* I Cor., xi, 24, *répandu pour vous.* Luc., xxn. 20. viennent s'ajouter à la formule d institution de la cène ct lui communiquent la note sacrificielle. · Will. *Le culte,* t. t. Strasbourg. 1925, p. 91. • ...Au dernier repas, lorsque le Christ, par la comparaison du pain cl du vin. prépare scs disciples à sa mort, il en exalte le caractère sacrificiel. » Volker, *op. cit.,* p. 27.

A coup sûr. le sang du Christ n'est pas sépare du corps au cenacle. Il ne le sera que sur la croix Mais déjà au cours de son dernier repas en compagnie de ses apôtres. Jésus par une déclaration publique entendue de Dieu ct des hommes, *livre son. corps cl son sang ù la mort pour te salut de ses disciples,* il sc met en étal de victime et commence ainsi sa passion. J. Brinklrinc. *Der Messop/crbegriff in den ersten drei Jahrhundcrtrn.* Fribourg en-13., 1918, p. 23 sq.

c) Le Christ s'offre pour la rémission des péchés. — Le récit de saint Matthieu donne à ccttc affirmation

du Christ encore plus de précision ct de force. D'après lui. aux mots : « Ceci est mon sang répandu *pour plu·sieurs* ». Jésus ajoute « en *vue de la rémission des péchés* »,

Comme tous les Juifs, les Douze connaissaient fort *bien les* sacrifices expiatoires. Ils savaient que, si le sang *remet les péchés,* c'est quand il est offert en sacrifice. D'autre part, ils ne pouvaient hésitera croire que, si Jésus leur annonçait pareille faveur, il la leur accordait. Ils l'avaient entendu dire à des malheureux : Vos péchés vous sont remis. » Matth., ix, 2; Luc., v, 20; vu, 47. L'effet avait été produit à l'instant meme. Donc les mots : · Ceci est mon sang répandu pour plusieurs *en vue de la rémission des péchés* * devaient suggérer aux apôtres la pensée que c'était chose faite. Sans doute, la victime n'était pas encore mise à mort; mais elle se livrait au Père pour que son sang fût répandu *en vue de la rémission des péchés.* Si déjà cette faveur était obtenue, c'est qu'alors même déjà commençait le *hattà't,* le sacrifice expiatoire qui devait ètre consommé au Calvaire.

d) Les participes « donné, immolé » prouvent-ils que le Christ *se donne et s'immole à la cène elle-même ?*

Un grand nombre de théologiens et d'exégètes soulignent l'emploi par Jésus non du futur mais du présent *:estdonné, est immolé,* dans toutes les formules que nous ont transmises les divers récits. L'original grec porte en effet : ‹ Ceci est mon corps *donné,* διδόμενου, pour vous », cl non pas « qui *sera donné* pour vous * (Luc); mon sang pensé pour vous, ἐκχυνόμευου», ct non pas qui *sera versé* pour vous. » Donc, font-ils observer, c'est au moment même où Jésus parle que déjà il se livre en sacri lice. « Schanz remanpie avec raison, dit Lagrange, *Évangile selon saint Luc,* Paris, 1921, p. 511, la force de ce participe présent. C'est *dès maintenant* que le corps est donné, évidemment pour être immolé; el si l'immolation doit avoir le caractère d'un sacrifice, ce sacri lice est d'ores el déjà celui du Sauveur. · De même « le sang est répandu, *au présent,* représentant *le futur* quant à la réalité des fails... .Mais, *dès ce^ moment,* cette effusion est envisagée comme un sacrifice, et c'est en qualité de sang versé que le sang de Jésus figure dans la coupe, le sang dont parle l'Exodc à l'occasion de l'ancienne alliance étant le sang des victimes ». Lagrange, *Évangile selon saint Marc,* Paris, 1911. p.

Celte interprétation est assez communément admise et il faut reconnaître qu'elle s'appuie sur la grammaire : le participe présent ne désigne pas le futur, surtout lorsqu'il est l'attribut d'un verbe qui est lui-même au présent. Tel est le cas : · Ceci *est,* mon sang répandu, ἐκχυνόμευου »... « Ceci *est,* ἐστιυ, mon corps..., *donné,* διδόμενου. » Lamiroy. *De essentia...,* Louvain, 1919, le prouve longuement, p. 206-208. Il fait appel aux grammaires du Nouveau Testament (Moulton. Bobcrlson, Blass-Dcbrunner). Il montre que les textes de l'Écriture où on a cru observer que le participe présent était employé pour le futur, ont été allégués à tort. D'autre part, le cardinal Billot, *De sacramentis,* Home, 1896, p. 597. fait observer â bon droit que, si la Vulgate a traduit le présent ἐκχυνόμευου, par le futur *effundetur,* on n'est pas obligé de lui donner la préférence : Nous sommes tenus de croire que dans les passages dogmatiques, elle ne contient aucune erreur; mais nous avons le droit de penser qu'elle ne rend pas toujours la force du texte original.

A cette preuve tirée de l'emploi de participes qui ne sont pas au futur, on a opposé certaines objections. La langue employée à la cène n'était pas le grec, les participes présents. διδόμενου, ἐκχυνόμευου, Ira· (luisent-ils exactement les paroles de Jésus ' De plus, la mort du Christ était proche, elle aura lieu quelques heures plus tard. Le présent ne pouvait-il pas être employé pour désigner un acte qui allait prcsqu'auuj. tût s'accomplir? D'autre part, à l'époque où les Synoptiques écrivaient, l'eucharistie était célébrée : on v représentait la passion du Christ comme un fait accom pli : sous l'influence des formules employées alon.lt> évangélistes n ont-Ils pas clé portés à mettre au prisent les paroles de Jésus? Enfin, il est difficile d'expliquer comment à la cène le sang du Christ fulvene Aussi le constate-t-on sans surprise : des hommes qui certes savaient le grec, saint Jean Chrysostomc par exemple, *Hom. in Malth., P. G.,* t. i.vin, col. 738, donnent ici au participe le sens d'un futur ct font parler Jésus du sang qu'il devait verser sur la croix

Après avoir présenté celte remanpie, le P. Lcbreton, art. *Eucharistie,* dans *Dictionnaire apologétique,* t. i, col. 1564, conclut que ■celte discussion a peu de conséquence; l'une et l'autre interprétation, ajoute-t-il, sauvegarde et le caractère sacrificiel de l'eucharistie et sa relation essentielle à la mort du Christ·

Bien n'est plus vrai. Ou bien, on laisse au participe présent sa signification obvie, ct alors force «t d'admettre que Jésus présente son corps comme déjà immolé au cours même de la cène, son sang comme répandu en sacrifice non seulement sur la croix, mal» au cours du repas d'adieu. Ou bien on attribue aux mots : ‹ *donné, répandu pour vous* · le sens d'un futur. Le Christ annoncerait donc la mort expiatoire du Calvaire; mais déjà, il ferait savoir à la cène quu l'instant meme où il parle, il se livre à son Père afin d'être mis à mort pour ses disciples. Offrir ainsi son corps el son sang, c'est poser le premier acte de l'immolation qui se continuera au Golgotha.

e) Le Christ dit-il en termes exprès que le fait d(s'offrir en nourriture le constitue à l'étal de victime ' — Jadli, pour le démontrer, Eranzelin a proposé un argument ingénieux, mais (pii pourtant n'est plus guère présenté aujourd'hui.

Cc théologien fait observer que, d'après certains manuscrits, la formule de Paul sur le pain est la suivante : · Ceci est mon corps *rompu* pour vous ». ὐζὲ; ὑμὼυ κλὼμενου. 11 croit donc pouvoir construire le raisonnement qui suit : D'après l'Apûlre, Jésus dit: « Ceci est mon corps *mis à votre disposition en l'état de nourriture* à la manière du pain que partage le père de famille pour le distribuer. » Or, la formule de Paul ne peut contredire celle de Luc, puisque toutes deux expriment une même pensée du Christ ; cl cet évangéliste fait dire à Jésus « Ceci est mon corps *donné pour vous,* διδόμενου », c'est-à dire ■ *livré pour vous en sacrifice* ». Ainsi serait-il démontré (pie Jésus s'immola non seulement quand il mourut pour nous, mais encore quand il se mit à la disposition de ses disciples en l'état de nourriture. Il fut donc victime à la cciic aussi bien qu'à la croix. Commo la passion, le repas d'adieu fut un sacrifice. Franzclln, *Trad, de ss. eucharistia: sacramento et sacrificio.* Borne, 1899, p. 362.

A ce raisonnement, on pourrait faire plus d'une objection. 11 suffit d'observer que sa base est peu solide : on s'accorde aujourd'hui à considérer 1rs divers participes, κλὼμενου, διδόμενου, ajoutés à la formule de Paul : · Ceci est mon corps pour vous », comme des gloses explicatives mal attestées par les manuscrits el qui ont été imaginées pour compléter une finale abrupte, expliquer un texte elliptique. Voir Euchar ist ie. t. v, col. 1053.

f) Le Christ offre à la cène le sacrifice qui scelle une nouvelle alliance C'est au contraire en faveur du caractère sacrificiel du repas d'adieu un argument de la plus haute valeur, (pii sc dégage du lien mis par le Christ entre l'effusion du sang el la *conclusion d'une alliance.* Les quatre témoins attestent cette pensée. Selon Matthieu cl Marc, Jésus a dit : « *Ceci est mon*

sang dr l'alliance. · Paul ct Luc placent sur les lèvres du Christ cette phrase : · *Cette coupe (est) la nouvelle alliance en mon sang.* »

Or, les apôtres connaissaient par les fieriturcs ct les usages liturgiques les sacrifices de l'alliance. Ils savaient que le sang d'animaux avait cimenté l'union d'Abraham et de Jahvé. Gen.» xv, 18. Ils n'ignoraient pas qu'au Sinai des holocaustes avaient scellé l'alliance d'ismel cl de son Dieu. Ex., xxiv, 3 sq. Cc symbolisme apparaissait dans tous les sacrifices, surtout dans les rites d'expiation. Parce que les fautes faisaient perdre l'amitié du Seigneur, sans cesse des aspersions offraient à Jahvé, dans le sang de victimes bien choisies, la vie même du pécheur en réparation de ses offenses. La liturgie solennelle du *Kippour...* donnait le ton aux rites les plus humbles mais semblables de chaque jour. En projetant sur les expiations particulières, images réduites de la grande expiation collective, l'idée de la substitution..., elle apprenait au pécheur, chaque fols qu'il offrait une *hattâ't,* que Dieu, il la vue du sang, voulait bien considérer les péchés comme transmis à la victime et punis par la mort ; qu'il daignait prêter l'oreille aux protestations d'amour el de dévouement que les aspersions faisaient retentir dans le sanctuaire. Ainsi renouvelait-il sans cesse son alliance avec les membres de son peuple. Médcbicllc, *op. cit.,* p. 288.

Si ces pensées étaient familières aux Douze, on devine comment ils comprirent les paroles du Christ : *Ceci est mon sang dr t'alliance. Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang.* Il leur fut impossible de ne pas croire que Jésus s'offrait à Dieu en victime pour *expier leurs fautes par sa mort,* et que déjà, pour accomplir le rite traditionnel, il faisait à la face du Père l'aspersion de son sang contenu dans la coupe. Le Christ livrait à Dieu et à ses disciples la victime qui devait sceller la nouvelle alliance entre l'Israël évangélique cl Jahvé. J. Brinklrinc, *op. cit* . p. 21-22, 2V2G.

Afin même qu'il fût Impossible aux apôtres de ne pas saisir le sens de l'acte dont ils étaient les témoins. Jésus voulut employer à la cène les paroles même dont Moïse s'était servi pour le pacte du Sinaï, et qui devaient être du nombre de celles que les pieux Israélites ne pouvaient oublier. Le législateur de l'antique alliance avait envoyé des jeunes gens offrir à Jahvé des holocaustes el des sacrifices d'action de grâces. Puis, il avait répandu sur l'autel la moitié du sang des victimes. Après quoi il avait lu le livre de l'alliance en présence du peuple (pii répondit : · Tout ce qu'a dit Jahvé, nous le ferons. Alors Moïse avec l'autre moitié du sang avait aspergé Israël en prononçant ccs mots : « *C'est le sang de l'alliance* que Jahvé a conclue avec vous sur toutes ces paroles, t Ex , xxiv, 8.

La meme déclaration est prononcée à la cène : *Ceci est mon sang de l'alliance.* Tout concorde : Déjà Jésus avait promulgué son Évangile, la nouvelle loi de Dieu, el les Douze l'avalent acceptée: force était bien de le croire : si les paroles étaient les mêmes, c'est que les rites étaient semblables. Comme autrefois sur le SinaT, de même à ce moment au cénacle une alliance était scellée en un sacrifice.

Il est impossible de donner au mol διαθήκη le sens d'amitié quelconque, de simple union fraternelle. H n'est pas un synonyme de κοινωνία. Comme le fait observer Lietzmann, *op. cit,,* p. 225, si des exégètes de langue allemande ont pu être tentés de confondre les deux termes, c'est parce que le mot *Bund* signifie A la fols *alliance* et *union.* Mais le terme employé par Jésus et Ici traduit n'avait pas cette signification. L'Écriture ne l'emploie pas pour désigner la simple amitié, la fraternité, mais une convention, un pacte, Id, l'allusion Indéniable à la scène de l'Exode, xxiv, 8, rend toute hésitation impossible : · Dans le sang de Jésus-Christ est conclue une alliance. » faite pensée se trouve aussi clairement exprimée par la formule de Marc (ct Matthieu) que par celle de Paul (et dr Luc). Puisque l'alliance est conclue quand le sang asperge l'autel ct le peuple, Jésus dit donc ces mots : • Je suis la victime dont le sang est versé pour vous... afin dr sceller une nouvelle alliance avec Dieu. » Lietzmann. *op. cil.,* p. 221

Sans doute, celle victime n'avait pas encore été mise â mort, quand elle parlait ainsi, mais parce qu'elle était le Christ lui-même, il fallait bien que Jésus fit de son vivant ce qui jadis avait pu suivre l'offrande des holocaustes, Comme celui des victimes du Stnaî, son sang devait couler à la lettre sur la croix pour être répandu sur le peuple nouveau. Mais puisque Jésus est le nouveau Moïse cl fait lui-même l'aspersion, elle précéda l'effusion totale cl mortelle du Calvaire. Aussi le Christ ne dit-il pas : *Ceci est mon sang, celui de l'alliance à venir,* mais *Ceci est mon sang de l'alliance.* Matthieu et Marc. De même on ne lit pas dans Paul cl Luc : ‹ Cette coupe (est) la *future* alliance dans mon sang ›. mais bien : « Cette coupe (est) la *nouvelle* alliance en mon sang. *

En écoulant ces mots, les convives de la cène durent sc rappeler que le pacte antique avait été conclu au moment précis où Moïse avait tenu le même langage : *Ceci est le sang de l'alliance.* Puisqu'il était répandu sur eux comme un moyen de les unir à Dieu, le sang du Christ, à l'instant même ou Jésus le présentait comme celui du nouveau pacte d'amilic. devait être déjà d'une certaine manière celui d'une victime expiatoire. Il fallait donc qu'à cc moment même Jésus se constituât en état d'immolation. H devait alors, non seulement par le désir, mais par un acte extérieur cl public, apparaître comme hi victime des temps nouveaux. Il n'y a ni deux hosties, ni deux sacrifices : mais à la cène commence l'holocauste qui au Calvaire doit être consommé. De la Taille, *Mysterium fidei.* Pans. 1921. p. 53-51.

On a prétendu, il est vrai, que le mol διαθήκη ne signifiait pas *alliance* mais *testament.* Luther avait déjà fait celte remarque : *De captivitate babylonica.* édit. Weimar, t. vî, p. 523. Nombre dexegètes protestants et de critiques non catholiques ont adopté cette opinion. Récemment, elle a clé de nouveau défendue par Dibcllns, *Eine l'ntcrsuchung ûber die An/dnge der christllchen Religion,* Leipzig, 1911, p. 88. Pour démontrer cette thèse, on allègue des passages parallèles, dit-on, où le mot διαθήκη a le sens de *testament.* ainsi Luc., .\xn, 29. ct lleb., ix, 15. On fait encore observer que les versions latines ont traduit dans les récits de la cène διαθήκη par *testamentum,* ct que les inscriptions el les papyrus donnent toujours cc sens à ce mot.

Ccs arguments démontrent-ils cc qu'on veut en conclure? Le premier texte allégué, celui de Luc. semble ne rien prouver : l'évangéliste rapporte ces mots de Jésus : · Je vous prépare, διατίθεμαι, un royaume, comme mon Père me l'a préparé, SdOcro. » (.es paroles ne donnent en réalité aucun renseignement sur le sens de la formule de la cène. Personne n'a jamais nié d'ailleurs que le mot διαθήκη ne signifie parfois *testament.* Tel est le sens, à coup sûr, qu'il a, dans 1 Icbr., ix, 16 : « Là où il y n un *testament,* διαθήκη. Il est necessaire que la mort du testateur intervienne. » Mais dans le même développement, quelques lignes plus haut cl un peu plus bas, il semble bien nécessaire de traduire autrement ce même terme. L'épltre parle « des transgressions commises sous la première διαθήκη ». îx, 15. fa sont évidemment celles de l'ancienne *alliance.* On retrouve la même expression au î. 18. Un peu plus loin encore aucun doute n'est possible. L'auteur

reproduit la phrase dc l'Exode : Voici le sang de *l'alliance* (διαθήκη), que Dieu a conclue avec vous » v 20. Il est difficile de découvrir une preuve qui d< montre .mieux que le mot διαθήκη signifie dans l'Écriture tantôt *alliance cl* tantôt *(extument.* On peut même se demander si parfois il n'exprime pas en même temps ces deux notions. Ainsi le contexte seul permet de fixer le sens. Cf. Lamirov, op. *cit.,* p. 181-185.

Sans doute, le mol διαθήκη dans les inscriptions et les papyrus ne signifie pas *alliance.* Mais il suffit qu'il ait ce sens dans l'Écriture. L'objection tirée du fait que la Vulgato a traduit ce mot par *fardus* ct non par *testamentum* n'est pas plus recevable. Jésus n'employait ni le latin ni le grec. Pour connaître sa pensée, Il faut se rappeler quel est le sens du mol traduit dans les Septante par διαθήκη. Ce terme *berit* est bien connu. Pris au sens religieux, tantôt il signifie *ordonnance, toi, règlement divin,* tantôt il désigne *une alliance, l'union avec Dieu.* Il est facile de voir comment les deux sens sont connexes : une *alliance* fait *loi* pour les deux contractants; un *ordre* met en *bonnes relations* celui qui commande cl celui qui obéit. Les Septante ont constamment rendu *bertf* par διαθήκη, *ordonnance, disposition,* et non par συνθήκη, acte, convention. On a donné dc cc fait une explication fort plausible : l'alliance de Jahvé avec Israël n'est pas un contrat entre égaux. L'un est le maître, l'autre le serviteur. Alors meme que, par pure bonté. Dieu s'engage à l'égard dc son peuple, il fait l'offre, il impose des conditions, il commande l'obéissance, il punit les révoltes. On comprend donc à merveille que le mot διαθήκη ait été préféré pour la traduction dc *bertf.* Soucieuses dc rendre littéralement la pensée biblique, les versions latines devaient naturellement être portées à traduire cc terme par *testamentum.* Encore ne l'ont-elles pas fait toujours. Précisément dans la parole dc l'Exodc par laquelle Moïse promulgue l'antique *alliance, berit* est rendu par *tordus,* ' *Eccf sanguis laederis* : Volet le sang de *Valliance.* » Ex., XXIV, 8.

La conclusion s'impose. U est impossible d'affirmer que le mot διαθήκη dans l'Écriture signifie exclusivement cl Ioujours *testament.* Pour connaître sa signification exacte, il est nécessaire d'examiner le contexte. de tenir compte de toutes les circonstances cl de suivre les bonnes règles d'interprétation du langage humain.

Or, dans les deux récits de la cène, ceux dc Paul ct de Luc. à côté du mot διαθήκη, *testamentum,* se trouve le mot καινή, *novum.* Il y a donc ici quelque chose qui se substitue, non à un testament, mais à l'antique contrat conclu entre Israël ct Jahvé. Il faut traduire : (.cite coupe est la *nouvelle alliance* » D'autre part, la ressemblance totale, l'identité absolue qu'on relève entre la phrase de Moïse ct celle de Matthieu ct Marc oblige à conclure que dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une convention de Dieu avec son peuple. Donc il est impossible que dans la formule de la cène le mot διαθήκη ne désigne rien qu'un *testament.* Ou bien on doit croire qu'il signifie *alliance* ct pas autre chose; ou mieux, puisque *berit* peut vouloir «lire aussi bien *disposition* que *pacte;* puisque l'Épttrc φοχ Hébreux, for *cit.* (voir encore Gai., m, 13-17). semble présenter les paroles de Jésus au repas d'adieu a la fols comme avant conclu un nouvel accord entre Dieu cl Israel cl comme ayant trouvé leur accomplissement par la mort du Christ ou en lin. puisqu'on doit * tenir compte du sens normal » du terme διαθήκη, on est autorisé à voir dans le sang dc Jésus celui d'une alliance nouvelle qui est son *testament* Lagrange, *Évangile selon saint Marc.* p. 355. Ce n'est d'ailleurs qu'une question dc nuance. » On a déjà fait observer avec raison ‹ qu'I! est facile de passer d'un sens à l'autre et que beaucoup d'écrit aim catholiques (Bossuet par exemple) se sont phi a mnn trer dans l'Eucharistie le *testament du Seigneur.* Lebreton, *Diction, apol.,* art. *Eucharistie,* col. 1565.

Volker reconnaît que ces mots doivent s'expliquer par le récit de l'Exode et il conclut, lui aussi, qu'est annoncée ici une alliance dans le sang, dans le samlice du Christ. Mais il ajoute ; Est-il vraisemblable que Jésus lui-même ail fait de sa mort un équivalent des sacrifices rituels juifs et de tous leurs effets? Etant donnée la position prise par le Maître à l'égard du service du Temple, il apparaît comme souverainement invraisemblable qu'il oit attribué à son supplice cette conception à la fois judaïque et cultuelle· L'agonie de (icthsémani établit d'ailleurs le contraire. La déclaration : « Ceci est le sang de la nouvelle Alliance » ne peut pas émaner dr Jésus, elle exprime la foi dc la communauté primitive vingt ans après la cène, lorsqu'elle eut abandonne le culte du Temple.» *Op. cit.,* p. 12.

On le voit, cette affirmation est une hypothèse gratuite. L'auteur ne démontre pas et il ne pourra jamais prouver qu'à sa mort Jésus dut prendre par rapport à l'ancienne alliance l'attitude qu'il avait adoptée pendant sa vie. Volker est meme oblige, pour établir sa thèse, de nier l'authenticité des paroles du Christ et il ne le fait pas pour des motifs dc critique textuelle. Son opinion se heurte à un fait historique indéniable : c'est à Jésus ct non â scs disciples que toute l'antiquité chrétienne attribue la fondation du Nouveau Testament. Quant au récil de Gclhséiuani, il ne contredit vn rien les mots : *Ceci est mon sang dt l'alliance.* Jésus a fort bien pu prononcer celle phrase cl demander ensuite â son Père que *s'éloignât de lui lt calice,* surtout s'il faisait suivre celte prière de l'acceptation du bon plaisir divin.

Mais si Vôlker a tort dc faire remonter l'origine de ccs mots aux premières communautés chrétiennes ct non à Jésus, il a raison d'écrire : «Dès que cette pensée fut admise, la cène, le repas du Seigneur, fut assimilée aux sacrifices du temple, et on lui attribua toutes les vertus qu'avaient les antiques offrandes : par clic on glorifiait Dieu cl on lui rendait grâces, on l'apaisait ct on sc le rendait favorable. Par elle, on entrait en communion Immédiate avec Jahvé. » *Op. cit.,* p. 15-50.

Vôlker a aussi raison dc le faire remarquer : Les mots : ‹ Ceci est mon sang de l'alliance », supposent nécessairement qu'à l'époque où ils étaient prononcés, donc dès la première génération chrétienne, le sacrifice s'opérait sous les deux espèces et non pas seulement avec le pain, comme le croit Liclzmann. S'ils ont été prononcés par Jésus, on doit conclure qu'il avait institué l'eucharistie sous les deux espèces. Le sang était un élément essentiel pour la conclusion d'une alliance calquée sur celle de l'Ancienne Loi. Op. *cit.,* p. 13. 44.

//) Le Christ ne dit-il pas, d'après saint Luc, que la coüpii *de l'alliance est répandue pour les Douze, donc (pic la* ci ne *est un sacrifice*!* Étudiant de plus près la formule que le troisième évangile fait prononcer par le Christ sur le vin. certains auteurs ont cru y découvrir une nouvelle preuve de l'immolation du Christ à In cène. La phrase est la suivante : Τοὺτο ποτηριού ἡ καινὴ διαθήκη *bj* τὼ αἱματἰ μου, το ὑπέρ υμὼν ἐκχυνόμευον.

Aux premiers mots, ever *est la coupe,* τοὺτο τὺ ποτηριού, faut-H rattacher les derniers qui sont au même cas. τὺ υπέρ ὑμὼν ἐκχυνόμενου, *répandue pour* oom? ILc sens serait alors : *Celle coupe versée pour vous esl la nouvelle alliance dans mnn sang.* Un bon nombre d'interprètes — et cc ne sont pas seulement des théologiens catholiques, mais encore des grammairiens ou des critiques indépendants — adoptent cette traduction.

Voir De la Taille, op. *cit.,* p. 37, note 2 et Lainlroy, *op. cil.,* p. 210-211. Il est alors naturel de conclure: • *Mon song tel qu'il eut dans la 'coupe, mon sang a ta cène* déjà el non pas seulement sur ht croix est celui d'une victime, d'un sacrifice. Sans doute, il n'y a pas de différence entre celui qui est versé au Calvaire cl celui qui l'est au repas d'adieu. Mais au Golgotha, ce n'est pas une coupe qui n été répandue *pour les apôtres.* Le Chris! par les mots cités plus haut ferait donc allusion au sacri lice de la cène. C'est dc celte oblation qu'il parlerait en disant : « celle coupc versée *pour vous* est la nouvelle alliance dans mon sang, «

('elle traduction est contestée. Bien qu'étant nu nominatif, le dernier membre dc la phrase, το ὑπὲρ υμών ἐζχυυόμευον, pourrait se rapporter au mot qui le précède immédiatement, αἱματι; car si cc dernier est nu datif du moins est-il du même genre, il est neutre. La phrase signi Ocrait donc : « Ccttc coupe est la nouvelle alliance dans mon sang lequel est versé pour vous. » Telle est l'interprétation que propose le P. Lagrange. *Évangile selon S. Luc,* p. 515, ct elle n'est pas seulement la sienne. L'argument ne peut plus alors être présenté.

Quelle est la bonne version? Il est difficile de le savoir, car la phrase de Lue, étrange à premiere vue, s'explique par son origine. Le troisième évangéliste, comme le fait observer P. BatilTol, *L'eucharistie,* 8· vd., Paris, 1920, p. 131. semble bien avoir ajouté à la formule de Paul : *Cette coupe est ta nouvelle alliance dans mon sang,* la lin de la phrase dc Marc : · répandu pour beaucoup ». (Il a écrit *pour vous* comme il l'avait fait en parlant du pain et Λ l'imitation dc l'apôtre) Pourquoi a-t-il ainsi juxtapose l'une cl l'autre locution? Est-ce pour affirmer que la coupe et non pas seulement le sang est répandue, en d'autres termes pour al tester que la cène est déjà un sncrillcc? Est-ce pour un autre motif? Aussi longtemps que cette question n'aura pas été résolue, il sera impossible de tirer dc cette particularité du texte une preuve en faveur du caractère sacriliciel de la cène.

/i) /.<· *Christ s'ofjrr pour Sire sur la croix l'agneau pascal dc la délivrance.* — La cène peut cire rapprochée d'une autre institution, la PAque juive, et ccttc comparaison permet de mieux comprendre ce que fut le repas d'adieu.

Inutile de vouloir résoudre ici des problèmes fort discutés : quel jour dc *nisan* Jésus-Christ lit-il avec les Douze au cénacle le repas dont les Synoptiques nous ont conservé le souvenir? A-t-il observé toutes les prescriptions du rituel juif? Si oui. comment a-t-il soudé au festin pascal l'institution de l'eucharistie? Il suffit dc relever les paroles indiscutées que nous a conservées l'Écriture et les faits indéniables qu'elle nous rapporte. Si Matthieu et Marc, dans leur récit du dernier repas de Jésus avec ses disciples, ne signalent pas en termes exprès l'accomplissement du cérémonial de la fêle Juive, du moins tout aussi fortement que Luc, XXП. 8 cl 13, ils nous font savoir que le banquet du cénacle fut célébré sur l'intention de Jésus désireux dc ‹ manger la PAque avec ses disciples ». Marc., XIV. 12-16: Matth., xx\i, 17-19. Quant au troisième évangéliste, il n, dans sa relation dc la cène, reproduit une parole du Christ manifestant de la manière la plus expresse cette volonté: J'avais un grand désir dc manger cette PAque avec vous. » xxn, 15. Ainsi Jésus meurt dans la semaine où les Juifs célèbrent cette fête. Il est lui-même, dit Paul, notre agneau pascal immolé pour nous. I Cor., v, 7. On ne peut donc en douter : la cène ne fut pas sans aucun rapport avec la fête juive. Ou bien Jésus, respectueux de la Loi jusqu'au bout, a voulu, avant de célébrer l'eucharistie. accomplir une fois encore entièrement la PAque légale : telle est l'opinion commune parmi les catholiques; ou bien il l'a ‹ remplacée par l'institution d'une PAque nouvelle qui ne pouvait sc substituer à l'ancienne sans que celle-ci fût rappelée ct comme célébrée dans celle qui lui succédait, l'agneau pascal étant inutile quand le Christ sc donnait lui-même en nourriture. › Lagrange. *Évangile selon S. Marc,* p. 337. Pour prétendre qu'il n'y a aucun rapport entre le repas d'adieu de Jésus et la PAque juive, Lictzmann. *op.ril.,* p. 211-213, il faut supprimer les affirmations très claires des Synoptiques ou leur dénier sans aucune raison toute valeur : ccttc opinion n'est pas près dc s'imposer. Voir Vôlker, *op. cit.,* p. 17 sq.

Or, si a l'origine l'immolation de l'agneau pascal fut, d'après la Loi, le rite qui permit la préservation des premiers-nés d'Israël, si elle devint dans la suite un mémorial de délivrance, elle fut en même temps un sacrifice. L'Exode, xn, 27, le déclare formellement : « Quand vos enfants vous diront : Que signifie pour vous cc rite sacre? vous répondrez : c'est un *sacrifice* dc Pâque en l'honneur de Jahvé qui a épargné la maison d'Israël lorsqu'il frappa l'Égypte. » On trouve une affirmation semblable dans Ex.. xxxiv. 25. Les écrivains du Nouveau Testament, Marc, xiv, 12, Luc, xxn, 7 el Paul, I Cor., v, 7, parlent eux aussi dc *l'immolation* dc la Pâque, ils emploient pour la désigner le verbe qui dans les Septante traduit d'ordinaire le mot *sacrifier.* Ex., xn, 27. Voir Berning, *Die Einsetzung der h. Eucharistie,* Munster. 1901. p. 149; Touznrd. *La Pâque juive,* dans *Revue pratique d'apologétique,* 1911. t. xvn, p. 32 sq.; Lamiroy, *op. cit.,* p. 62; Picot, art. *Agneau Pascal* dans *Suppl, au Diet, de la Hible.* t. î. col. 157-158.

Donc, la mort de Jésus est un sacrifice, l'immolation d'un agneau pascal. Brinktrine, *op. cil.,* p. 31-33. C'est bien cc qu'affirme saint Luc. Il nous rapporte ce que Jésus dit avant d'instituer l'eucharistie : « Je ne mangerai plus celte PAque jusqu'à ce qu'elle soit accomplie *dans le royaume de Dieu.* Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au moment *où le règne de Dieu sera venu.* » 5 a-t-il allusion aux joies des élus dans l'autre monde? On peut ct on doit même le penser. Car Jésus avait comparé le bonheur ultraterrestreaux jouissances d'un banquet, Mallh., vin. 11; puis, peu après l'institution de l'eucharistie, il devait faire aux apôtres ccttc promesse : « Je vous prépare *un royaume* comme mon Père me l'a prépare, afin que vous mangiez el buviez, à table dans mon royaume, et que vous soyez assis sur des troncs pour juger les tribus d'Isiael. - Lue., xxn. ·▮.

Pourtant cette explication â elle seule ne permet pas de comprendre complètement la parole du Christ. Sans doute, la pleine réalité se trouvera dans l'éternité bienheureuse après la résurrection >. Mais, si le royaume de Dieu ne se réalise complètement qu'au ciel, il commence déjà sur la terre. Jésus l'a dit maintes fols. Donc, en ce monde déjà, la figure de la PAque doit disparaître devant une réalité plus parfaite. \ la presentation de deux cléments juifs, l'agneau et la coupe de vin. le troisième évangéliste fait succéder immédiatement le don du corps cl du sang du Christ. Le parallèle est indéniable. « Luc... n'a parlé de la PAque juive que pour lui donner son congé ct dans les termes qui en faisaient plus expressément la figure de In PAque nouvelle, c'est-à-dire de l'eucharislic. ▮ Elle est vraiment « la réalité divine qui dans le royaume de Dieu donne sa plénitude à la fête antique. Le règne du Très-Haut commence ici-bas pour s'achever au ciel. Les paroles de Jésus dans saint Luc embrassent les deux perspectives; mais la première, celle dc la terre, a déjà une réalité qui accomplit la PAque Juive. » Lagrange. *Évangile selon S. Luc,* p. 512-513; Berning, *op. cit.,* p. 1 19-151. Ccttc vérité sc manifeste si bien que les critiques les plus indépen-

(Unis s'accordent avec ia théologie la plus orthodoxe pour le reconnaître. L'évangéliste considère évidemment la dernière cène comme une fête pascale; il voit dans l'eucharistie elle-même une PAque dont la réalité apparaîtra lorsque le royaume de Dieu sera venu. I.cs paroles : « Je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à cc qu'elle s'accomplisse dans le royaume de Dieu » ne sont pas à prendre pour une simple allusion aux joies du royaume éternel... » ou au salut des hommes dans le ciel. ‹ Mais il s'agit surtout dc *cette* PAque» de celle que Jésus va célébrer en ce moment, c'est-A-dire de la PAque eucharistique. C'rsf *celle-là qui a* son *accomplissement dans le royaume de Dieu.* » I.oisv, *Les Évangiles synoptiques,* t. n, Ceffonds, 1908, p. 526.

Ainsi, a l'agneau immolé sur la croix les Douze participent au cours dc la cène. Il faut donc que le corps el le sang de l'eucharistie consommés par eux soient ceux d'une victime. On ne mangeait pas de viandes immolées à la divinité si *auparavant* l'animal auquel elles avaient appartenu n'avait pas en fait été offert en sacri Dec. Or, à cc moment de la cène, le Christ n'a pas encore été mis à mort. Jésus n'a pas rendu son dernier soupir. C'est donc pour un autre motif que déjà son corps cl son sang consommés par les npôlres sont ceux de l'agneau pascal; c'est parce qu'a cet instant ils onl été offerts à Dieu par le Christ pour l'immolation sanglante du Calvaire.

(.es pensées ne sont pas seulement celles de théologiens croyants. Personne ne les a peut-être exposées avec plus de force cl de clarté que A. Loisy, *op. cit.,* p. 523. « L'idée qui domine le récit de la cène dans les Synoptiques est que l'eucharistie devient la vraie PAque des enfants de Dieu, le vrai sang de l'alliance; el l'eucharistie est cela, parce qu'elle figure el qu'elle est, en quelque façon, le Sauveur immolé pour le salut des hommes, comme l'agneau pascal a clé immolé Jadis pour le salut d'Israël... Celle conception de l'eucharistie est déjà dans saint Paul. La notion de sacrifice y est aussi apparente que celle dc la communion à Jésus. ›

Le Christ est noire PAque à la cène : donc là déjà il est l'agneau immolé pour noire délivrance. Or, puisqu'il ne l'csl pas encore par l'effusion du sang, il l'est par le don dc sa vie à son Père pour l'holocauste sur la croix. Bien dc plus juste que le mot cité plus haut : l'eucharistie est la vraie PAque des enfants de Dieu. *parce qu'elle est en quelque sorte* le Sauveur immolé pour le salut des hommes. Le sang ne coule pas encore; mais déjà il est versé par le don du Christ el l'acceptation de Dieu.

î) *L'acte de lu cène est expressément présenté comme une partie intégrante du sacrifice de la passion.* – Ne peut-on pas aller plus loin ct montrer déjà dans le repas d'adieu un sacrifice, parce qu'il est donné comme le premier acte de la passion sanglante du (hrist ·

A coup sùr. la mort de Jésus fui la partie essentielle dc son immolation, l'acte qui, selon le mot prononcé par le Sauveur, lui-même, *consomma* l'holocauste. Joa., xix, 30. Est-ce à dire que le seul moment où le Christ exhala son dernier soupir fut celui où s'opéra son oblation sanglante? Comme on l'a toujours cru. ct ainsi que le prouve le mot traditionnel qui la désigne, comme le montrent à merveille tous les évangélistes. In *passion* sc composa dc toutes les *souffrances* physiques cl morales qui amenèrent la mort dc Jésus. Saint Thomas, par exemple, la fait commencer à la trahison de Judas. *Sum. theol.*, IIIa, q. lxxxiii, a. 5, ad 3«®.

Or. dans chacun des récits dc la cène, la pensée dc la passion est mise en un puissant relief. Matthieu el Marc ne font connaître que deux épisodes du repas d'adieu : l'annonce dc la trahison dc Judas ct l'initlulion dc l'eucharistie. Ils consacrent un aussi long développement ù la relation dc l'un (Matth., xxvî, 20-25; Marc., xiv, 18-21) ct de l'autre fait (Matth., xxvî, 26-29; Marc., xiv, 22 25). listes introduisent tous deux par la même formule : *Pendant qu'ils mangeaient,* comme s'ils voulaient opposer la malice du traître a la bonté du Sauveur. Luc s'étend davantage sur les conversations tenues au cénacle. Mais en premier lieu ct aussitôt après la présentation du pain el du vin eucharistiques, il fait annoncer par le Christ la trahison de Judas, xxu. 21-23. Paul ne parle dc la cène que pour en rappeler l'origine et la sainteté afin de combattre les abus dc Corinthe; il n'avait donc pas à mentionner les circonstances étrangères à l'institution de l'eucharistie ct qui ne confirment en rien sa thèse. Néanmoins, il ne put s'empêcher d'écrire lorsqu'il voulut Indiquer la date dc la cène : ‹ Ce fut dans la nuit *où Jésus tut livré.* · I Cor., xi, 23, comme s'il était impossible dc séparer le repas d'adieu dc la trahison de Judas.

D'autre part, cet événement fit certainement souffrir Jésus. Les disciples eux-mêmes en furent *profondément attristés.* Le langage du Christ révèle ce qu'il endure : La main de celui qui me livre est avec mol à cette table... Le Fils de l'homme s'en va, mais malheur à celui par lequel Il est trahi, il vaudrait mieux pour eût homme n'êlrc pas né. * Matth., xxvî, 21; Marc., xiv, 21 ; Luc., xxu, 21. Impossible d'ailleurs que Jésus soit insensible à cet événement. Bien dc ce qui est humain, à l'exception du péché, ne lui est étranger. D'ailleurs aussitôt après la cène, alors qu'il n'a encore été soumis à aucun mauvais traitement, il éprouve de *Vungoisse* et il déclare que son âme est *triste jusqu'à la mort.* Matth., xxvî, 37-38. Pourtant il n'était alors soumis qu'à des souffrances morales, mais elles sont représentées comme très douloureuses. Sl le mol *passion* a un sens, on doil soutenir qu'il peut leur être appliqué. Elles débilitèrent son corps, clics contribuèrent avec tous les supplices postérieurs à le faire mourir, elles furent un des coups qui l'ont tue. A (îethsémani déjà, « la sueur de Jésus, dit l'Evangile, devint *comme des gouttes de sang* qui coulaient jusqu'à terre. · Luc., xxu, I L

Ainsi encadrée entre la trahison de Judas ct l'agonie du Jardin des Oliviers, l'institution de l'eucharistie donnée par Jésus aux Douze, alors qu'il sait, qu'il déclare devoir être abandonné d'eux, Matth., xxvî,31, renié par Pierre, Matth., xxvî, 31; Marc., xiv, 30: Luc., xxu, 31. cl trahi par Judas, ne peut pas n'avoir pas été accompagnée d'une profonde tristesse. Non seulement Jésus annonça son immolation, s'offrit en holocauste, institua un mémorial de sa mort ct fil participer scs disciples au nouvel agneau pascal; mais déjà son cœur saigna, déjà ce fut la passion, déjà commença et sc continua le sacrifice qui sc consommera sur la croix.

C'est là, dit Bérulle aux protestants, « ...le premier pas de Jésus pour aller à la mort, soit intérieurement en la pensée dc son cœur, soit religieusement en la cérémonie qu'il institue, soit extérieurement en partant du cénacle pour aller au jardin où il devait verser son sang... cl où l'ennemi avail son rendez-vous pour le prendre et le conduire au Calvaire·,. Vu ct considéré que le Fils dc Dieu n'aura pas attendu de s'offrir à la mort le seul instant de sa souffrance, ct que sa charité aura prévenu et désarmé la malice cl la rage des Juifs, cl que nous le voyons en ce dernier souper n'avoir nuire propos en la bouche avec ses apôtres que dc sa mort cl de sa passion, et qu'il la voyait présente au cœur cl au dessein dc Judas qui était avec lui en la même table el qu'il faisait même lors un mémorial perpétuel de cette souffrance, cl qu'il

donnait A celte PAque nouvelle et chrétienne le même agneau qui devait mourir pour notre rédemption à la croix... faut-il donner la géhenne à vos esprits pour vous faire croire qu'il a plu A Noire-Seigneur en Pacte de son testament de se souvenir de sa mort, cl en présenter à Dieu l'offrande et l'acceptai ion volontaire? Discours ir. *Du sacrifier de la messe célébré en l'Église chrétienne,* c. xn, *Œuvres complètes,* éd. Mignc, Paris. 1856, p. 700-702.

/) *Est-il démontré encore par l'agonie de Gethsémani que l'acte de la cène a constitué Jésus à l'état de victime pour le sacrifice sanglant?* — Lé P. de la Taille, non content de mettre fort bien en valeur l'argument qui précède, *op. cil.,* p. 85-88, croit pouvoir le compléter de la manière suivante.

Après la cène, â Gethséniani. Jésus dit ces mots : • Mon Père, s'il est possible, que cc calice s'éloigne de mol; cependant qu'il ne soit pas fait comme Je veux, niais comme vous voulez. · Matth., xxvî, 39; cf. Marc.» xiv. 36; Luc., xxu, 12. Donc, A ce moment, le Christ voit qu'il lui faut boire une coupe dont il désirerait qu'elle s'éloignât. Or. au contraire, avant la cène, il paraissait pleinement libre et très désireux de sc donner pour nous. Pourquoi ce changement? Parce qu'au repas d'adieu, Jésus s'est livré en holocauste à son Père ct que cette oblation a été acceptée. Il est donc obligé d'exécuter, quoi qu'il lui en coûte, cc qu'il a promis. Celte explication concilierait des textes en apparence contradictoires, les uns où 11 est affirmé que Jésus s'est offert librement A une mort que son Père ne lui avait pas imposée par un précepte proprement dit; les autres (pii louent son obéissance dans sa passion el sur la croix. De la Taille, *op. cit.,* p. 89.

Cc raisonnement est ingénieux. Mais peut-on le présenter sans dépasser le témoignage des Synoptiques? Ils nous affirment que, dans sa prière. Jésus fait appel à la toute-puissance de son Père, qu'il exprime le désir dc ne pas boire la coupe de la passion, mais qu'en même temps il déclare soumettre sa volonté humaine à la volonté divine. C'est beaucoup assurément, mais c'est tout. Aussi d'innombrables commentateurs ont lu colle prière sans jamais soupçonner qu'elle affirme le caractère sacrificiel de la cène. Elle ne l'attesterait d'ailleurs que si, avant l'institution de l'eucharistie, Jésus ne s'était pas encore offert à son Père; si. jusqu'à ce moment, il était libre de s'immoler sur la croix, s'il lui avait été impossible de faire auparavant la prière de Gelhsémani. En était-il ainsi? Les Synoptiques ne le disent pas, ils ne donnent aucune réponse à cette question. Il semble donc impossible de démontrer par la seule teneur de la supplication de Jésus A Gethséniani que la cène fut un sacrifice.

Ai *Conclusion.* — Porce est de le constater : après avoir écoulé le langage et vu le geste dc Jésus, les Douze durent croire qu'il offrait un sacrifice. Le Christ renonçait, en l'honneur de Dieu auquel il s'offrait, à des biens qui lui appartenaient. A ceux qui étalent davantage sa propriété, A son corps, A son sang ct A sa vie. La victime n'était pas une de celles que nommait la loi antique, mais elle avait plus de prix encore, elle était pure entre toutes, elle était celle qu'avait entrèvue Isaïe. Comme jadis les animaux étaient officiellement amenés dans le temple, Jésus se présentait solennellement A la face de Jahvé. C'était bien comme toutes les victimes dc l'ancienne Loi pour être substitué A autrui: Jésus se livrait pour les Douze, A leur place ct A leur profil, il substituait sa vie à la leur. Aussitôt son supplice commençait : la souffrance n'était encore que morale mais déjà, comme toute douleur, elle portait atteinte aux forces physiques dc la victime. Bien plus, si Jésus ne versait pas en fait immédiatement tout son sang, si son corps n'était pas aussitôt mis A mort, du moins l'immolation prochaine était annoncée, symbolisée. Déjà clic était ratifiée par Dieu comme l'avait été le sacrifice d'Isaac avant d'être accompli. D'ailleurs, puisque déjà les Apôtres recevaient un morceau dc la victime ct buvaient son sang, c'est qu'à ret instant même, d'une certaine manière, l'immolation de Jésus était commencée. Dc même qu'autrefois sur le Sinaï le sang sacrifié avait aspergé l'autel ct le peuple, dc même une partie du sang de Jésus devait aller A Dieu ct une partie être répandue sur les fidèles qui le buvaient : tel est bien le rite dc l'alliance cl dc l'expiation. Ainsi encore comme en certains sacrifices, tandis que des membres de la victime étaient réserves au feu pour rester la part de Dieu ct d'autres consommés soit par les prêtres, soit par eux cl les donateurs, admis les uns el les autres à l'honneur d'être les convives de Jahvé et d? participer A son festin. de même le corps du Christ était appelé A devenir par une mort volontaire cl violente le bien prove du Très-Haut, ct cc même corps était servi aux apôtres qui entraient ainsi dans la communion la plus intime qu'il est possible d'imaginer ct avec Jésus et avec Jahvé. Les Douze qui furent témoins dc la première cène assistaient certes â un acte inouï, sans précé icot. Pourtant ils y retrouvaient ce qu'ils étalent habitués A voir en tout sacrifice, el ils pouvaient comprendre qu'à ce moment même commençait l'immolation rituelle des temps nouveaux.

2· *Autres textes néotestam:ntaires.* — Trouve-t-on dans d'autres récits du Nouveau Testament des textes qui confirment ou qui nient le caractère sacrificiel attribué au repas d'adieu par Paul cl les Synoptiques? — 1. *Le quatrième Évangile.* — Il est certain que les formules de l'institution ressemblent fort A certaines paroles prononcées par Jésus dans le discours sur le pain de vie. Les phrases *Mangez, ceci est mon corps. Buvez, ceci est mon sang,* concordent avec les mots : *Celui qui mange nu chair et celui qui boit mon sang...* Joa., vi, 56. Dc même la promesse : *Le piin que je donnerai, c'est nu chair pour lu vie du monde,* Joa.» vi, 51 (52 dans la Vulgate), fait penser A la déclaration de Jésus présentant le pain aux Douze : Ceci *est mon corps donné pour vous.* Luc., xxu, 19.

Jésus déclare-t-il donc aussi dans le quatrième évangile que sa chair est A la cène offerte en sacrifice? Les commentateurs el les théologiens qui l'affirment invoquent la promesse citée plus haut ; « Le pain que je donnerai est ma chair *pour la vie du monde.* · vj. 51 (52). Celte leçon est celle qui est le mieux attestée, le plus communément admise (Von Soden, Nestle. Vogels. Loisy, Lagrange). Il en est deux autres. L'une d'elles exprime un mot qui est sous-entendu dans la leçon précédente : · Le pain (pie je donnerai c'est ma chair *que je donnerai pour* la vie du monde. » Ce texte qu'on retrouve en certains manuscrits a été adopté par Maldonat cl Tischendorf (7· édit.), l'ne autre leçon rend la pensée plus claire, mais n'est attestée (pic par le *Sinaïtiens* cl Tertulllcn : « Le pain que Je donnerai pour la vie du monde est ma chair. » Elle est proposée par Tischendorf (8» edit, de Gebhardt) cl par Calmes. On est tenté « d'y voir un arrangement pour aboutir A plus de netteté . Lagrange, *Évangile seton S. Jean.* Paris, 1925, p. 183.

Que l'on choisisse l'une ou l'autre lecture, il est certain qu'il est parlé en cette phrase de l'eucharistie el de la passion, Lagrange, *loc. cit.;* les deux idées sont «étroitement associées ». Loisy, *Le quatrième évangile,* Paris, 1921. p. 212. Cette affirmation est démontrée dans l'art. Euchaiustik, I. v, col. 997-998.

Une relation est établie entre trois termes : *pain, chair, vie du monde.* — Il en est deux, l'eucharistie cl le corps du Christ qui sont donnés pour identiques : pain - chair. Les trois leçons s'accordent A lc'reconnaltre. Mais A quoi doit être rapportée *ta idc du monde?*

Est-ce Immédiatement au pain? On s'en souvient, c'est ce que prétend la 3· *leçon citée* plus liant : · Le pain que je donnerai pour la vie du inonde, c'est ma chair . Si on l'accepte, on est tenté dc soutenir qu'à la cène déjà Jésus s'est offert en sacrifice et qu'en présentant son corps sous les apparences du pain, il l'a livré pour le salut des hommes. Ainsi pense Calmes qui adopte cette lecture. Il conclut : · Dans celle phrase... sc trouvent confondues les prédictions de la passion et la promesse du pain eucharistique, et cela sans qu'il y ait équivoque; car l'eucharistie est, en même temps qu'un sacrement, *un véritable sacrifice,* un mémorial de la mort de Noire-Seigneur Jésus-Christ. » *Évangile selon S. Jean,* Paris, 1901, p. 252-253. Pourtant mémo sous celle forme : « Le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair », la phrase de Jésus ne pourrait-elle pas faire allusion non à l'oblation de la cène, mais à l'efficacité salutaire du pain eucharistique en chacun des communiants? Jésus annoncerait alors le sacrement sans parler du sacri lice. On peut poser la question, et Il est difficile, à la seule lumière du texte biblique, de la résoudre

Si au contraire on préfère l'une ou l'autre des deux premières leçons, c'est immédiatement à la *chair* que sc rapporte *la vie du monde.* On lit alors : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair.* Puis on sous-entend ou on ajoute les mots : *que je donnerai,* cl en lin on termine ainsi la phrase : *pour la vie du monde.* Cette fois ce qui est offert pour le salut des hommes, c'est le corps : le sacrifice dc la passion est directement annoncé. Faut-il conclure qu'il n'est pas parle dc l'eucharistie comme d'une oblation? Cc serait peut-être aller un peu vite. Des exégètes détachés de toute confession religieuse sont d'accord avec les croyants pour reconnaître que *dans le contexte domine la pensée du Christ donné en nourriture comme chair cl sang dans un état de mort.* Il faut en effet observer que dans les versets suivants, 53-56, Jésus insiste sur la séparation des deux cléments, images dc son immolation : quatre fols il parle de l'eucharistie comme de l'acte par lequel *on mange sa chair el on boit son sang.* Pourquoi d'ailleurs associc-t-il dans la même phrase *le pain* au *corps donné pour la vie du monde?* S'il avait voulu seulement affirmer l'identité dc cette nourriture avec sa chair réelle, il aurait pu dire : le pain que je vous donnerai, c'est ma chair *que vous voyez,* ma chair née de Marie, etc... Puisqu'on contraire il assimile cet aliment au corps immolé pour le salut des hommes, c'est, semblc-t-ll, que l'eucharistie ct la passion sont une même chose, donc un même sacrifice; c'est qu'à *la cène* comme au Calvaire est offerte à Dieu la chair du Christ, ici sous l'apparence de pain, là sans voile et sous sa foi me naturelle. La phrase elle-même semble l'exiger, ajoutc-t-on : Qu'il soit sous-entendu (première leçon) ou exprimé (deuxième leçon), le verbe *donner* s'y trouve en réalité deux fois. Le pain que je *donnerai,* c'est ma choir que je *donnerai* (ces trois mots sont sinon expressément répétés du moins exiges par le sens) pour la vie du momie. Or le même verbe employé deux fols à si faible distance doit avoir le même sens dans l'un ct l'autre cas. Conclusion : Puisque la chair *donnée* pour la vie du monde c'est celle qui est offerte ù Dieu en sacrifice, *donc* le pain que Jésus *donnera,* c'est l'aliment eucharistique offert a Dieu en sacrifice. En d'autres termes, le corps du Seigneur distribué aux Douze est à la cène déjà présenté a Dieu comme la victime qui doit être immolée sur la croix. Dc la Taille, *op. cil.,* p. 79-81.

Ces raisonnements sont ingénieux, mais un peu subtils. En tes admirant, on est tenté dc sc demander si tout cc qui est ainsi découvert dans le texte dc Jean s'y trouve réellement. Jésus Insiste sur les deux éléments *nourriture* el *breuvage :* ne serait-ce pas tout simplement parce qu'en fait le fidèle doit accomplir les deux actes : *manger son corps et boire son oing?* De ce que le Christ, dans une même phrase, annonce l'eucharistie el la passion, faut-il conclure qu'il enseigne par ces mots l'identité de l'immolation delà croix ct du sacrifice de la cène? Ne peut-on pas expliquer autrement la Juxtaposition des deux promesses' Plus d'une hypothèse peut être imaginée. Le P. Lagrange propose la suivante : · Le pnln donne la vie à chacun... L'immolation de la chair... donne la vie ju monde. » *Op. cit.,* p. 183. Bien de plus naturel que cc rapprochement dans les discours du c. vi qui décrit les divers moyens par lesquels Jésus nourrit les âmes. Quant à l'impossibilité d'attribuer dans la même phrase au verbe *donner* deux sens différents ct dc comprendre ainsi le texte : « le pain que je *distribuerai* aux Douze est la chair que *j'offrirai* à Dieu pour le salut du monde », elle existerait, peut-être, si Jean était un écrivain classique, soucieux d'éviter toute redite équivoque ct toute obscurité. Veut-on avoir la preuve que les auteurs bibliques emploient a faible distance le même verbe *donner* pour lui faire signifier deux actes différents, une première fois *distribuer aux hommes* el une seconde *offrir ù Dieu,* 11 suffit de sc rappeler saint Luc : Jésus < ayant pris du pain, ayant rendu grâces, le rompit ct le leur (aux disciples) *donna (distribua)* disant : Ceci est mon corps *donné (offert* à Dieu) pour vous. Luc„ xxn, 19.

En réalité, après avoir ainsi pesé le pour cl le contre, force est dc conclure : D'après saint Jean, pain chair du Christ x ic du monde. Mais comment le pain est-il la vie du monde, c'cst ce (pie l'auteur ne nous a pas dit en termes exprès.

Il est un grand nombre d'autres termes du quatrième évangile où des critiques, Loisy par exemple, ont cru découvrir des allusions à la cène. Déjà il a été dit quel cas il faut faire de ces rapprochements ingénieux, mais dont la plupart sont discutables. Voir art. Eüciiaiustik, I. v, col. 1068-1069.

Γη passage du quatrième évangile doit pourtant être souligné, le c. xvn, qui contient la prière dite sacerdotale. Sans doute, Lagrange a pu écrire à bon droit : · Supposer avec Loisy» que cette supplication < peut être l'eucharistie particulière d'un prophète, c'cst se moquer. ▮ *Évangile selon saint Jean,* Paris, 1925, p. 384. Toutefois, on l'a fait observer : entre ce morceau ct les plères eucharistiques de la *Didachl·* (ix-xx) il reste quelques analogies » cl ce chapitre a pu être présenté comme un modèle des anaphorcs chrétiennes primitives. < Jésus y parle — déjà des Pères de l'Église l'avaient remarqué —comme grand prêtre, comme médiateur entre Dieu et les apôtres. Il expose à son Père qu'il a terminé son œuvre propre et il lui recommande de la continuer par ceux qu'il lui a donnés ct qu'il a formés pour cela, dans l'unité dc la doctrine qu'il leur a enseignée et dans l'amour que le Père a pour Lui. » Lagrange, *op. cit.,* p. 135. Ce langage ct cette attitude sacerdotale, ces paroles qui ont pu Inspirer les improvisateurs ou les rédacteurs des antiques liturgies du sacrifice, ne donnent-ils pas à penser qu'à In cène Jésus a vraiment fait acte dc prêtre, offert à Dieu pour les siens le corps et le sang qu'il devait immoler sur la croix?

I ne parole dc cette prière sacerdotale encourage a le croire. Jésus dit. xvn, 19 : · Je me *consacre* moi-même pour eux (les Apôtres) afin qu'ils soient eux aussi consacrés en vérité.» Le verbe employé est ἁγιάζω, « rendre sacré », mot qui sert pour désigner la sanctification du pontife el celle des victimes. Aussi des anciens ct des modernes s'accordent-ils à reconnaître que par cette phrase Jésus déclare *s'offrir en sacrifice.* Voir De la Taille, op. *cit* , p 88. qui cite comme tenants dc cette interprétation saint Jean Chryso-

ktomc, saint Cyrille d'Alexandrie, Bupert, saint Thomas, Cujct nn. Ainsi pensait Bossuet. Parmi 1rs contemporains on peut encore nommer Knabenbauer, Calmes, Durand. Loisy. Voir le commentaire de Lagrange. ‹ Je me *sanctifie pour eux afin qu'ils soient sanctifiés.* » Le sens est le suivant : *Prêtre et victime,* je m'offre *h* Dieu comme une chose *sainte* pour les apôtres, afin qu'ils trouvent en moi la *sainteté* dont ils ont besoin pour être *h* leur tour *prêtres et victimes.* Le sacrifice dont il est parlé ici est û coup sûr celui de la croix : ainsi le comprennent généralement les commentateurs dc cc passage. Il faut bien noter toutefois que Jésus ne dit pas : *Je nie consacrerai,* mais *je nie consacre.* Il est donc tout naturel rt légitime dc penser qu* ‹ ù cc moment même », Lagrange, *op. cit..* p. 118. le Christ sc voue a Dieu pour être l'agneau pascal immolé sur la croix.

Ainsi d'apres le quatrième évangile, le *pain de vie* est présenté comme donné pour le salut du monde; et cc peut être, non seulement À cause de son action dans l'âme des communiants, mais aussi parce qu'à la cène déjà Jésus s'offre en sacrifice : sa prière sacerdotale ct notamment la phrase où il sc pose en prêtre et en victime semblent bien l'attester.

2. *L'Èpltre aux Hébreux.* — Le concept du Christ pontife sc retrouve dans *VÉpttre aux Hébreux.*

Jésus y est déclaré *grand prêtre selon Γordre de Melchisédech* ct partant supérieur à tous les ministres de l'ancienne loi. Chaque année, le souverain pontife d'Israël, en la fête de l'expiation, pénétrait dans le Saint des Saints pour y obtenir par l'aspersion d'un sang animal une purification dc ses fautes ct de celles du peuple, qui était toujours à recommencer. Le Christ, *grand prêtre seton l'ordre de Melchisédech,* est entré par sa mort dans le ciel ct, en montrant son sang à son Père, il obtint une fois pour toutes la rémission dc tous les péchés, scella une nouvelle ct meilleure alliance dc Dieu avec les hommes. Tel est le thème que développent six chapitres de cette lettre, v-x.

On voit aussitôt l'importance du titre dc *grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech.* Aussi l'auteur ne sc contente-t-il pas de l'attribuer à Jésus. Pour justifier le rapprochement, il montre comment sc ressemblent ces deux pontifes. Ils ont mêmes fonctions, celles de prêtre du Très-Haut, de roi dc justice (Melchisédech) et de paix (Salem), vn, 1-2. L'un apparaît, l'autre est sans origine ni tin. vn. 3. Aucun ne naît dc la tribu sacerdotale, vn, 13-1 L Tous deux sont supérieurs à Lévi et à l'ordre d'Aaron, vn. 1-10. Chacun est unique en sa série, il est sans successeur, vu, 22-21, ct n'a offert qu'un sacri lier. vn,27.Ni l'un ni l'autre n est Investi du sacerdoce par la loi de descendance charnelle, vit, 16; ils sont l'objet d'une vocation divine. En faveur du Christ, il y eut un serment de Dieu, comme jadis pour Abraham au temps de Melchlsêdech. vi. 13 20; vu, 20-21. C'est ce que l'épllrc expose longuement, v-vu. \ussi peut-elle dire que Jésus est grand prêtre *à la ressemblance de Melchisédech.* vu. 15, ct réciproquement que ce dernier a été pareil IU 1 ils <lr Dieu, vu, 3.

Il est donc naturel que l'Épttre aux Hébreux, à plusieurs reprises, v, 6-10; vi, 20; vu, 11. 17,21, applique nu Christ le f. l du psaume cix(cx de l'hébreu) : «Le Seigneur l'a Juré : il ne s'en repentira pas. Tu es prêtre pour toujours à ta manière dc Melchisédech ». Déjà nous le savons par les Synoptiques, Matth., xxn. Il 16; Marc., xn, 35-37; Luc., xx. 41-4 1. les scribes contemporains de Jésus tenaient cc poème pour messianique cl les apôtres ont partagé ce sentiment. Act., u, 31; I Cor., xv. 25; Eph., i. 20-22; Hebr., *toc. cit.* ct I, 3; v. G, vin, 1 ; x, 12-13; 1 Petr., m, 22.

D'après ce psaume que les Septante et le texte massorétique attribuent à David, le Messie doit être non seulement un roi conquérant, mais encore un prêtre. La fin du *t.* I résout une difficulté. Puisque le Messie sera le fils de David, comment peut-il être investi du sacerdoce dont les fonctions sont réservées â la tribu de Lévi. a la famille d'Aaron? La réponse est tirée de l'Écriture elle-même. I-e livre de la Genèse ne parle-t-il pas d'un roi Melchisédech qui n'appartenait ni à la famille sacerdotale, ni même à la race d'Abraham ct qui fut pourtant le prêtre du Très-Haut ? Dc même, dit le psaume, le Messie descendant de David sera souverain victorieux et investi du sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech.

Nous sommes ainsi ramenés au texte de Gcn., xiv, 17-19. · Comme Abraham revenait vainqueur dc Chodorlahomor et des rois qui étaient avec lui, le roi de Sodomc alla à sa rencontre dans la vallée de Save, c'est la vallée du Roi. Melchisédech, roi de Salem, *présenta* du pain et du vm; *il était prêtre du Dieu Très Haut.* Il bénit Abraham et dit : Béni soit Abraham par le Dieu Très Haut qui a créé le ciel el la terre; béni soit Je Dieu Très Haut qui a livré les ennemis entre tes mains. » Tel est le texte hébreu. Certains commentateurs ont pensé que Melchisédech se contenta dc ravitailler Abraham cl scs hommes. Toutefois la réflexion ; *H était prêtre du Dieu Très Haut* ne se comprendrait guère cl serait mal placée. Elle suit immédiatement les mots : *Il présenta du pain et du vin.* Or. si ce renseignement sur le sacerdoce de Melchisédech n'était donné que pour mieux éclairer le lecteur sur cette étrange personnalité, ne semble-t-il pas qu'il devrait se trouver à un autre endroit de la phrase, ù côté dc la mention ‹ roi de Salem »? On ne peut pas dire d'autre part que celte affirmation : · il était prêtre » figure là où elle est pour justi lier la bénédiction donnée par Melchisédech, cette qualité n'étant pas requise pour l'accomplissement de cet acte : un roi, un père peuvent bénir. Aussi des interprètes de ce passage ont conclu que la qualité de prêtre explique la présentation de pain ct de vin, ct atteste son caractère d'offrande religieuse faite au Died Très Haut.C'est la pensée de la Vulgate : *Melchisédech. rrx Salem proferens panem et vinum, erat* ηχιμ *sacerdos Dei ditissimi, t.* 18. Le texte hébreu insinue cette Interprétation ou du moins ne la contredit pas. Voir Lesvtrc, art. *Mclchisédcch. Diction, de la Bible,* t. iv. col. 939-910. ‹

On devine quelle a été la conséquence. De nombreux écrivains chrétiens — le premier fut Clément d'Alexandrie - proposèrent cette conclusion : Le psaume cix (ex) ct l'Épitre aux 1 ïébreux affirment que Jésus fut *prêtre selon l'ordre de Melchiêdech.* Or, la Genèse nous apprend que le roi de Salem *offrit au Très-Haut un sacrifice dc pain et de vin. Sacrifice* est donc la cène, *sacrifice est* aussi la messe. Bellartnin, Petau, Thomasxin ont relevé de très nombreux textes de Pères où sont émises soit ces deux conclusions, soit l'une d'entre elles. Voir aussi De la faille, *op. cit.,* p. 68 sq.

Aussitôt surgit une objection faite déjà par les Béformatcurs du xvi· siècle ct maintes fois présentée. L'Épître aux Hébreux n'a nulle part proposé ce rapprochement. Or. l'auteur s'ingénie à relever les plus minuscules ressemblances qui peuvent exister entre Melchisédech et le Clirist. Il les cherche à la loupe, il en découvre qui sont purement verbales, qui surprennent le lecteur moderne, à quoi celui-ci n'aurait jamais pensé. Si donc l'auteur de l'épttrc avait cru que le Sauveur offre en sacrifice *le pain et le vin* de la cène, comme Melchisédech a jadis fait une oblation rituelle des nu'mes mets, avec quel empressement il aurait souligné cette similitude qui aurait été. en faveur de sa thèse, le meilleur argument!

Depuis longtemps (cf. S. Jérôme. *Epist.,* i.xxm, *ad Evangeliim,* n. 2. *P. 1..,* t. xxn, 677) on a essayé d'ex-

pliqucr cc silence étrange ct qui, comme l'avoue, Fnmzclin, De «♦ *eucharistia! sacramento ri sacrificio,* Rome, 1868, p. 338, constitue vraiment une *difficulté.* D'abord on a fait observer que fauteur de l'épitre lui-même semble ne pns vouloir dire tout ce qui sera possible sur cette ressemblance. En effet, aussitôt après une phrase où il affirme que Jésus « est *déclaré* par Dieu grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech », v, 10, il ajoute immédiatement : ‹ Sur cc sujet nous aurions beaucoup a dire ct des choses difficiles â exposer, étant donné que vos oreilles sont devenues dures. » v, 11. Un peu après, vi, 1, il dit qu'il laisse «renseignement élémentaire sur le Christ » pour aborder - cc qui csl parfait », donc des doctrines plus hautes. La comparaison du pain ct du vin de la cène avec le sacrifice de Melchisédech aurait-elle été omise, parce que trop *difficile à exposer,* v, 11, aux destinataires de l'épitre, ou au contraire pane que le récit du repas d'adieu décrit par les Synoptiques fait partie de l'enseignement «élémentaire connu de tous les chrétiens? Le serait une des « bases » de la foi que l'auteur ne croirait pas devoir «poser à nouveau ». vj, 1. Il n'est pas interdit de faire ainsi appel à l'épitre pour expliquer son silence, puisqu'elle suggère elle-même cette explication.

Il semble bien d'ailleurs que l'auteur ne pouvait « guère s'arrêter à cette signification typique sans compromettre sa thèse et énerver son raisonnement ». E. Prat, *La théologie de saint Paul,* Paris, 1908, t. i, p. 531. Que veut manifestement l'épitre adressée aux *Hebrad,* c'est-à-dire à des disciples venus du judaïsme ct qui peut-être n'étaient pas sans regretter le culte mosaïque? Elle sc propose de leur montrer qu'ils possédaient un sacerdoce supérieur à celui d'Aaron, un sacrifice plus saint que celui de la Loi : Jésus, prêtre selon l'ordre de Melchisédech, a offert son sangel il est cntié avec lui dans le ciel pour y obtenir la rémission de tous les péchés. Les lecteurs étaient obligés de convenir que l'immolai ion d'un juste sur la croix remportait en valeur sur celle de vils animaux. Mais si la lettre avait parlé du pain cl du vin de Melchisédech ct du Christ, peut-être les destinataires auraient-ils été tentés de croire au contraire que le rite mosaïque avait plus d'importance que celui des chrétiens, ct que le prêtre juif possédait une dignité supérieure à celle de Jésus. En effet, la Loi faisait offrir à Dieu des gâteaux de Heur de farine et des libations de vin, sang de la grappe. Mais ccs oblations étaient considérées comme beaucoup moins importantes que les sacri fleee d'animaux, ct elles les accompagnaient comme un complément. Sl donc l'épitre avait rappelé que Melchisédech ct le Christ présentaient tous deux au Très-Haut du pain ct du vin, quelques-uns des *Hcbriri,* des juifs de lu veille, auxquels était destinée la lettre auraient pu conclure â la supériorité d'Aaron ct de son rituel.

De même, puisque, d'après celte épflre, le Sauveur pur une oblation unique obtient pour toujours la perfection aux élus, x, 11; puisque, les fautes une fois expiées, il n'y a plus Heu de faire de nouveau des offrandes pour le péché, x. 18; puisque, la répétition des anciens rites s'expliquait uniquement par leur Inefficacité, x, 1-1, il était difficile d'opposer aux cérémonies légales le geste de la cène qui se réitère dans les assemblées chrétiennes. L'auteur n'aurait pu le faire sans s'obliger à expliquer comment le sacrifice eucharistique reproduit, commémore ct ne multiplie pas le sacrifice sanglant du Calvaire ». Prat, op. *cit.,* p. 531. On comprend qu'il ail hésité à engager dans cette voie des lecteurs · lents à comprendre », v, 11, des « enf.irii s . 13. qui ont encore besoin ‹ qu'on leur enseigne les premiers éléments des oracles de Dieu ».

Il est une autre explication <iui semble naturelle. L'Épltre aux Hébreux est un écrit bien composé cl où sc trouvent des divisions très apparentes. Or, dans les c. vin, ix, cl x, 1-18, il est parlé du sacrifice de Jésus : aux victimes juives, aux rites de la fête de l'expiation, au cérémonial de la fondation de l'antique alliance est opposée la mort du Christ sur la croix, son entrée dans le Saint des Saints du ciel avec son sang, grâce auquel est conclu un nouveau pacte d'amitié entre Dieu et le véritable Israël. Tel csl le sujet de toute cette partie de la lettre. Dans la précédente, au contraire, la question étudiée est celle du sacerdoce. L'auteur ne considère pas encore le sacrifice. Déjà il sait qu'il comparera bientôt et avec complaisance, l'immolation du Christ aux holocaustes du Slnaï et du Kippour. Il sc garde donc, bien de troubler à l'avance l'esprit du lecteur en lui présentant alors le rite de la cène ct celui de Melchisédech. Plus loin, il comparera sacrifice à sacrifice. Ici, au contraire, il oppose sacerdoce d'Aaron à sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech. La mention des offrandes du pain ct du vin n'eût pas été à sa place ct, d'autre part, nous avons dit pourquoi elle ne pouvait pas figurer dans le long développement où les victimes juives sont comparées au sang du Christ.

Enfin, il n'est peut-être pas nécessaire de chercher tant d'explications. Les destinataires de l'épitre pouvaient fort bien, comme Josèphe, *Antiq. jud.,* I, x, 2. croire que Melchisédech n'avait pas offert un sacrifice de pain ct de vin, mais qu'il avait seulement donné à Abraham el à ses soldats la nourriture dont ils avaient besoin. L'auteur de l'épitre aurait alors évité d'employer un argument qui aurait été sans valeur à leurs yeux.

On le voit : du silence de l'épitre aux Hébreux sur une similitude possible entre la présentation du pain ct du vin par Melchisédech ct la bénédiction par Jésus de ccs deux mêmes éléments à la cène, on ne saurait conclure (pie, d'après celte lettre, l'acte du Christ n'était pas un sacrifice.

Cet écrit d'ailleurs ne laissc-t-H pas entendre qu'un rapport existe entre le repas d'adieu ct la mort du Sauveur? A qui en douterait. il serait facile d'opposer les trois faits suivants :

Premièrement, il est affirmé quatre fois dans cette épflre. ct en termes exprès, que l'immolation du Calvaire fut un sacrifice, vu, 27;ix, 11; ix, 28; x, 11. Or, à deux de ccs endroits, vu, 27; ix, 11, l'auteur note que le Christ *s'est offert lui-même,* ἑαυτὸν ἀνενέγκα ; ἑαυτὸν προσήνεγκεν. Deuxième fait : pour désigner l'immolation du Christ, l'épitre dit tantôt qu'il a offert *son propre corps,* x, 5-10, tantôt qu'il a présenté *son sang,* ix, 12, 14, etc... Ce sang est appelé celui *de l'alliance,* x, 29; xm, 20; *alliance nouvelle,* vm, 13;ix, 15; xu, 21 ; *alliance pour la rémission des péchés,* x, 10-17. Enfin, la scène du Sinaï où fut scellé dans le sang l'antique pacte de Jahvé avec Israël est rappelée en termes exprès : l'auteur cite les paroles même de Moïse : *Voici Ir sang de l'alliance.* ix, 18-20.

Puisqu'il en csl ainsi, n'est-on pas amené à tirer la conclusion suivante : S'il est un endroit où, d'après les évangélistes cl saint Paul, le Christ s'est offert lui-même, c'est le cénacle. Sans doute, au Calvaire, il mourut parce qu'il le voulut; pourtant on ne saurait nier qu'il fut crucifié *par autrui,* tandis qu'au repas d'adieu aucun tiers n'intervint. C'est lui seul qui sc donna. Quant à la distinction du corps ct du sang, elle ne s'opéra pas seulement au Golgotha, mais encore à la cène. Les mots de l'épitre : *oblation du corps, sang, sang de l'alliance, sang de la nouvelle alliance, sang de la nouvelle alliance pour ta rémission des péchés,* rappellent de la manière la plus indiscutable le vocabulaire du repas d'adieu. La phrase de

Moïse citée par l'épitre est celle-là mime que Luc fait prononcer par Jésus : Ccd es/ *le sang de l'alliance.* Ccs constatations n'obiigent-clles pas à reconnaître que l'auteur ne peut parler de la *croix* sans penser en même temps à la cène et qu'en son esprit un concept appelle l'autre. Bien de plus légitime à ses yeux, puisqu'il affirme que le Christ s'est offert en victime dès son entrée dans le monde, x, 5-9, ct que, dès cet instant il a été déclaré prêtre par Celui qui l'a engendré, v, 5-6. Il ne semble, donc pas que nous dépassions les affirmations du texte si nous disons que, d'après l'Épflre aux Hébreux, à la cène déjà, le Christ commençait l'offrande de son corps el de son sang pour la consommer sur la croix et au ciel.

L'n critique peu suspect de complaisance excessive à l'égard de l'exégèse catholique n'a pas été sans remarquer dans cet écrit la connexion qui relie les deux mystères. Après avoir relevé, comme nous l'avons fait plus haut, les phrases où il est parlé de *Voblation du corps du Christ* ct du *sang de l'alliance,* Lolsy ajoute : « Ccs deux idées paulinicnnes · « essentiellement liées à la cène eucharistique sont à la base de toutes les spéculations de l'Éplirc aux Hébreux sur le sacerdoce du Christ et sur son sacrifice unique. La lettre « part en quelque sorte de l'eucharistie pour interpréter en sacrifice le crucifiement de Jésus, la distinction du corps ct du sang étant en rapport avec le rituel de la cène. · *Les mystères païens et le mystère chrétien,* Paris, 1919, p. 351. Nous sommes loin de l'opinion des théologiens anticatholiques d'après lesquels l'épitre ignore l'eucharistie. Sl au contraire on soutient (pie. pour l'auteur, le Christ voulut au repas d'adieu offrir à son Père le corps et le sang qu'une fois pour toutes il immola sur la croix, toute difficulté disparaît, l'auteur pouvant le déclarer prêtre selon l'ordre de Melchisédech, sans avoir à parler du pain el du vin <pii en eux-mêmes ne sont pas matière d'un sacrifice. Il n'avait pas à mentionner une oblation de la cène distincte de *Voblation unique* de la croix, puisque pour lui il n'existait qu'une seule offrande, commencée au cénacle et continuée au Golgalha.

III. La cène ciihi tienne était-elle tenue roun un saciuitce? - Pour répondre a cette question, interrogeons successivement Jésus el les apôtres.

1" *Le renouvellement du repas sacrificiel d'adieu csl ordonné par Jésus.* — Saint Paul rappelle aux Corinthiens qu'apres avoir dit sur le pain : « Ceci est mon corps pour vous , Jésus ajouta : « *Faites ceci* en mémoire de mol. » De meme après avoir prononcé sur la coupe les mots : ‹ Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang », le Christ conclut : « *Faites ceci,* toutes les fois (pie vous boirez, en mémoire de moi. I Coi . \i. 21-25.

Déjà il a élé prouve que le texte ne veut pas dire : ‹ Failes cc pain en mémoire de moi », comme si l'eucharistie était un simple ssinbolc commémoratif. Euchahistie, col. 1054. Il n été aussi démontré que l'Apôtre n'invite pas Ici les Corinthiens à sc souvenir du Seigneur *toutes les /ois qu'ils boivent,* c'est-à-dire à chacun de leurs repas profanes. Il est visible qu'il leur demande, comme il le dit lui-même aussitôt après. I Cor., xî, 26, de *rappeler la mort du Seigneur,* quand ils mangent *de ce pain* el boivent *de ce vin. Ibid.,* col. 1055. Le sens des deux formules paraît bien clair : « Faites ce (pie je viens de faire et faltcs-lc en mémoire de mol. · Berning, *op. cil.,* p. 109-110. Jésus a pris du pain, puis ayant rendu grâces, il l'a rompu et a dit : « Ceci csl mon corps pour vous. » Il a fait de même avec la coupe et il a prononcé sur elle une formule semblable. Ainsi le Christ a o/Jrr/ son corps et son sang *à Dieu et à ses disciples.* Donc, à son exemple, les I)ouze doivent présenter *la même coupe el le même sang à Dieu et aux disciples de Jésus.*

Quelques historiens ont même cru découvrir dans le verbe ποιεϊν un ordre exprès de *sacrifier.* Ils rappellent le texte d'Ex., xxi.x, 38. On lit dans les Septante ; « Voici ce que lu sacrifieras, ποιήσει, sur l'autel : doux agneaux d'un an... · A coup sûr en cet endroit le mol */aire* veut dire *présenter ά Dieu en oblation.* De même saint Justin, *Dialogue avec Tryphon,* 41, *P. G., t. vi,* col. 563, semble avoir donné cc sens à ce verbe; « l'offrande du pain... était une figure du pain de l'eucharistie que... Jésus-Christ... nous a prescrit de */aire,* ποιεί·/. » Ccs deux exemples autorisent, dit-on, à traduire ainsi le texte de saint Paul : *Offrez ce pain, cette coupe en sacrifice.* Cf. Lamlroy, *op. cit.,* p. 219,η. 1, qui nomme un certain nombre de partisans de celle interprétation.

Que ποιεϊν signi lie *sacrifier* dans le passage de l'Exode, tout lecteur le constate. Quant au mot de saint Justin on peut sc demander s'il n'est pas simplement une réminiscence des paroles de la cène : « Faites ceci en mémoire de moi. » Mais parce que le verbe faire, ποιεϊν, ne reçoit le sens de sacrifier dans aucun passage du Nouveau Testament, parce que les Pères grecs ne paraissent pas le lui avoir donné, parce qu'en lin, si ce mot doit être ainsi compris dans l'Exode, ce peut être uniquement à cause du contexte, celte interprétation, ne semble pas s'imposer rigoureusement. Lebreton, art. *Eucharistie* du *Diction, apnl.,* I. î, col. 1565.

L'ordre de réitérer la cène n'est pas attesté seulement parla première Éplirc aux Corinthiens. D'après saint Luc, Jésus après avoir distribué le pain cl dit : « Ccd est mon corps ▮ ...ajouta : *Faites ceci en mémoire de moi.* Seul le contexte court *(D)* ne rapporte pas cette recommandation. Mais contre cette omission militent tous les manuscrits majuscules en dehors du *Codex Ikzx(D},* la plupart des autres el toutes les versions. Sur l'authenticité du texte long, voir art. Euchahistie· col. 1073-1071. Luc ne fait pas prononcer de nouveau la formule après la distribution de la coupe du vin. Matthieu et Marc ne la mentionnent pas, du moins en termes exprès. Mais, comme on croit l'avoir montré, de ccs faits, il est absolument impossible de conclure que Jésus-Christ n'a pas donné l'ordre de réitérer la cène. *Ibid.,* col. 1091-1094. Le silence de Matthieu et de Marc n'est pas une négation : il se justifie fort bien. Les deux premiers évangélistes laissent même entendre qu'ils considèrent l'ordre de réitérer la cène comme ayant été donné par Jésus. Sur le repas d'adieu. Ils n'ont pas voulu tout dire, leur récit est très court. Puisqu'à l'époque où ils écrivaient, on réitérait la cène, puisque, ce faisant, on croyait obéir à un précepte du Christ, Matthieu et Marc ont à bon droit pu juger qu'il était inutile de reproduire la recommandation du Sauveur. De même Lue ne s'est pas cru obligé de relater tout ce qui s'était passé au repas d'adieu. Celte remarque suffirait à expliquer pourquoi il ne cite qu'une fois l'ordre de réitérer la cène. Dos hypothèses vraisemblables cl qu'il est superflu de discuter ici ont d'ailleurs pu être proposées pour rendre compte de la place où il met la recommandai ion : ‹ Faites ceci en mémoire de moi. » *Ibid.* eoL 1094»

Ainsi Jésus a prescrit aux Douze de renouveler le repas d'adieu dans lequel ils voyaient, nous l'avons constalé, un sacrifice de communion, d'alliance cl d'expiation.

2· *La réitération du repas d'adieu d'après l,· livre des Actes.* - A dessein, ne sont pas mentionnés ici les textes où il n'est certainement pas ou peut-être pas parle de la fraction eucharistique. Luc., xxiv, 13-35 (la scène d'Emmafb), art. Euchahistie, col. 1065-1066; Gai., n. 12 (les repas d'Antioche), col. 1059; Act., xxvn, 35 (sur le bateau), col. 1060.

1. A *Jerusalem* (Act., π, 42-16). — Après avoir raconté le premier discours de Pierre à Jérusalem, le livre des Actes ajoute : n, 41 : Ceux qui reçurent In parole... furent baptisés; et ce Jour-là le nombre des disciples s'augmenta de trois mille personnes environ. 42. Ils étaient assidus à entendre la prédication des Apôtres, à vivre en communauté, à *participer à la fraction du pain,* τη κλάσει του ἀρτου, ct aux prières.

Il a clé démontré, Euchakisiie, col. 1066-1068, que les mots *fraction du pain* désignent ici l'accomplissement du rite de In cène, l'eucharistie. · Cette opinion est celle de presque tous les exégètes catholiques et de quelques protest nul s. » Jacquier, fzs Ar/es *des Apôtres,* Paris, 1926, p. 87. Voir aussi Thomas, art. *Agape,* dans *Suppl, du Diction, de la Bible,* t. i, col. 112-143.

Au meme chapitre, quelques phrases plus loin, le livre des Actes, dans une description de la vie des premiers chrétiens, insère cc trait, n, 46 : « Chaque jour ils étaient assidus d'un même cœur au Temple ct *rompant le pain à la maison,* κλώντί τε κχτ'οϊκον ἀρτον, ils prenaient leur nourriture avec joie ct simplicité de cœur, glori liant Dieu cl trouvant grâce devant le peuple. » Dc nouveau donc apparaît la locution employée quatre versets plus haut pour désigner l'eucharistie. .Aussi un certain nombre de commentateurs croient que cette fois encore les mêmes mots ont le même sens. L'auteur déclarerait que d'une part les premiers fidèles allaient encore prier dans le Temple, et que d'autre part dans leurs maisons privées ils célébraient In cène chrétienne, la *fraction* eucharistique. Ou bien, on unit les mots *rompant le pain* à « ils prenaient leur nourriture avec joie ct simplicité de cœur ». On conclut que la cène sc célébrait au cours d'un repas collectif, marqué au coin d'une sainte joie et dépourvu de tout faste. Ou bien, on distingue les deux locutions: *rompre le pain* et *prendre la nourriture.* Le livre des Actes raconte alors que les premiers chrétiens prient au Temple, ct que dans leurs maisons ils rompent le pain, c'est-à-dire célèbrent la cène. Puis l'auteur ajouterait que ‹ ces deux devoirs accomplis, les fidèles recueillent le fruit dc leur double fidélité. Le nouvel Israël mange son pain cn Hesse, glorifiant Dieu et uni a son peuple. ▮ Bongy, *t.a célébration de l'eucharistie au temps des apôtres,* dans *Cours et conférences des semaines liturgiques,* 1926, p. 183, Louvain, 1927. D'après l'une ct l'autre explication, la *fraction du pain* désignerait ici la cène. C'est l'interprétation proposée déjà dans cc Dictionnaire. Eucharistie, col. 1067, el à laquelle l'auteur reste fidèle. L'opinion contraire était signalée, *op. cit.,co*\. 1068. et H faut reconnaître qu'elle est celle d'un grand nombre d'exégètes. Le livre des Actes ferait seulement savoir ici que les premiers fidèles prenaient leur repas en commun dans plusieurs maisons avec joie et simplicité de cœur. Pourtant si Luc ne voulait ici parler que de la nourriture ordinaire, il eût été assez inutile de dire que les chrétiens ne mangeaient pas au Temple mais dans leur maison. Rongv, *loc. cit.;* Volker, *op. cit.,* p. 31.

2. A Trous (Ad., xx, 7-11). — Vers l'an 38,l'Apôtre est û Troas avec des compagnons de voyage. « 7. Or, le premier Jour dc la semaine, comme nous étions réunis. συναγμένων, *pour rompre te pain,* κλάσαιἀρτον, Paul, devant partir le lendemain, s'entretint avec ceux ci (les disciples) et il prolongea son discours jusqu'à minuit... 11. Paul *rompit le. pain* et mangea, puis il parla longtemps encore Jusqu'au jour: après quoi il partit. Sur ce texte, voir Euchar ist ie, col. 1059-1060. L'auteur le marque en termes exprès : on est *réuni* (c'est la *syntue) pour la fraction du pain,* xx, 7. Sans doute, Paul parle pendant toute la nuit. Bien n'est plus naturel : les chrétiens de Troas sont heureux dc l'entendre le plus longuement possible, car il part le lendemain. Il s'entretient donc familièrement avec eux. διελέγετο, d'abord jusqu'à minuit. Puis, après la chute et la résurrection d'Eutychus, dc nouveau, la *fraction du pain* une fois faite, Paul converse, ὁμάήσχ . jusqu'à l'aurore avec les fidèles qu'il allait quitter Mais quel qu'ait été le prix cl l'intérêt de cet entretien pour les disciples de Troas, le livre des Actes dit formellement que la réunion eut lieu *à cause dc la fraction du pain,* (let acte mentionne deux fois csl présenté comme l'essentiel. Des discours de Paul il est dit seulement qu'ils eurent lieu à celle occasion. Cc qui est nu centre, c'est le rite eucharistique» la réitération de la cène.

Il faut observer que cctle fraction n'est pas un acte extraordinaire, exceptionnel et qui s'accomplit uniquement à cause du passage de l'Apotre. Le contraire est affirmé en termes exprès : « Le premier jour de la semaine, est-il écrit, comme nous étions réunis pour rompre le pain. · Ces mots ne permettent aucun doute : l'acte s'accomplit régulièrement une fois par semaine. C'est Paul qui le préside, *il rompt le pain.* Puisqu'il accomplit lui-même ce geste, à Troas, on voit que l'acte lui était familier, ne lui paraissait nullement étrange, mais tout naturel. Déjà par la lecture dc cc seul texte on est amené à conclure que la fraction du pain s'opérait dans toutes les Églises où passait Γ \|>oî re.

Conclusion. Assurément, le livre des Actes ne nous renseigne pas au gré de nos désirs sur ce qu'était la *fraction du pain.* Son témoignage est pourtant des plus précieux.

D'abord nous constatons que l'action csl en usage aux tout premiers jours de l'existence de l'Église, alors qu'elle fréquente encore le Temple. Déjà les chrétiens ont un rite particulier. Ils l'accomplissent à Jérusalem dans les milieux judéo-chrétiens, et aussi dans les Églises fondées par Paul el où sont admis les païens. L'usage est donc universel. Or, l'auteur même des Actes nous apprend dans son Évangile ce que rapporte aussi la première épître aux Corinthiens, c'est que Jésus, après avoir rompu le pain à la dernière cène, avait ordonné à ses disciples de faire cet acte cn mémoire dc lui. Nul doute, la fraction des premiers chrétiens est la reproduction de celle du repas d'adieu. Si la première fut un acte sacrificiel lié à l'immolation du Calvaire, la seconde l'est donc aussi, (.elle conclusion admise, on s'explique à merveille l'importance de cc rite, on comprend pourquoi avec la prédication des apôtres et la vie en communauté », il donne son originalité au nouveau peuple dc Dieu. Act., Π. 12 De même, l'antithèse entre les prières du Temple ct la· *fraction du pain* se justifie à merveille : ici les sacrifices lévitiqucs. là cc qui les remplace, l'oblation nouvelle. ♦ Chaque jour les chrétiens étaient assidus d'un même cœur au *Temple* ct *rompaient le pain* dans leurs maisons... Si vraiment cc geste est l'équivalent du sacrifice juif, on explique mieux que par toute autre hypothèse les heureux elTcts que le livre des Actes attribue à cc rite : il *glorifie Dieu,* d ménage aux fidèles *joie et simplicité de cceur.* Act., n, 46. Enfin, on comprend pourquoi cet acte sc répète si souvent, « chaque jour ». Act., n. 16. ou du moins une fois par semaine. Act., xx, 7 : il lient la place des sacrifices qu'Israel répétait perpétuellement. Aussi, même si la communauté a la bonne fortune de rerevoir un grand apôtre, elle ne supprime pas la fraction pour pouvoir consacrer tout le temps où elle demeure avec lui à recevoir scs enseignements. Cc rite s'accomplit comme d'ordinaire ct c'est lui-même qui le préside.

Bcprcnant une opinion déjà soutenue (Brandi cl Gogucl), Lietzmann, *op. cit .p.* 239, conclut de l'cmploi des seuls mots *fraction du pain* dans le Livre des

Actes que, d'après l'auteur cl les fidèles dont il rapporte les usages, la cène sc célébrait alors sans bénédiction de la coupe. On l'a fait observer, cc silence n'est pas négation. De tout temps on a. pour abréger, désigné un ensemble de rites par l'un d'entre eux, le premier, le principal ou même un autre. C'est ainsi que le mot *messe* des Catholiques désigne cn vertu do l'usage toutes les paroles el tous les rites du sacrifice eucharistique alors que. par son origine et au sens étymologique, il ne fait allusion qu'à un seul acte. De même si on parle simplement de la manducation de l'agneau pascal, on ne nie pas que tous les autres rites prescrits aient été accomplis. Puisque le livre des Actes ne donne pas une description complète dc toutes les opérations dc la cène, il n'a pas à mentionner la coupe. l/explication de son silence n'est-elle pas des plus simples? Les mots *fraction du pain* et cène avaient même signification. Volker, op. ci/., p. 38.

3· *Saint Paul ct la cène chrétienne.* – Saint Paul nous apprend que les Corinthiens se réunissaient en assemblée, 1 Cor., xi, 18, 20, 33, 31; ils prenaient les uns â coté des autres dc la nourriture, xi, 20-22, 33-3 L el ils croyaient ainsi *manger le repas du Seigneur,* xi. 20. Si l'Apôtre leur reproche les fautes qu'ils commettent à celte occasion, il se garde bien de leur interdire celle assemblée. Il veut seulement qu'cllc soit cc qu'elle doit être. Aussi leur rappelle-t-il le véritable sens de l'acte qu'ils accomplissent. Pour leur en montrer la sainteté, il leur enseigne qu'il a son origine dans le geste et les paroles de la cène. Après avoir distribué le pain, le Christ a dit : · Faites ceci en mémoire de moi. * La meme recommandation a été donnée par lui après qu'il eut fait circuler la coupc de vin. (.'est donc *pour* répéter les paroles, *pour* réitérer l'acte du Christ sur les deux éléments que l'assemblée a lieu, xt. 23-25, que les fidèles mangent *ce* pain ct boivent *ce* vin. xi. 26-29.

S'il en est ainsi, le langage de Paul montre que, non seulement la communauté de Corinthe, mais toutes les Églises doivent réitérer le *repas du Seigneur.* L'Apôtre pour inviter ses correspondants à le faire, n'invoque pas des considérants qui vaudraient pour leur communauté seulement. On doit manger le pain cl boire le vin sur lesquels sont prononcées les paroles du Sauveur, parce qu'il a lui-même ordonné de le faire. C'est donc une loi générale qui s'impose à tous les disciples. Λ toutes les Églises. Ainsi le texte dc l'ÉpIlre aux Corinthiens nous oblige Λ conclure que saint Paul donnait n toutes les chrétientés fondées par lui l'ordre dc réitérer le repas d'adieu.

Il nous enseigne aussi ce qu'on doit voir en ccl acte. Amené à défendre aux chrétiens de prendre part aux banquets sacrés qui accompagnaient les sacrifices païens cl où l'on mangeait des viandes consacrées aux idoles. Paul écrit, x, 1 l : C'est pourquoi, mes bien-aimés frères, fuyez l'idolAtrlc. 15. .le vous parle comme à des hommes intelligents. Jugez vous-mêmes ce que je vous dis. 16. Le calice de bénédiction quo nous bénissons n'esl-Il pas communion au sang du Christ? Le pain (pie nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ? 17. Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes un seul corps, tout en étant plusieurs, car tous nous participons à ce pain unique. 18. Regardez Γ Israël selon la chair : Ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas participants de l'autel.' 19. Que dis-je donc? Que l'idole est quelque chose ou que la viande immolée aux idoles est quelque chose? 20. (Non), mais que la victime immolée par les païens, ils l'immolent au démon cl mm à Dieu, Or, Je ne veux pas que vous entriez en communion avec le démon. 21. Vous ne pouvez pas participer à la table du Seigneur cl ù la laide du démon. 22. Ou bien, provoquerez-vous la jalousie du Seigneur? Sommes-nous plus forts que lui? »

Déjà, une étude approfondie de ce morceau l'a prouvé, saint Paul affirme que les fidèles, en participant au pain et à la coupe dc la cène, communient véritablement au corps et au sang du Seigneur. Euchar ist ie, col. 1041-1052. Reste à examiner si ce développement atteste le caractère sacrificiel de la cène chrétienne.

Γη premier fait ne semble pas discutable : saint Paul oppose aux viandes mangées apres certains sacrifices païens ou juifs *le pain que les fidèles rompent à la table du Seigneur,* x, 16, 22, et *ce qu'its boivent dans la coupe du Seigneur,* x. 16, 21. · Au repas sacrificiel des païens ct des juifs correspond chez les chrétiens la cène. » Lietzmann, op. *cit.,* p. 180. 227.

En conséquence, ct ce fait admis, la conclusion ne parait pouvoir être mise en doute par personne ; les mets dont il s'agit, ceux de la réitération de 1a cène primitive, les aliments eucharistiques sont · quelque chose qu'on peut assimiler a une Ουσία ·. Afio. *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul, Revue biblique,* 1921, p. 323. « Dès lA qu'il met la cène cn parallèle avec le sacrifice de l'Ancien Testament, saint Paul donne cn même temps à entendre que, d'une certaine manière, elle a pour les chrétiens pris sa place. · Volker, op. *cit.,* p. 78.

Autre argument qui prouve la même vérité : le païen qui. dans les banquets des sacrifices, mange des viandes consacrées aux Idoles, εὐωλόθυτον, x. 19, entre cn *communion avec les demons,* x, 20. L'Israélite qui consomme une partie d'un animal offert en sacrifice, Ουσία, est en *communion avec Vautel.* Saint Paul emploie ce dernier mot soit à la place du nom de Jahvé que, par respect. les juifs d'alors évitaient le plus possible de prononcer, soit parce que la transcendance du Dieu d'Israël ne permet pas dc penser qu'on communie avec lui directement, mais autorise seulement a penser qu'on reçoit un mets de sa table, soit enfin a cause dc rémittente sainteté de l'autel juif. Matth., xxin. 18, 20. Qu'importe d'ailleurs le motif pour lequel ce mot a été employe; ce qui csl sûr, c'est que la manducation de la victime juive fait entrer en rapport non seulement avec une pierre sacrée, mais avec Jahvé lui-même : le contexte le démontre ct d'ailleurs celle conception était communément admise cn Israël. Pourquoi les idolothyte» mettent-elles en relation avec les démons, et 1rs victimes juives avec Jahvé? L Apôtre le dit : Parce que les premières ont été offertes en sacrifice aux demons, les secondes â Jahvé. Donc puisqu'il y a un troisième repas sacré, celui des chrétiens, et qu'il fait lui aussi, d'après saint Paul, entrer en rapport avec Dieu, c'est que les mcls consommés ont été offerts en sacrifice a Dieu. Le pain que nous rompons est *communion au corps du Christ.* x. 16, la coupe dc bénédiction est *communion au sang du Christ,* x. 16. parce que ces mets sont des Ουσία, des aliments immolés Λ Dieu. La « double comparaison avec *les sacrifices* païens ct judaïques montre bien que la participation du chrétien au corps el au sang de Jésus-Christ était une participation ù *un sacrifice* réel, cl que le pain rompu cl mangé, le calice béni cl bu avaient été offerts en *sacrifice,* aussi bien que les animaux immolés à Jéhovah par les Juifs cl aux idoles par les païens. » Mangenot, ail. \ı 11 !.. I ı. coi 2576

Quelle est celte oblation ù laquelle l'eucharistie fait ainsi participer les fidèles? A coup sûr, d'abord celle de la croix. D'après saint Paul, le Chris! fut « la victime propitiatoire par son sang -, Rom., m, 25. ct « l'agneau pascal immolé pour nous ». ICor.,v. 7. Il s'est • livré à Dieu pour nous comme une oblation el un sacrifice d'agréable odeur·. Eph., v. 2. Aussi l'Apôtre le dit-il formellement aux fidèles : Toutes les fois que

vous mangez ce pain cl que vous buvez ce vin (de ln cène chrétienne), vous annoncerez la mort du Seigneur. » I Cor., xi, 26.

Et comme d'autre part il est bien établi que l'auteur affirme la participation réelle du chrétien au · pain unique » de tous les fidèles, au vrai corps cl au vrai sang du Sauveur, déjà il faut admettre qu'à la cène les disciples de Jésus reçoivent la chair qui jadis s'offrit d'une manière sanglante sur le Calvaire.

Mais l'eucharistie n'est-elle un repas sacrificiel que par une commémoraison, un rappel, une représentation symbolique de la mort du Christ sur la croix? Saint Paul ici veut-il dire seulement que le fidèle en réitérant la cène primitive mange le corps et boit le sang qui ont autrefois constitué l'oblation du Golgotha? .Non, à n'en pas douter. La comparaison de l'apôtre va plus loin. Ce que consomment les païens, c'est une viande qui, non seulement a été immolée, mais qui garde cc caractère au moment où on la mange, c'est l'idololhylc. De mime, après les sacrifices dits *pacifiques,* les juifs participent aux chairs de la victime et ccs chairs restent au moment même où on s'en nourrit,des viandes sacrées. Elles sont des hosties, Ουσία, elles re sont même mangées que pour ce motif, parce qu'elles ont cc caractère.

Si donc la comparaison de Paul a quelque valeur, voici cc quelle atteste : Le corps el le sang du Christ en connut nion desquels entre le fidèle à la cène, n'ont pas été seulement immolés jadis sur la croix. Mais, à la table ct dans la coupc du Seigneur, ils sont encore à l'état de victime, Ουσία. La présentation des deux éléments, l'un solide, l'autre liquide, l'emploi des deux formules, l'une où est mentionné le corps, l'autre qui parie du sang, aident les fidèles à mieux comprendre cl avoir du moins en figure ce caractère de chair immolée. Ουσία, que revêt le Christ à la cène. Et parce qu'il n'est pas comme le pauvre animal des rites païens ct juifs un être sans âme, parce que dans le sacrifice comme dans tout acte de religion l'élément moral est le plus important, parce que le serviteur de Jahvé » offre sa vie pour le péché » cl « intercède pour les coupables », Is., un, 12; pane que l'Evangile est le culte nouveau. celui par lequel le Très-Haut est adoré en esprit ct en vérité, on est autorisé à tirer celte conclusion : en tout lieu où Jésus est à l'état d'hostie, que ce soit à lu cène ou sur la croix, ct que l'Écritiire le dise en termes formels ou non. il fait à Dieu l'offrande de sa vie et de sa mort, de sa chair et de son sang.

Ainsi, d'apres la première ÉpIIrc aux Corinthiens, l'eucharistie» la réitération par les chrétiens de cc qu'a fait le Christ au repas d'adieu est un banquet sacrificiel, un festin où la victime de la croix, le corps et le sang du Sauveur apparaissent en l'état d'immolation. état que souligne la dualité des éléments représentatifs ct des formules prononcées, état dans lequel Jésus ne peut être sans s'offrir intérieurement ù son Père. Brinktrir e, cp. c/L, p. 34-38.

A l'appui de cet argument on trouve un *confirmatur* dans la locution *table du Seigneur,* τράπεζα κυρίου, qui est employée ici, x, 21. En effet, d'après l'Ancicn Testament, le mot *table,* s'il n'est pas pris dans un sens profane mais religieux, signifie *autel.* Les cas sont fort nombreux, par exemple : Ez., xu, 22; xuv. 16; Mal.,r, 7, 12. A noter surtout l'Exode, où ce tenue est employé seize fols pour désigner la *table* des pains de proposition. c'est-à-dire *Vautel* sur lequel on les déposait Aussi est-il tout naturel de penser que la *table du Seigneur, c'est* son *autel cl* de conclure qu'il y a un *sacrifice chrétien.* De nombreux commentateurs ont fait celte remarque. Voir Lamiroy, op. *cil.,* p. 191-195; Allô, op. *cil.,* p. 324.

I) semble bien d'ailleurs que celle *table du Seigneur* s'oppose à l'autel juif, au θυσιαστήριον, x, 18. Sur la pierre sacrée du temple de Jérusalem étaient Immolés Λ Jahvé des sacrifices : doue sur celte *tablr du Seigneur* que possèdent les chrétiens sont placée»*·» victimes.

L'autre antithèse n'est pas moins suggestive. I { *table du Seigneur* est aussi opposée ὰ la *table du démons,* x, 21. Gel le dernière est, d'après l'fariturc. l'autel païen où l on opère des sacrifices, hak menace les hommes qui « ont oublié la montagne sainte el dressé une *table ù* la Fort une (d'après la Vulgate) τφ δαιμονίω τράπεζαν (d'après les Septante) pour offrir des libations ». I xv, 11. Le mot désigne donc bien Ici f'otyd *sur lequel on sacrifie.* Les auteurs profanes parlent eux aussi de *tables* qui sont employées comme *auteli* dan» le culte privé. Lamiroy. op. *cit.,* p. 202, n. 2. Pour montrer que ce mol désigne un objet sur lequel sont placées simplement non des viandes à manger, mais des victimes à immoler, on peut encore faire l'observation suivante. Dans les papyrus qui invitent à des festins où sont servies des viandes consacrées aux idoles, les convives sont priés de se rendre non ù b table, τράπεζα, mais sur le lit, κλεῖνη : Charémon te prie, le convie pour diner sur le lit, cl; κλεῖνην, du seigneur Sérapis, dans le Sérapéion, etc. » Ou encore ‹ Antonios. fils de Plolémaios. te prie de dîner sur le lit, cl; κλεῖνην, du Seigneur sérapis, chez Clodios, fils de Sérapion. etc... » Grenfell et Hunt, *The Oxyrrinchiu Papyri,* Londres, 1898-1904, t. r, n. 110; t. m, n. 523.

On est donc amené à conclure que les mots *table des dîmions* désignent l'autel des païens où est immolée la victime, cl non cc sur quoi elle est placée pour être mangée. S'il en est ainsi, ce qui dans la même phrase lui est expressément opposé, la *table du Seigneur,* doit être non pas l'objet sur lequel sc trouvent le corp* et le sang du Christ, mais celui sur lequel ce corps cl ce sang sont constitués ù l'état de victime.

11 est impossible de ne voir dans cet autel que h croix sous prétexte que là seulement Jésus fut mis a mort. Car Paul, dans la même phrase où il parle de h *table du Seigneur,* a d'abord mentionné comme étant sur le meme plan la *coupe du Seigneur.* Or, cette dernière se rapporte à la cène seule et non au Calvaire. Donc, il faut aussi admettre que la *tablr du Seigneur* est ici l'ob.ct sur lequel lu corps et le sang du Sauveur sont constitués en l'état de victime pour être ensuite consommés par les fidèles.

Mais ce rapprochement ne crée-t-il pas à son tour une nouvelle difficulté? La *table et la coupe* du Seigneur sont juxtaposées dans une même phrase, x, 21. Le premier mol ne fait-il pas penser seulement au repas, puisque le second ne désigne qu'un breuvage? Les idées d'autel, de victime el de sacrifice seraient ainsi exclues. Gomme on l'a fort judicieusement observe, même ᾽die mol τράπεζα désigne directement le saint repas composé de la chair el du sang du Sauveur . ce terme fait image et il présente à l'esprit l'idée d'un objet, pareil à celui sur lequel est immolée la victime offerte aux idoles. Le calice d'ailleurs peut fort bien suggérer la pensée d'une coupe de libation comme la table appelle ici la notion du sacrifice.

Bien ne s'oppose donc à ce que ce terme τράπεζα désigne au moins d'une manière indirecte, « mais réellement et certainement l'autel chrétien ·, ‹ une table sur laquelle le corps cl le sang de Jésus-Christ ont été offerts un sacrifice et sur laquelle lus chrétiens viennent recevoir culte divine nourriture. Mangenol. *loc.cit.*

Que si enfin on sc refuse à tirer des seuls mots · table du Seigneur celle conclusion, ou si, malgré tous les arguments présentés, on ne veut voir en cet objet que eu sur quoi sont déposes le pain *corps* ct la coupc Ming de Jésus, on ne peut pas refuser d'admettre ce qui est affirme non par deux mots, mais par tout le morceau ici étudié. Gc qui est déposé sur cette table est l'équl-

valent des viandes immolées aux Idoles par les païens ou à Jahvé par Israel, c'est donc le corps ct le sang à l'étal de victime, le corps et le sang offerts à la divinité.

Les commentaires dont saint Paul un peu plus loin dans la même épllrc encadre le récit du repas d'adieu, 1rs recommandations qu'il adresse aux Corinthiens pour assurer sa digne ct sainte réitération confirment celle conclusion. A trois reprises il rappelle (pic les disciples sont tenus de faire de nouveau cc qui a été accompli ù la cène, xi, 24. 25, 26. Là, le Christ *présent avait donné son corps pour tes Douze, ct présenté ά son Pire le sanq qui sur la Croix (tenait sceller la nouvelle alliance.* Donc Jésus, dans la cène chrétienne, sc manifeste comme ayant été jadis mis à mort ; cl pendant que paroles et rites rappellent et figurent extérieurement la séparation de son corps cl de son sang, il olïre encore une fois à son Père son immolation de la croix. On comprend alors le sens profond du mol de l'Apôt rc : * Chaque fols que vous mangez cc pain cl que vous buvez ce vin. vous annoncez la mort du Seigneur ». xi, 26. La recommandation de s'approcher • dignement de la cène, xi, 27. l'ordre de s'éprouver avant de recevoir les aliments sacrés, xi, 28, les menaces et les châtiments dirigés contre les indignes qui communient au corps du Christ sans le *discerner,* xi, 29, 30, tout peut s'expliquer, sc Justifier par ce seul fait que l'eucharistie donne vraiment aux fidèles la chair et le sang de Jésus cl que le profaner c'est se rendre coupable contre le corps du Seigneur . xi, 27. Mais il faut convenir que préceptes cl sanctions se comprennent mieux encore si la cène est un repas sacrificiel, si la victime du Calvaire s'y retrouve pour de nouveau se donner aux hommes ct s'offrir à Dieu. Qu'on se rappelle les croyances juives et renseignement de l'Anclen l'estamenl : » Quant à la chair du sacrifice pacifique, tout homme *pur* pourra en manger Celui qui mangera la chair du sacrifice des pacifiques *(ictàmim)* appartenant à Jahvé, en ayant une impureté. celui-là sera retranché de son peuple. Et celui qui louchera quelque chose d'impur, souillure d'homme ou animal impur, ou toute autre abomination impure el qui mangera de la chair de la victime pacifique appartenant à Jahvé sera retranché de son peuple. » Lev., vu, 19-21.

Des critiques croient devoir expliquer par des infiltrations du paganisme ce que dit saint Paul des châtiments infligés par Dieu aux Corinthiens coupables d'avoir profané le repas du Seigneur : « C'est pourquoi il y a parmi vous tant de gens malades cl qu'un bon nombre sont morts. › xi, 30. Il est bien plus naturel de se rappeler cc que raconte si souvent l'Anclen Testament des punitions qui frappaient les profanateurs des choses saintes. L'antique menace, bien connue de Paul cl <le tous les Juifs, sc réalise non plus en raison d'impuretés charnelles mais de fautes morales : Ils sont retranchés du peuple ceux qui mangent, sans avoir la sainteté requise, la chair immolée à Jahvé!

Conclusion, D'après saint Paul, comme les Juifs ct les païens, les chrétiens ont leur banquet sacré, leur autel, un mets <pii a été offert en sacrifice et par lequel ils mirent en communion avec Dieu. C'est le pain qu'ils rompent, la coupe qu'ils bénissent en mémoire de Jésus pour annoncer sa mort et pour faire cc qu'il a fait lul-inémc dans la nuit où il fut livré, un acte sacrificiel. De même (pie les païens par l'idolothytc entrent en rapport avec les idoles, c'est-à-dire avec le démon, de même (pie les Israélites par la manducation des victimes sacrées participent à l'autel, deviennent les hôtes, les convives de Jahvé. se nourrissent des mets de sa table, de même les fidèles s'unissent au Christ à leur repas sacré : le calice est communion à son sang, le pain communion à son corps, \Insl, par leur cène, les chrétiens entrent dans la plus étroite intimité avec Jésus et en lui sc rapprochent étroitement les uns des autres; l'eucharistie leur donne â tous même vie, celle du Seigneur, ct fait d'eux un seul corps, celui du Christ. Que s'ils reçoivent celle chair sacrée sans avoir les dispositions requises, ils pèchent contre elle et s'exposent au châtiment qui atteignait en Israel les profanateurs des sacrifices lévitiques. Mais, si le pain est un corps immolé, si la coupe contient le sang d'une victime, les actes qui donnent à ce pain, a cette coupe un tel caractère, les rites qui font de ces éléments une hostie, la fraction et la bénédiction, constituent un un sacrifice.

Que tel soit renseignement de saint Paul el partant h croyance vers l'an 50 de toutes les Églises fondées par lui, on ne le nie plus guère, on le conteste de moins en moins. C'est ainsi que 1rs deux dernières études publiées sur l'eucharistie, celles de Lictzmann, op. *ciL,* p. 178 sq., 251 sq., ct de Vôlkcr, *op. at.,* p. 79. admettent bon nombre de ces conclusions. Mais, avec presque tous les critiques indépendants, ils prétendent que l'Apôtrc a transformé le concept primitif de la cène. Comme ils n'apportent, pour le démontrer, aucun argument nouveau. ›l suffit de renvoyer le lecteur à l'examen qui a été fait de cette hypothèse. Eucharistie, t. v, col. 1083 sq.

i· *L'Épttre aux Hébreux.* — Cette lettre contient-elle des aflinnations qui empêchent ou qui permettent de voir dans la réitération de la cène un sacrifice?

Nul doute: des textes formels de celte lettre enseignent que le Christ, prêtre *unique* de la loi nouvelle, s'offre comme victime *unique,* par une oblation *unique* pour nous obtenir le pardon de nos péchés. Jésus est « le grand pontife parfait », îv. 14: il l est pour l'éternité selon l'ordre de Mclchlsédcch vi, 20, vn, 21. Tandis que · les prêtres Juifs étaient nombreux, parce que la mort ravissait à chacun d'eux sa dignité, le Christ demeurant à jamais, possède un sacerdoce qui ne passe pas ». vn, 23 24. 11 n'a donc pas besoin d'offrir chaque jour des sacrifices d'abord pour scs propres péchés, ensuite pour ceux du peuple; car il l'a fait *une fois pour toutes* en s'offrant lui-même ·. vn. 27. « Lorsqu'il se présenta en qualité de grand prêtre des temps à venin... il entra *une fois pour toutes* avec son propre sang dans le sanctuaire, (nous) ayant acquis une rédemption éternelle... Cc » sang du Christ qui, par le moyen d'un esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache a Dieu, purifiera nos consciences des œuvres mortes... » ix. 11-11 Jésus n'a pas dû s'offrir lui-même à plusieurs reprises, de même que le grand prêtre entre chaque année dans le sanctuaire avec du sang qui n'est pas le sien, autrement il aurait été obligé de souffrir plusieurs fois depuis la création du monde. « Mais il s'est montré *une fois,* dans les derniers âges pour abolir le péché par son sacrifice... Il s'est offert ainsi *une seule /ois* pour faire disparaître les fautes de la multitude. · ix. 25-28. « Les sacrifices juifs étaient incapables de purifier parfaitement el d'ôler les péchés », x, 1, 2. I. 11. < le Christ nous a sanctifiés *une /ois pour toutes* par l'oblation de son corps x. 10. « Par une *oblation unique.* Il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés, x. 1 1.

Ce langage est des plus clairs. Il atteste d'abord que Jésus est le seul souverain pontife de la nouvelle loi. Les grands prêtres Juifs se succédaient pour deux motifs : parce qu'ils étaient soumis à la mort, cl parce qu'aucun des sacrifices offerts par eux pendant leur vie ne suffisait pour sanctifier à jamais Israël. Or Jésus, au contraire, a Immolé une victime qui a obtenu la rédemption éternelle », ix. 12, ct il est · toujours vivant ·. vu. 25. il est le < célébrant du sanctuaire céleste », vm. 2; il y est · entré avec son sang », ix, 12, pour y demeurer le médiateur d'une alliance nouvelle cl meilleure ». vin. 6; ix, 15. Présent à la face de

Dieu pour nous ·, ix.2l. · assis à sa droite », x, 12, « il intercède sans cesse en notre faveur ·. vn, 25.

Deuxième affirmation : Le Christ a offert une *victime unique,* son corps et son sang. 11 n'y a pas cl il ne saurait y avoir pour le chrétien d'autres hosties. Nombreux étaient les animaux qui, sous la loi juive, pouvaient être immolés au Seigneur el il y avait aussi des oblations mm sanglantes. Mais « le sang des taureaux et des boucs était incapable de faire disparaître les péchés », x, I; les sacrifices de la loi ne pouvaient donner la perfection pour toujours », x. I ; Dieu • n'agréait pas ces holocaustes, ces offrandes pour le péché, ces oblations et ces victimes diverses ». vin. 5-7. < Le corps que le Créateur a formé au Christ », vm, 5-10, « le sang » qu'il lui a donné, ix, 12. II, .Jésus • lui-même », telle est la seule victime de la loi nouvelle.

Et en On, à plusieurs reprises cl dans les termes les plus formels, il est dit qu'une *fois pour toutes* celle seule hostie des temps nouveaux a été offerte par l'unique souverain pontife des chrétiens. En Israel, les mêmes sacrifices étaient toujours à répéter parce qu'ils étaient imparfaits. Ainsi le grand prêtre recommençait chaque année le rite de l'expiation dans le Saint des Saints. Mais puisque Jésus s'est offert lui-même sur la croix, pour entrer ensuite avec son sang dans le ciel, il a donc présenté à Dieu une victime < sans tache », ix, 11; apte à purifier les consciences du premier coup, une bonne fois ct pour toujours, ix. IL Puisque son sang » versé sur le Calvaire ct introduit ainsi dans le tabernacle céleste a détruit le péché, ix. 25-28, on peut dire qu'il < a obtenu une rédemption éternelle ix, 12. Aussi l'Épltrc aux Hébreux déclare· I-cllc en termes exprès et à neuf reprises différentes que le Christ n'a pas à « s'offrir plusieurs fois », que son oblation sur la croix est « unique ». IV, 11 ; vu, 27; IX, 12; IX, 25, 26. 28; x, 10. 12. 1 1.

Cet écrit enseigne-t-il que la réitération de la cène a le caractère d'un sacri lice? C'est ce que nous rechercherons dans un instant. Mais s'il le dit ou le laisse entendre, déjà un point doit demeurer hors de toute contestation : cette oblation ne fait qu'un avec celle de la croix; elle ne tend ni à la remplacer, ni à In compléter; la victime doit être la même, la seule hostie qui ail de la valeur aux yeux des fidèles, le corps el le sang du Christ; el enfin, les officiants de cet acte nc sauraient Intervenir que pour être les porte-paroles, les représentants de l'unique pontife des chrétiens, Jésus, seul grand prêtre de la nouvelle Loi.

Ceci posé, reste à voir si l'Épltrc aux Hébreux attribue le caractère d'un sacrifice à la réitération de la cène, telle (pie la célébraient certainement les chrétiens à l'époque où cct écrit fut composé. La réponse à celle question dépend du sens qu'on attribue à la phrase : *Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger qui font le service du tabernacle,* xm, 10. Or. il est impossible de discuter celte proposition en l'isolant de son contexte. Le voici :

xm, 7. Souvenez-vous de vos guides (pii vous ont annoncé la parole de Dieu el considérant quelle a été l'issue de leur vie, imitez leur foi. 8. Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui. Il le sera éternellement. 9. Ne vous laissez pas emporter par des opinions diverses cl étrangères, car il est bon d'affermir son cœur par la grâce cl non par des aliments qui n'ont servi de rien à ceux qui s'y attachent. 10. Nous avons un autel dont n'ont pas le droit de manger ceux (pii font le sendee du tabernacle. 11. Car sont brûlés hors du camp les corps des animaux dont le sang offert en sacrifice pour le péché est porté dans le sanctuaire par le grand prêtre. 12. (L'est pour cela que Jésus, lui aussi, devant sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert hors de la porte. 13. Sortons donc tous du camp pour aller à lui, en portant son opprobre. IL Car nous n'avons point ici de cité permanente, mais nous cherchons crih qui est à venir. 15. Par lui donc offrons sans crue a Dieu un sacrifice de louanges, c'est-à-dire le fruit de* lèvres qui honorent son nom. 16. Et n'oubliez pas h bienfaisance el la libéralité, car par de tels sacrifia» on se rend Dieu favorable. »

t n critique contemporain a donne de ce morreau une Interprétation toute nouvelle. D'après 0. Holtzmann, *Der Ilebracrbrief und dus Abendmahl,* dans *Zeitschrift fùr die N. T. Wissenschaft,* 1909, p. 251-260, l'épitre combattrait une doctrine cl une tendance étrangères au christianisme, doctrine qui attribuerait à l'eucharistie, el non à la grâce, une force spirituelle, tendance à présenter la communion comme un repas de sacrifice ou les fidèles mangeraient la chair du Christ offert en victime sur la croix. Au ♦. 9 serait dénoncée l'erreur : les fidèles sont invités à ne pas se laisser *entraîner vers des opinions contraires à la loi primitive,* à ne pas croire (pie l'on *affermit son cœur par certains mets,* alors (pie seule la grâce peut fortifier notre âme. Or, fait observer 1 lollzmann, il ne peut êln· question ici ni des idolothytos, ni des aliments purs de la loi mosaïque, ni des viandes des sacri lices juifs, puisqu'on ne mangeait aucune de ces nourritures *pour fortifier son coeur.* Si plusieurs chrétiens croyaient pouvoir consommer de tels aliments, ce n'était pas pour y trouver une puissance spirituelle. Donc, le mets auquel on attribuait la puissance d'affermir l'âme, au lieu de réserver cet effet à la grâce, ne peut être que l'eucharistie. A celte erreur, la lettre, dans les versets qui suivent, oppose l'enseignement chrétien primitif. Comme l'a maintes fois ailleurs affirmé l'épllrc, le Christ est *une victime expiatoire* qui s'est offerte pour le péché, vn, 27; vm, 3; ix,26,28; x, 12. En cet endroit même est rappelée celte doctrine : *Jésus a versé son sang pour sanctifier le peuple,* xm, 12. Or la loi défendait de manger les viandes des victimes offertes en sacrifice expiatoire, on *les brûlait hors du camp.* xm. 11. Il n'y a pas eu d'exception pour la chair du Christ *// a étd mis à mort, lui aussi, hors de la ville,* xm. 12 Donc on nc doit pas sc nourrir de son corps. Les chrétiens *ont un autel,* θυσιαστήριον, il est vrai. Mais c'est le Christ en personne, puisqu'il est sacrificateur ct victime, Ουσία, ('.eux qui font l'office du · tabernacle », en d'autres termes du « temple pneumatique du Nouveau Testament », c'est-à-dire les chrétiens, n'ont donc pas le droit de manger de cct autel, xm, 10* Le faire, c'est abandonner la doctrine primitive. D'après elle les disciples de Jésus n'ont qu'un sacrifice, une victime, un autel, ceux de la croix, oblation unique et définitive, comme le répète maintes fois l'Épltrc aux I lébreux. Le culte des chrét tens se compose donc exclusivement de la louange et de la prière, xm, 11, de l'aumône ct de la charité, xm. 16.

Sans aller aussi loin, sans découvrir dans celte lettre une attaque contre l'usage de la communion el contre la croyance au caractère sacrificiel de la cène chrétienne, plusieurs critiques entendent comme t). Holtzmann le t. II) : « Nous avons un autel dont n'ont pas le droit de manger ceux qui font le service du tabernacle. » Pour eux aussi, les personnes ici désignées sont les chrétiens cl non les prêtres ou lévites juifs. Ces derniers en effet n'avaient nul désir de participer â l'eucharistie. L'auteur n'avait pas à leur dénier ce droit; il est par trop évident qu'ils nc le réclament ni ne le possèdent. Le sens est donc le suivant : Nous *avons un autel dont les chrétiens n'ont pas le droit de manger.* Sans doute, l'épUre n'ignore pas l'eucharistie et nc se propose pas de la combattre, mais elle nc volt dans la cène ni un sacri lice, ni même un repas, au cours duquel les fidèles recueillent le bénéfice de la mort du Christ. « On ne mange pas de ce qu'il y a sur l'autel chrétien... puisque le seul sacrifice qui procure le

salut ·, c'est l'oblation du Christ victime par le Christ prêtre Les fidèles n'ont qu'a chanter les louanges de Dieu ct A pratiquer la charité : tels sont les sacrifices de leur culte. Hévillc, Zzs *origine* dr l'eucharistie,* Paris. 1908, p. 70. 71; (iogucl, *L'eucharistie dm origines à Justin martyr,* Paris, 1910, p. 21 R.

La plupart néanmoins des Interprètes anciens et modernes de toute école s'accordent au contraire pour alllrmer qu'au *. 10 Fépîtrc dénie, non aux disciples du Christ, mais aux prêt reset lévites juifs le droit de *manger de l'autel chrétien.* Mais beaucoup, parmi les exégète catholiques qui traduisent ainsi ce verset, ajoutent pourtant qu'il n'est pas parlé en cc passage d'un sacri lice eucharistique. L'autel dont le sacerdoce mosaïque est écarte, mais auquel peuvent participer 1rs fidèles serait, d'après certains protestants du xsl· siècle, les oblations qui étaient apportées à la cène, puis distribuées aux ministres et aux pauvres Celte opinion semble abandonnée depuis longtemps. D'ordinaire, pour ceux qui ne croient pas découvrir ici une allusion a un sacrifice eucharistique, le sens est le suivant : les chrétiens ont un autel dont prêtres et lévites n'ont pas Ir droit de manger, c'est la croix à laquelle participent 1rs fidèles lorsqu'ils reçoivent les fruits de la Passion ou sont incorporés à Jésus. Celte opinion est celle de la plupart des protestants ct même de plusieurs catholiques : S. Thomas, *in Epistolam ad Hebrwos,* xm, 10, *Opera omnia,* édit. Vivès, I. xxr. p. 729: Est lus, *Commentarium in epistolas sancti Pauli et reliquorum apostolorum.* Cologne, 1631, p. 1081; ct un certain nombre d'historiens, exégètes ct théologiens modernes. Voir la liste dans P Hacnsler, *Zu Hcbr., XtH, 10,* dans *liiblischc Zeitschrift.* 1913. t. xi, p. 103-109. Parmi eux. il faut citer surtout Benz, *Geschichte des Messopfcrbegrifls,* Erisinguc, 1902, I. i, p. 112 sq.; Wieland. *Der norircntiische Öpferbtgriff,* Munich. 1909, p. 16 sq.

A l'appui de celte opinion, ces auteurs ont fait valoir avec certains des arguments déjà exprimés les considérai ions suivantes.

L'Épltrc aux I lébreux ne parle nulle part ailleurs de l'eucharistie el n'y fait même pas allusion. Il serait étrange (pie subitement elle entretint ces lecteurs de la cène des fidèles, sujet qui semble sans rapport avec les thèmes généraux développés dans la lettre. Au contraire, l'auteur a étudié longuement le sacrifice de la croix. C'est donc encore à ce dernier (pie doit sc rapporter ce qui est dit de l'autel chrétien.

On est d'autant plus porté à le croire (pic. dans ce morceau, certaines affirmations s'appliquent en fait à la mort de Jésus, \insi, au ï. 12 il est écrit que le Christ versa son sang hors de la porte pour sancti lier le peuple, xm, 12. Il semble donc impossible que le mot *autel* employé un peu auparavant cl au cours d'un meme développement, ne désigne pas la croix ou sa victime. Or, si ce terme doit être entendu au sens figuré, le verbe manger lui aussi qui se trouve dans la même phrase nc peut pas être pris Λ la lettre. Jésus, dit-on encore, est présenté comme crucifié hors de la Mlle, c'est-à-dire dans un endroit où il nc pouvait y avoir *d'autel* proprement dit. Le mol ne doit donc pas s'entendre ici au sens propre Enfin, l'épître invite les fidèles à *sortir hors du camp pour aller ù Jésus,* xm, 13 Celle (ois de nouveau, les lecteurs sont mis en présence d'une figure, puisque le Christ n'est plus depuis longtemps attaché à la croix en dehors de la porte de la rille. C'est donc en un sens spirituel qu'il faut entendre tout le verset. Puisqu'on réalité, il n'y a pas d'autel proprement dit, en réalité aussi, il n'y a pas non plus manducation. Tout ici est figure

Cette opinion et les divers arguments sur lesquels on l'appuie ne rallient pas tous les suffrages. Que l'Épltrc aux Hébreux, dans ce passage, parle d'autel l chrétien, c'est-à-dire d'un sacrifice dans lequel le fidèle mange la victime de la croix, ou que du moins il soit fait A celle doctrine une allusion indirecte », Batiffol, *op. cit.,* p. 111. c'est ce qu'admettent · la plupart des catholiques ». Larnlroy, *op fit.,* p. 229, n. 3. Certains protestants même, bien qu'ils aient sur l'origine et la nature de la messe des conceptions très différente* des nôtres, croient pourtant qu'iri l'épître parie non seulement de la croix, mais aussi de la cène chrétienne. Drach, *Epitres de saint Paul.* Paris, 1871, p. 797, citait comme ayant jadis adopté cette opinion les non-catholiques Bôhme, Bûhr, Ebrard. BOckeri, Fausset. On peut encore nommer Westcott. *The Epistle to the Hebrews,* Londres, 1906, p. 439 sq.; Goetz. *Die heilige Abendmahhfrage in Hirer geschieMllchcn Entuncklung,* Leipzig. 19(17, p. 195: Hammond. *Notés on the sarrifinal aspect of the holy Eucharist,* Oxford. 1913. p. 23 sq.

Il semble bien que cette Interprétation soit la vraie. Pour le démontrer, pour résoudre toutes les difficultés, Il est nécessaire de suivre p.xs à pas la marche de ta pensée.

On ne saurait *a priori* déclarer ce travail inutile, en prétendant qu'il ne peut être parlé en ce morceau de l'eucharistie parce qu'il n'en est pas question ailleurs. Nous sommes dans la partie morale, vers la fin de la lettre. LA sont recommandées plusieurs vertus que l'épître n'a pas nommées antérieurement : la charité fraternelle, la pureté conjugale, le mépris des richesses, l'obéissance aux supérieurs spirituels. Il est donc impossible de soutenir sérieusement qu'en cc passage le sacrifice eucharistique ne doit pas être mentionne sous prétexte qu'auparavant l'auteur l'a passé snus silence. Cette doctrine se relie même mieux que d'autres, dont pourtant il est ici parié, aux thèmes généraux qu'a exposés la lettre : le Christ est médiateur, prêtre selon l'ordre de Mclchisédech. victime dont le sang expie le péché. Il semble bien d ailleurs que l'Épîlreaux Hébreux fasse en d'autres endroits allusion à l'eucharistie. Voir plus haut, coL 821 sq.

Que recommande ici l'auteur? Après avoir invité les chrétiens A garder la foi de leurs chefs el de leurs apôtres, une foi toujours pareille â elle-même parce que le Christ est immuable, xm. 8. il les met en garde contre les doctrines différentes de celles qu'ils ont reçues el qui sont étrangères au christianisme, contre ces enseignements erronés qui attribuent non A la grâce mais A certains aliments, βρώμασν?, le pouvoir de fortifier le cœur. Prétendre que l'eucharistie est le mets contre lequel l'épître tient en garde ses lecteurs, c'est supprimer de la phrase où cette nourriture e*t mentionnée toute une proposition très claire Le *t.* 9 ne désapprouve pas des mets quelconques. On y Ht celle déclaration : * Il est bon d'affermir son cœur par la grâce cl non par des *aliments qui n'ont servi de rien ά ceux qui y ont eu recours.* Sur le sens de ces derniers mots aucun doute n'est possible. Pour l'auteur de l'Épîtrc aux Hébreux, la nourriture qui *n'a servi de rien à ceux qui y ont eu recours.* ce sont des mets recommandés par la loi mosaïque, aliments purs ou viandes immolées en certains sacrifices. Or. il est impossible de rapporter βρώμχσιν (aliments) à un usage chrétien et le reste de la phrase A une pratique juive. · Goguel, *op. cit..* p 219-220.

A l'objection de O. Holtzmann : les Israélites nc consommaient pas ces mets pour *fortifier* le cœur, il est déjà possible de répondre qu'en évitant une souillure légale et surtout en communiant aux viandes offertes A Jahvé. ils voulaient *se donner de la confiance, ils affermissaient leur âme, ils fortifiaient leur coeur.* C'est meme exactement ce que raconte l'Evangile : On y voit des juifs *mettre leur assurance* dans les rites extérieurs et non dans la pureté morale, dans l'amitié de Dieu, dans les dispositions intimes de l'âme. Au

contraire, la communion eucharistique n'a jamais clé considérée par le chrétien comme *supplantant la grâce,* s'opposant à elle cl la rendant inutile. Tout autre csl la doctrine des fidèles. Par la communion eucharistique, on *obtient la grâce* ct ainsi on *tortifie son cteur.* Le quatrième évangile enseigne qu'on · mange la chair du Fils de l'homme » pour *demeurer dans le Christ,* pour *avoir la vie, la vie. par lui, la vie éternelle. Ce* pain du ciel est le *salut du monde.* Joa., vi, 5*2-58. Il peut ainsi donner la */orer du coeur,* Ce n'est donc pas la confiance en l'eucharistie que condamne l'épître. c'est la foi superstitieuse qui attribue une efficacité imaginaire à des aliments recommandés par la loi juive.

Alors tout naturellement suit le fameux verset : « Nous avons un autel dont ceux qui font le service du tabernacle n'ont pas le droit de manger. » Consolez-vous, chrétiens, semble écrire la lettre, ccs viandes recommandées parla loi et dont certains juifs font tant de cas, vous n'avez pas à les regretter, vous possédez mieux. Les deux pensées s'appellent et sc complètent à merveille.

Car c'est bien ainsi qu'il faut entendre le verset cité plus haut. Le traduire par les mots : Nous avons autel dont les *chrétiens* n'ont pas le droit de manger, serait commettre un ‹ contresens ». Batiffol, *op. cit.,* p. 11 L La véritable signification des termes employés par l'épître apparaît Immédiatement : *Ceux qui /ont le service du tabernacle* n'ont jamais été les disciples de Jésus, mais bien les membres du sacerdoce juif. Plus encore que nous, les destinataires de l'épître, venus d'Israël au christianisme, le savaient, et ils étaient incapables de comprendre autrement ces mots. A huit autres endroits, le mot *tabernacle* est employé dans l'épître : il désigne ou les tentes sacrées dont la loi de Moïse avait prescrit l'érection, vm. 5; ix, 2, 3, 6, 8, 21, ou le sanctuaire véritable, plus grand el plus parfait, construit non par la main d'un homme, mais par Dieu, celui du ciel, vin, 2 el ix, 11, ou le Christ apparaît comme prêtre à jamais. Nulle part, ni dans cette lettre, ni dans d'autres écrits du Nouveau Testament, les fidèles ne sont appelés ministres du tabernacle * ol τη σκηνη λατρεύοντε . Au contraire, pour désigner les prêtres Juifs, l'épître les appelle · *ceux qui font le service* d'une image, d'une ombre des choses celestes », οἵτινε ὑποδείγματα καὶ σκιά λατρεύουσιν των ἐχουρζνίων, vπι, 5, c'est-à-dire exactement, puisque d'après l'épître, la loi est *l'ombre des biens à venir,* x. l. *ceux qui font le service du tabernacle de la terre,* image de celui du ciel.

0. Holtzmann fait sourire quand, pour justifier sa traduction il écrit : ‹ Le tabernacle, c'est Ici le temple pneumatique du Nouveau Testament. · Il ne suffit pas de le prétendre, il faut le démontrer. Réville et Goguel, il est vrai, croient le prouver en faisant observer que cette proposition *les prêtres jui/s n'ont pas le droit de manger de l'autel chrétien,* serait dépourvue de sens et inexplicable, puisque tout le monde le sait; el puisque d'ailleurs nul Israélite ne réclame celte faculté. L'épître parlerait donc pour ne rien dire ct pour repousser une requête qui n'a Jamais été présentée.

Vu contraire, il est très facile de découvrir à la phrase ainsi entendue un sens fort plausible et qui s'harmonise à merveille avec l'idée générale de l'épître el le contexte immédiat. La lettre aux Hébreux, on le sait a été rédigée pour consoler, pour encourager à la persévérance des chrétiens «l'origine juive qui pouvaient être tentés de regretter le culte mosaïque et auxquels il fallait montrer la supériorité de la nouvelle alliance, du nouveau sacerdoce, du nouveau sacrifier. Rien de plus naturel, rien de plus adroit donc que celte affirmation, Nous aussi, chrétiens, nous avons un autel, un autel que les Juifs ne possèdent pas. un autel auquel prêtres el lévites ne peuvent participer. Nous n'avons rien à leur envier. Ib pourraient au contraire nous Jalouser. A eux, il csl interdit par la Loi, Lev., xvi, *27, de consommer les viandes offertes en sacrifice pour le péché. Ils sont tenus delei brûler hors du camp. EL nous, au contraire, bien que notre victime soit elle aussi expiatoire, bien qu'elle ait à ce litre *versé son sang pour sanctifier le peuple bxi de la porte de Jérusalem,* xm, 12, nous avons le *droit de manger de notre autel.* Voilà bien ce que donne clairement à entendre l'épître. L'auteur n'écrit pas pour apprendre aux juifs qu'ils ne peuvent participer a l'autel chrétien. 11 n'a pas l'intention de leur dénier un droit qu'ils ne réclament pas. Il exalte la supériorité de l'économie nouvelle, selon laquelle les plus humbles fidèles sont mieux traités que ne relaient wus la loi mosaïque les juifs les plus pieux, les prêtres et le grand pontife lui-même.

Dans le verset ici étudié, tout mol doit être souligné. Le verbe *manger* ne peut être pris au figuré, puisque dans la phrase précédente, il est parlé d'aliments réels, ÿ. 9, et véritablement consommés, puisque dans la proposition suivante il s'agit de victimes proprement dites, celles dont le prêtre juif n'a pas le droit de sc nourrir ct qu'il faut brûler. Donc, dans la phrase qui sc trouve entre ccs deux affirmations, le verbe *manger* doit s'entendre à la lettre. , , i

Le sens du mot *autel* n'est pas moins facile à déterminer. L'Épitre aux 1 lébreuxl'emploie une autrefois, vn, 13. Elle donne à ce terme le sens qu'il n dans tousles passages du Nouveau Testament, el ils sont nombreux, où il désigne l'autel de la terre, ce sur quoi on dépose les offrandes et on immole les victimes: c'est aussi ce à quoi en certains sacrifices Israël est autorisé à participer. Le mot ne peut désigner les oblations présentées a l'autel par les fidèles en faveur des ministres sacrés. Ce fut lâche aisée pour les anciens exégètes d'établir celle vérité contre les protestants du xvr siècle, tels «pic Bèzc. Il s'agit ici d'une nourriture (pii fortifie le cœur, que le sacerdoce juif ne peut consommer, qui n'est déposée ni dans le trésor, γαζοφυλάκιον, ni dans les mains du prêtre, ni dam un autre réceptacle, mais sur l'autel, ct à laquelle tous les chrétiens ont le droit de participer. Voir Corneille de la Pierre, *in Epist. ad Hebrews,* xm, 10. dans les *Commentaria in Scripturum sacrum,* Paris. 1876. t xn. p. 519. Puisque l'unique victime expiatoire de U nouvelle loi csl le Christ, les fidèles ont pour autel sa croix el ce sur quoi ils trouvent la chair du Christ offerte pour les nourrir el affermir leur âme.

Que si on rapproche les deux mots en une seule locution *manger de l'autel,* la même conclusion s'impose. Autant pour les chrétiens venus de la synagogue celle expression csl claire, bien choisie, adéquate à la pensée, si elle veut dire que les fidèles communient vraiment â une victime, autant elle eût été pour eux non seulement étrange, Inattendue, trop subtile, en un mol difficile à comprendre, si l'auteur s'en était servi pour enseigner (pie le chrétien participe aux fruits de la passion ou qu'il doit s'incorporer a Jésus crucifié.

Enfin, on n'a pas le droit de l'oublier, ccs mots sont les expressions techniques dont usent les premières Églises pour désigner le repas sacrificiel de la cène. Le verbe *manger* est celui qu'emploient Paul. Matthieu cl Jean pour décrire la communion eucharistique. El n'y a-t-il paX synonymie entre la locution de l'Épître aux Hébreux, *manger de l'autel,* cl celle delà P· Épttrc aux Corinthiens, *participer à l'autel?* On l'a justement remarqué : Les mots θυσιαστήριον i ; οὗ φχγεῖνοὐκ ἰχουσιν ne doivent pas être entendus abstraction faite du vocabulaire eucharistique du quatrième évangile cl de la P' Épttrc aux Corinthiens, ou tout autant de saint Ignace d'Antioche, ils Impliquent *une alla-*

sion indirecte à l'eueh/irislie. » BatilTol, op. </L, p. 112.

Il n'y a pas jusqu'au présent : *nous avons, habemus, t/ym,* qui ne puisse être souligne. Quand l'Épîtrcaux Hébreux ct les autres livres du Nouveau Testament parlent de la mort du Christ sur la croix, ils sont bien obligés de mettre au passe le verbe qu'ils emploient, puisque le fait a eu lieu depuis longtemps. Les exemples, sc trouvent partout, citons .seulement la lettre ici étudiée ; Le Christ *entra* une fois pour toutes parson propre sang dans le sanctuaire . ix, 12; Il *s'oflrit* hii-même sans tache à Dieu», ix. 11;· par une seule oblation il *amena* pour toujours ù la perfection ceux qu'il a sanctifiés », x, 11; *-ayant (lé offert* une seule fols pour abolir le-péché de beaucoup, il apparaîtra une seconde fois ». ix, 28. Or, ici l'épître écrit : « Nous *avons* un autel. Donc, elle ne parle pas seulement de In croix érigée Jadis ct abattue depuis longtemps, où Jésus s'oflrit en sacrifice. Mais ici est désigné soit l'endroit où la victime du Calvaire sc livre aujourd'hui aux communiants, soit le sacrifice sanglant du Golgotha continué, renouvelé par le Christ afin que les fidèles puissent s'en nourrir. On peut donc soutenir que chaque mot de ce verset oriente la pensée du lecteur vers l'eucharistie ct la présente comme un sacrifice.

Mais alors pourquoi donc dans les deux phrases suivantes l'auteur rappelle-t-il la défense faite à Israël de consommer les chairs olTertes *pour le péché,* l'obligation de les brûler hors du camp, xm, 11; et pourquoi ajoutc-t-il aussitôt que le Christ lui aussi fut une victime expiatoire et que, comme tel, il versa son sang hors de la porte de Jérusalem? Pourquoi, sinon pour imposer aux chrétiens la défense de manger de leur autel?

La véritable explication est tout autre. L'épître a déclaré que le prêtre Juif n'a pas le droit de communier à l'autel chrétien. Elle le prouve. Et un peu plus loin, elle invite scs lecteurs à « sortir *hors du camp* pour aller ù Jésus », Elle doit faire savoir pourquoi cet exode s'impose. C'est parce que le Christ fut crucifié *hors de la ville.*

Sans doute, la loi du Lévitique, xvi.27.es! formelle: • On emportera hors du camp le taureau ct le bouc Immolés pour le péché dont le sang aura été porté dans le sanctuaire pour l'expiation, ct on consumera par le feu, la peau, la chair ct les excréments. Or, Jésus s'est oflert pour les fautes de son peuple afin d'introduire son sang dans le ciel. Mais, toute l'Épîtrc aux Hébreux le prouve, elle a été composée pour l'établir : ccs prescriptions mosaïques n'obligent pas l'Israël nouveau, elles n'cxlstcnt pas pour les bénéficiaires de l'alliance nouvelle et supérieure. « En raison de ce qu'elle avait *d'inefficace et d'inutile,* la loi jadis existante sc trouve abolie. Elle n'a pas en effet conduit les choses à leur perfection el une espérance meilleure apparaît par laquelle *nous nous approchons de Dieu.* » vn, 18-19. La prescription qui ordonnait de brûler le corps de certaines victimes n'était-clle pas précisément un de ces rites qui, se contentant de détruire, était *inefficace et inutile?* Au contraire le droit reconnu aux chrétiens de manger de leur autel, c'est-à-dire de communier au Christ, no les *approche-t-il pas de Dieu?* L'épître dit encore : Puisque le sacerdoce est changé, 11 y a aussi nécessairement transformation de la Loi. » vu. 12. Il est donc tout naturel que la défense faite aux prêtres et lévites juifs ne soit plus en vigueur pour les chrétiens.

Comment admettre d'ailleurs que l'Épîtrc aux Hébreux ait voulu imposer aux fidèles celte interdiction? Qu'on place ù n'importe quel point du temps cl de l'espace la rédaction de col écrit, un fait est certain : à l'époque où il est composé, où il apparaît, où 11 circule de main en main, la cène est réitérée dans les Églises chrétiennes. La pratique de la communion est bien connue. On en fail remonter l'origine à Jésus lui-même. Peut-on admettre qu'un écrit vénéré des fidèles condamne cel usage, ct cela au nom d'un précepte lévitique? Comprend-on que personne dans l'antiquité ne le lui ait reproché? Kéville ct Goguel sentent bien que cette hypothèse est irrecevable Ils l'avouent : on ne peut supposer qu'une pratique « universellement attestée par tous les autres documents primitifs de provenances les plus diverses, ait été inconnue ù Borne, à Alexandrie ct dans l'entourage de l'écrivain alexandrin à qui nous devons l'Epîtrc aux Hébreux. Mais la communion n'avait pas à scs yeux l'importance qu'on lui a donnée plus tard. Elle · n'était pas au centre de scs préoccupations cl il ne La conçoit pas comme un sacrifice ». Goguel. *op. cil.,* p. 218; Kéville, *op. cit.,* p. 71. Ccs explications embarrassées pêchent contre la logique. Si l'épître défend aux chrétiens de manger de leur autel, elle combat l'usage universellement reçu cl ce fait est plus qu'invraisemblable, il est Impossible.

La lettre n'enseigne pas d'ailleurs qu'il y ait similitude complète entre les offrandes pour le péché en usage chez les Juifs ct l'immolation du Christ sur la croix. Elle reconnaît même que le contraire est vrai. Ainsi les victimes Juives claient égorgées dans le tabernacle où s'opérait le sacrifice cl brûlées hors du camp, loin de l'autel. Jésus, au contraire, non seulement versa son sang hors de la porte, mais là encore il offrit son sacrifice: car si l'épître déclare que, dès son entrée en ce monde, le Clirist voulut sc présenter à Dieu, x. 5, clic montre le rite expiatoire du péché dans l'offrande de sa mort et l'cfluslon de son sang, ix, 11-15, 22, 26-28. Que conclure? sinon que tout n'est pas identique dans les sacrifices mosaïques ct dans celui du Christ? La prudence nous invite à ne pas chercher de ressemblances en dehors des deux similitudes que l'épître nous signale : le sang de Jésus comme celui des victimes pour le péché fut oflert pour la purification du peuple: et de même que les animaux immolés dans le tabernacle étaient brûlés hors du camp, ainsi le Christ fut crucifié hors de Jérusalem. L'Epîtrc aux Hébreux ne pousse pas plus loin la comparaison : imitons sa réserve.

La lettre ajoute : · Puisque le Christ mourut hors de la porte, sortons du camp pourallenï lui. · xm. 13. Cette fols encore, l'auteur passe avec art d une phrase ù l'autre. Nous sommes en face d'une idée nouvelle : *les lecteurs sont invités à quitter te judaïsme,* mais cette pensée se dégage de la precedente : *Jésus fut crucifie hors de la porte.* De ce qu'ici le langage est à prendre au sens figuré, il n'y a pas lieu de conclure que les mots *autel* ct *manger* ne doivent pas être interprétés à la lettre. Les destinataires de l'épître n'ignoraient pas (pie le peuple juif n'habitait plus sous la lente. Sl l'épître aux I lébrcux parle souvent de *labermule* cl de *camp,* c'est parce qu'elle cite des prescriptions légales contenues dans le Pental cuque et où sc trouvent sans cesse ccs deux mots. Mais nul lecteur ne pouvait s'y tromper. Chacun savait que le tabernacle était devenu le temple ct que le camp avait fait place à la ville. D'autre part, puisqu'il n'efait pas défendu ù des chrétiens d'habiter à Jérusalem, on ne pouvait se méprendre sur le sens de l'appel donné par l'épître : *sortir du camp, aller à Jésus.* On était Invité à quitter la religion juive pour le christianisme. \u contraire, nous croyons l'avoir prouvé, les mots *manger de l'autel chrétien* ne pouvaient être compris des lecteurs de la lettre comme signifiant : *recueillir les fruits de la passion* Dans un cas, il y n une figure qu'expliquent les faits dans le second, il y aurait énigme peu intelligible.

Pourquoi faut-il *sortir du camp,* quitter le judaïsme ct *aller au Christ en portant son opprobre?* xm, 13.

Parer que nous n'avons pas ici dc rite permanente. Les épreuves ne (lurent qu'un temps, et il n'y a pas lieu dc s'attarder en une Jérusalem dont nous devrons un jour sortir. Au contraire, *nous aspirons à la cité qui doit venir,* au ciel où est Jésus, xm, 1 l. Par *lui donc, 8·.'* χὐτου *eel·/, 0/Irons à Dieu un sacrifice de louange en tout temp*. c'est-à-dire le /ruit de lèvres qui rendent hommage à son nom.* xm, 15. Ae *négligez pas la bien·(aisance et la mutuelle charité. Car c'est à ces sacrifices que Dieu prend plaisir,* xm, 16.

A coup sûr, non seulement pour quiconque nie le caractère sacrificiel de l'eucharUtic, mais pour les exégètes qui se refusent à le voir attesté en cc passage, la tentation est toute naturelle d'exploiter ces déclarations et de dire : l'unique hostie du chrétien, ou du moins la seulc'dont parle l'Éplire aux I lébreux, la seule qui soit agréable à Dieu, c'est celle dc leur âme : prière cl charité.

Mais pour trouver cette affirmation dans le texte, il faut l'y mettre. L'éplire parle en elTcl du *sacrifice de louange.* Elle donne le même nom à la bienfaisance ct à la communion ou amour mutuel, et elle déclare qu'en ces oblations sc complaît h* Seigneur. Mais nulle part il n'est dit que nos prières el nos actes de charité sont les *seuls* sacrifices des chrétiens.

Pour bien saisir la pensée, il importe de ne rien ajouter, dc ne rien retrancher. L'éplire a donné ce conseil : quittons *le camp, le judaïsme,* afin d'af/er ù *Jésus* victime expiatoire et de nous diriger ainsi vers la cité future où il habile cl *à laquelle nous aspirons.* La lettre ajoute : *Par lui donc offrons à Dieu un sacri·fice de louange en tout temps.* Ainsi la prière recommandée n'est pas celle du fidèle laissé à lui-même. Il est invité faire passer sa louange par Jésus, médiateur du Nouveau Testament, grand prêtre des chrétiens, pontife éternel, *tou(ours vivant. afin d'intercéder en laveur de ceux qui pur lui vont à Dieu,* vu, 25. On le volt, la pensée s'harmonise pleinement avec les thèmes généraux développes dans la lettre.

On peut sans doute admettre que *le sacrifice de louange,* mentionné ici, est toute prière du chrétien présentée à Dieu par le Christ. Elle est en un certain sens un sacrifice, puisqu'elle constitue une offrande faite au Très Haut. Déjà un psaume faisait dire à Jahvé ces mots : « Est-ce que je bois le sang des boucs? *Offre en sacrifice l'action dc grâces...* Celui qui *offre en sacrifice l'action de grâces* m'honore. ▮ Ps. xux (Vulg.), 11, 23. Ainsi encore d'après les Septante, Osée invitait Israël à *offrir* le */ruit de ses lèvres,* xiv, 3. Ce langage est à la lettre celui qu'on retrouve dans l'Épltrc aux Hébreux : · ... *Offrons à Dieu un sacrifice de louange,* c'cst-a-dire *le fruit de lèvres* qui rendent gloire à son nom. » xm. 15. Plus qu'aucune autre, la prière du chrétien peut être appelée une *oblation.* Pour parvenir à Dieu, ne passe-t-elle pas par le pontife de la nouvelle Loi. n'cst-elle pas ainsi unie à l'offrande qu'il fait de son sang?

De même, la charité par laquelle l'homme se dépouille cl se prive de ses biens en faveur de ses semblables pour plaire au Très-Haut mérite d'une certaine manière le nom de sacrifice. Plus d'une fois déjà, les livres de ΓAncien Testament l'avaient reconnu en des termes qui ressemblent a ceux de l'éplire. Citons seulement ce passage : « *Rendre grâces,* c'est une *oblation* de fleur de farine cl *pratiquer la miséricorde, c'est offrir un sacrifice de louange. O qui plaît au Seigneur,* c'est qu'on s'éloigne du mal » Eveil.» xxxv, 3-5.

L'Épltre aux Hébreux demanderait donc aux fidèles sortis du Judaïsme « de ne pas oublier . xm, 16, les plus beaux conseils de l'Ancien Testament, les plus voisins de l'Évangilc, mais elle ajouterait que. devenus chrétiens, les Israélites de la veille doivent faire passer *par Jésus* ces hymnes de louange, ces sacrifices du cœur. Il n'y a dans cette recommandation ainsi entendue rien qui soit incompatible avec l'existence d *un autel dont les fidèles ont le droit dc manger.* Ile noi jours encore, les prêtres catholiques ne croient pas « contredire et en fait ne s'infligent aucun démenti quand, après avoir conseillé aux fidèles d'assister au sacrifice eucharistique et d'y communier, ils les exhortent à la piété et à l'affection mutuelle. Plus d'une fois il leur arrive d'employer les expressions même de l'éplire et dc presser les chrétiens *d'offrir* à Dieu *hun louanges* par le Christ, de présenter au Très-Haut le *sacrifice* d'un cœur contrit et humilié, ou encore de *consacrer, d'immoler* à leurs frères leur temps ct leur travail, leur fortune et leur «œur.

Cette interprétation n'est pas irrecevable. Mah on peut aussi, sans forcer le sens du texte, soutenir que le *sacrifice dc louange* recommandé Ici est l'eucharistie. Plusieurs commentateurs anciens et modernes font pensé. Voir De la Taille, op. *cit.,* p. 193 sq., qui nomme Van Galen, Salmeron, L. Tena, Corneille de la Pierre,le commentaire inséré dans le *Cursus Scripturio sacra* dc Migne. Tel parait bien être aussi le sentiment do Drach, *op. cit.,* p. 798. Des non-catholIqucs mêmes tiennent cette opinion pour soutenable, comme l'a remarqué Goetz, *Die hculiye Abendmahlsfrage in ihnr gcschichtlichcn Rnluucklung,* Leipzig, 1907, p. 195-197.

La supposition n'est pas gratuite. La lettre affirme dans une phrase précédente que les chrétiens ont un *autel,* elle parle ici de leur *sacrifice.* Comment ne pu rapprocher ces mots, le θυσιαστήριον el la Ουσία! D'autre part, deux des thèses les plus importantes de l'éplire, thèses non seulement énoncées plus d'une fols mais longuement établies, affirment que le Christ est *Vunique pontife* de la nouvelle Loi, *Tunique victime* agréable au Très-Haut. La phrase *offrons à Dieu pur lui un sacrifice de louange* peut très bien signifier : Présentons au Très-Haut par l'uniquo grand prêtre l'unique victime, son corps cl son sang. Le mol *donc,* οὐν, qui accompagne l'invitât ion «par lui donc offrons s s'explique alors bien mieux. Il vient d'être observé que les chrétiens ont un autel : *donc* qu'ils s'en sen·ont 1) a été rappelé <|ue Jésus a versé *son sang* pour purifier son peuple; *donc* présentons *ce sang* par lui à Dieu. On le volt» celte exégèse a le mérite de relier davantage entre elles les propositions voisines cl qu'on n'a pas le droit de dissocier les unes des autres. EUo s'accorde fort bien avec les doctrines caractéristiques de l'éplire. Elle donne aux mots une minutieuse justesse cl une véritable plénitude de sens.

Le mot *sans cesse,* δνὰ παντὸ , ne fait pas obstacle à celle interprétation. Sans doute il est recommandé d'offrir *en tout temps* le sacrifice dont il est Ici parlé. Or l'eucharistie peut être célébrée non seulement une fois comme la Pâque juive, mais elle l'était alors chaque dimanche au moins, ou peut-être même plus souvent, toutes les fois qu'une occasion favorable se présentait. Le mot en tout temps » ne signifie é\idemment pas que le *sacrifice de louange par le Christ* doit être offert sans interrupt ion. D'ailleurs, même M on entend celte locution non de l'eucharistie, mais de l'aumône et de la prière individuelle du chrétien, on convient «pie la lettre n'ordonne pas de les faire à tout Instant du jour et de la nuit.

La phrase <|ui suit ne s'oppose pas davantage à celle nijudère d'entendre le texte, peut-être meme la recommande-t-elle. · Offrons, est-il dit, un sacrifice dc louange à Dieu, c'est-À-dire *le fruit des lèvrts qui rendent hommage à son nom.* · Les Interprètes rapprochent volontiers ces mots de la parole du prophète Osée déjà reproduite, ct qui se lit ainsi dans 1rs Septante : « Dites au Seigneur votre Dieu... nous vous donnerons en retour *le fruit de nos lèvres.* · xiv, 3. Or»

la cène chrétienne était instituée en mémoire de Jésus pour ni tester *la nouvelle alliance* el lu rémission des péchés. Maith., χχvι, 26*28; Mare., xiv, 21 ; Luc., xxn, 19-20. A aucun autre moment, nulle part ailleurs, 1rs lèvres des lidèles ne louent davantage ct avec plus de piété le Très-Haut. C'est par cet acte qu'on célèbre le mieux scs bienfaits. Aussi, dc très bonne heure, l'eucharistie fut appelée *l'action de grâces, le sacrifice dr louange.* Et c'est en la célébrant que les fidèles s'unissent pour glorifier Dieu. On comprend donc que. pour la recommander, l'Apôtre ail écrit ces mots : *Pur le Christ offrons à Dieu le 'orps rt le sang de Jésus, sacrifice de louange, c'est-à-dire /ruit de nos lèvres qui rendent hommage au Très-Haut.* Certains commentateurs ont même fait observer que, l'eucharistie s'opérant par la répétition des mots du Christ à la cène, clic est bien le produit, l'œuvre des paroles prononcées au milieu des prières qui glorifient Dieu. Si donc l'épltre parle d'elle ici, on s'explique fort bien qu'après l'avoir nommée sacri lice de louange, elle l'appelle *le fruit des lèvres* qui rendent hommage au nom du Seigneur.

Il n'est pas jusqu'à la recommandation faite aussitôt après de pratiquer la bienfaisance et la charité mut m ile qui ne semble plus opportune. Déjà l'épltre a loué celte vertu ; il semble bien qu'elle ait tout dit en posant cette règle : · Persévérez dans l'amour fraternel. xm. 1. Elle a même signalé plusieurs applications touchantes de ce principe : « N'oubliez pas l'hospitalité. Quelques-uns, en la pratiquant ont. à leur insu, logé des anges. Souvenez-vous des prisonniers comme si vous-mêmes étiez prisonniers el de ceux qui sont maltraités, puisque vous êtes vous-même dans la chair, xm. 2-3.

Pourquoi donc la lettre parle-t-elle de nouveau de la charité? Pourquoi le fait-elle en une simple phrase qui se place sans aucune transition après un conseil de piété? Pourquoi appelle-t-elle celte vertu un sacrifice. une Ουσία, lorsqu'elle a enseigné qu'il n'y a pour les fidèles qu'une seule victime? Autant il est difficile de répondre ù ces questions, si on croit que la prière ici recommandée est la supplication individuelle du chrétien par Jésus, autant il est aisé dc tout expliquer. si on admet qu'en cet endroit l'épllre parle de la cène chrétienne, du sacrifice eucharistique. Car les documents les plus anciens nous apprennent qu'on y faisait une collecte, des offrandes el qu'en certains milieux, à Corinthe par exemple, le repas du Seigneur était lié à un banquet fraternel On comprend alors que l'épllre en parlant de l'eucharistie ait donné au lecteur un conseil : quand vous prenez part â ce grand acte, ▮ n'oubliez pas la bienfaisance cl la charité mutuelle ·. Soyez généreux à la collecte. Par cette aumône, el peut-être aussi par le repas fraternel, mettez en commun, κοινωνία, vos biens ct vos vies. Celle conclusion est alors des plus naturelles. Sans doute l'aumône a été appelée un sacrifice déjà dans l'Anclon Testament, voir plus haut; mais elle l'est surtout lorsque par elle le fidèle unit son offrande à l'oblation eucharistique, lorsqu'il présente à Dieu son aumône avec le sang dc Punique victime. A la lettre, elle est alors *un sacrifice agréable à Dieu.*

Rapprochées les unes des autres, toutes ces remarques donnent une réelle valeur à l'opinion qui voit dans celte partie dc l'épltre une mention du sacrifice eucharistique, et c'est avec raison, semble-t-il, qu'un auteur non catholique écrivait : · Il pourrait bien y avoir ici. comme Spit la l'a remarqué, une allusion à la cène considérée comme sacrifice, car ln notion de sacrifice fut Λ la cène, dc bonne heure déjà, étroitement unie avec ce dont il est parlé Ici. In confession du nom de Jésus, la louange el l'action de grâces, la bienfaisance cl la charité mutuelle. - Goctz» *op. cit..* p 196-197.

Que fait le Christ au moment où s'opère l'eucharistie? I.'Epllrc aux Hébreux répond à cette question en des termes qui ne laissent place à aucune équivoque.

Elle l'enseigne et le démontre : il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de sacrifice au ciel. Parce que l'oblation dc Jésus fut unique, elle doit le rester. La thèse contraire des sociniens se heurte non pas à un mot, à une phrase isolée, mais à une doctrine fondamentale qui est au cœur même dc la lettre, et qui dans le système théologique dc l'auteur apparaît comme la pièce maîtresse.

Longuement, avec complaisance, sans craindre de descendre jusqu'aux menus détails, l'épltre compare la mort du Christ au grand nie dc l'expiation annuelle du Yom Kippour. I ne fois l'an, le grand prêtre juif entre dans la deuxième tente, dans la seconde partie du tabernacle », ix. 7, dans le Saint des Saints où au milieu dc son peuple trône la majesté divine. S'il peut y pénétrer, c'est · parce qu'il porte du sang offert par lui pour ses propres péchés ainsi que pour ceux du peuple ». ix. 7. Il en asperge le propitiatoire d'or ou entre les chérubins Jahvé a fixé en Israël le trône dc sa majesté. Mais, parce que le sang des animaux ne peut que · procurer la pureté de la chair ▮» ix, 13, parce qu'il est « incapable d'enlever les péchés ». x, I, il est nécessaire dc renouveler cc rite chaque année, x, 1-1. Aussi grands prêtres cl victimes sc succèdent sans cesse pour le renouvellement périodique d'une expiation qui est toujours à recommencer.

Au contraire, les chrétiens ont pour pontife suprême Jésus « qui ne meurt pas ». vn. 21 et qui < parfait, n'a pas besoin dc sacrifier d'abord pour scs fautes personnelles ». vu, 27. Il a offert l'unique victime agréée de Dieu, son propre corps x. 1-10. Puisque cet le oblation fut elle-même excellente, puisque le Christ ne peut être mis à mort plusieurs fois, puisque son sacrifice a du premier coup » donné le panton ».x. 18, purifié les consciences», ix, 14, «aboli le péché , îx, 28. ▮ réalisé l'alliance », x, 15-16. «obtenu la rédemption éternelle. » ix, 12, « rendu parfaits ceux qu'il a sanctifiés », x, 11, l'oblation ne peut, ne doit pas être réitérée. C'est la conclusion à laquelle aboutissent tous les raisonnements ct l'épllre ne sc lasse pas <le la répéter, vu. 27; ix. 12-15. 25-28; x. 1-3. 10. 12. 11.

Par sa mort, une fois pour toutes Jésus est entré dans le véritable sanctuaire dont le Saint des Saints d'Israël n'était que l'ombre ct la figure. Avec son sang il a pénétré dans le ciel, il ne s'y trouve pas pour un instant comme jadis le grand prêtre passait dans la seconde tente. \ jamais le Christ demeure près de Dieu cl ainsi tout est consommé, parce que tout est parfait : prêtre et victime, oblation cl efficacité.

Dire avec les socinicns que Jésus n'a pas été prêtre ici-bas ct qu'il s'est offert à Dieu seulement au ciel, est < manifestement contraire à la doctrine » de 1a lettre aux Hébreux. D'autre part, imaginer, sans nier la valeur du sacrifice de la croix, un second sacrifice distinct et différent du premier par le mode d'oblation. rêver d'un *sacrifice céleste* proprement dit, c'est nue thèse qui n'a pas dans notre épître le moindre fondement ». Prat. *La théologie de saint Paul.* Paris. 1908. t. I, p. 537; Lamiroy, *op. cit.,* p. 221-227; De la l'aille, op. *cit.,* p. 178-179; D'\lès. dans *Recherches de science religieuse,* avril 1927. p. 178. Aussi les meilleurs parmi les théologiens qui emploient cc mol dc *sacrifice céleste,* n'hésitent pas a le reconnaître. Non seulement il n'y a pas au ciel · une oblation réellement distincte dc celle dc la croix cl de la vie terrestre », non seulement l'intercession de Jésus après sa mort n'appartient pas essentiellement au sacrifice rédempteur, mais clic n'en est même pas « partie intégrante ». Il faut tenir ce langage si on veut que l'unité dc l'oblation reste sauve et que · l'immolation

de la croix garde son efficacité propre ». Lopin, *L'idée du sacrifice de la messe,* Paris, 1926, p. 703.

Est-ce Λ dire que le Christ entré dans le Saint d'outrotombe n'y jonc aucun rôle? Nullement· car fl y a un « sacerdoce céleste »cl l'Épltre aux Hébreux le décrit. Jésus est toujours vivant, il demeure « ù Jamais grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech », l'éplIrc ne se lasse pas de l'affirmer, vi. 19; vu. 16-17, 21, 21; x, 12, etc... « Assis a la droite du trône dc la majesté », vm. 1. « à la droite » meme de Dieu », x, 12, couronné de gloire et d'honneur , n, 2, il est « le ministre du sanctuaire véritable », vin, 9. « le médiateur dc l'alliance éternelle conclue dans son sang », rx, 15; xn, 21; xnr, 20, · le grand pasteur des brebis ». xm, 20; notre avant-coureur », vi, 19. grâce auquel ‹ les appelés reçoivent l'héritage éternel promis » au peuple dc Dieu. ix. 15.

Ccs titres ne sont pas dc vains mots. Le Christ possède pour exercer pareille fonction (les droits ct des aptitudes réelles indiscutables. Parce qu'il a souffert, il est capable dc venir en aide à ceux qui sont dans l'épreuve. *n, 18. · Rendu parfait, il devient, pour tous ceux qui lui obéissent », pour tous ceux qui vont à Dieu par lui , « cause de salut éternel ». v, 9; vu. 25. 11 est exalté ‹ pour avoir soulier! la mort, afin que. par la grâce dc Dieu, cc soit* au bénéfice de tous qu'il l'ait goûtée . n, 9.

Comment remplit-il cet office? L'épltre répond à celte question en des termes dont la clarté ne laisse rien A désirer. Jésus « dans le temps présent parait devant la face de Dieu pour nous ». ix. 21. · Il intercède en faveur de ceux qui vont à Dieu par lui. ▮ vit, 23. Son sang, celui dc la purification, parle mieux que celui d'Abel. » xn. 21. Les fidèles sont donc invités à sc tourner vers ce grand prêtre capable de compatir à toutes nos faiblesses ». Approchez-vous avec confiance pour obtenir miséricorde ct pour trouver grâce en vue du secours opportun », iv, 15-16, ct pour obtenir « l'héritage éternel ». ix. 15.

Voici donc, d'après iKplIrc aux Hébreux, cc qui se passe dans le ciel, à chaque moment où sur la terre sc célèbre cette cène chrétienne que l'auteur ne peut pas ignorer tout le monde en convient aujourd'hui — ct qu'à coup sûr il se garde bien dc désapprouver cl dc combattre; celte eucharistie à laquelle il fait sans doute allusion quand il parle de *Vuutel dont mangent* les fidèles cl qui est peut-être pour lui ‹ *le sacrifice de louange offert à Dieu par le Christ et qui s'accompagne des prières et des aumônes des assistants.* Il n'y a pas alors nouvelle oblation du Christ, il n'y a ni sur terre, ni au ciel un second sacrifice distinct du premier. Mais à cc moment même Jésus « parait devant la face de Dieu pour nous », ix. 21, cl il se présente en qualité dc « prêtre ct de médiateur », puisqu'il le demeure à Jamais. Parce que ses disciples ‹ vont alors à Dieu par le Christ », « il intercede en leur faveur ». vit, 25. Parce qu'ils ‹ présentent au Très-Haut son sang », ' celui de l'alliance », celui du grand pasteur des brebis . ce sang parle mieux que celui d'Abel . xiî. 21; xm. 20. Ils sont « dans l'épreuve, sa compassion leur vient en aide ·. n, 18. Ils s'approchent avec confiance du trône dc sa bonté -, donc ils obtiennent miséricorde cl I trouvent grâce en vue du secours opportun ». iv, 15-16. Ils ‹ font alors acte de soumission au Christ », puisque, s'ils renouvellent les gestes de la première cène, c'est sur un ordre dont le souvenir nous est conservé par saint Paul et les Synoptiques, cl ainsi sc vérifient les promesses dc l'fipltrc aux Hébreux : · Jésus devient pour ceux qui lui obéissent cause dc salut étemel », v, 9, dc ce salut qu'il peut accorder sans fin a ceux qui « par lui vont à Dieu ». SU 25

Ain*! l'auteur de l'Éptlrc aux Hébreux n'ignore certainement pas que de son temps on réitère à la cène chrétienne le repas d'adieu. Il ne combat pas cet usage, nu contraire. Sans doute, à ses yeux, Il n'y a sous la nouvelle Loi qu'un grand prêtre, Jésus, ci lui seul est la victime de l'unique sacrifice des chrétiens, celui dc la croix. .Mais le rite de la cène et l'action du Christ au ciel sonl inséparablement unis à l'immolation du Calvaire. Au repas sacré des chrétiens, les fidèles mangent la victime qui a été immolée sur la croix. Et au ciel, Jésus offre pour nous avec ses prières le sang qu'il a versé au Golgotha. Il n'y a pas trois sacrifices distincts, celui de l'assemblée chrétienne, celui de la croix, celui du ciel, il n'y en a qu'un dont la victime et le prêtre sont Jésus. Celle doctrine s'explique à merveille par les croyances des apôtres et des chrétiens venus du Judaïsme : pour Israël, la mise à mort d'une victime, l'aspersion de son sang sur l'autel et la manducation d'une parlie de ses chairs par les donateurs ou les officiants ne constituent qu'une seule cl même offrande rituelle.

Mais, puisque le pain de la cène chrétienne n'est par lui-même qu'un pain vulgaire, l'acte qui fait dc lui la chair immolée à la croix est une opération sacrificielle. L'auteur ne l'a pas dit; il n'avait pas à exprimer celle vérité, elle aurait même pu paraître contredire sa thèse. Mais il n'aurait pas pu la nier, car les croyances ct les usages juifs obligent à nommer sacrifice cc qui fait une victime. Avec indignation, il sc serait révolté contre quiconque aurait voulu introduire dans le christianisme un rite nouveau par lequel un prêtre distinct du Christ aurait offert à Dieu une victime autre que le Sauveur. Mais, pour être d'accord avec lui-même, force lui était de penser que l'acte qui fait du pain de la cène le corps de Jésus immolé sur la croix, l'acte qui transforme ce pain en la victime du Calvaire est un sacri lice, non nouveau, certes, el distinct de l'oblation du Calvaire, mais qui la fait revivre un instant ici-bas pendant qu'elle s'achève dans le ciel où elle ne cesse jamais.

5. *Conclusion.* — Si on additionne les données des divers livres du Nouveau Testament, on est amené à celte conclusion :

Pour les premiers chrétiens, il y a *sacrifice* à la cène du Christ cl dans le repas eucharistique, parce que le rite accompli fait du pain de la fraction cl du vin de la coupe de bénédiction le corps el le sang d'une victime, le corps el le sang offerts sur la croix par Jésus, cl dont il rappelle sans cesse au ciel l'oblatlon. En effet, soit par lui-mcinc à la veille dosa mort, soit dans les repas sacrés des chrétiens par celui qui rompt le pain, le Christ se dépouille d'un bien qui est ù lui, sa vie, pour la substituer à la nôtre el l'offrir en même temps à Dieu et aux hommes : il veut ainsi à la fols honorer le Très-Haul cl le rendre favorable à scs disciples. Parce (pic cc corps est à la fois par la mort voué à Dieu, par la communion donne aux apôtres ct aux fidèles, parce (pie cc sang est en même lernps présenté dans le céleste Saint des Saints el répandu sur les chrétiens, il y a un sacrifice unique de communion, d'alliance ct d'expiation, sacrifice qui commença au repas d'adieu pour se consommer nu Calvaire, puis au ciel, sacrifice (pii se perpétue à la fraction du pain, à la bénédiction dc la coupe des communautés chrétiennes. En un mol, ces deux rites sont des sacrifices parce qu'ils font du pain cl du vin la victime immolée sur la croix, le corps ct le sang du Christ qui s'offre à Dieu pour les hommes.

IV. Comment se cl ij.iihait i>'apiu\s les livres du Nouveau Testament la ihaction huchar is- ttqui ? — 1· *Était-elle partie d'un repas plus ample?* — Jésus avait institué reucharislie au cours d'un *repas* d'adieu. Or les communautés primitives avalent reçu l'ordre de réitérer ce qui s'était fait au cénacle.

Sc crurent elles obligées d'encadrer *dan* un repas* la traction du pnlii?

On sc rappelle la description des premiers jours du christ!anhune que nous a laissée le livre des Actes, n, 12. « Los fidèles persévéraient dans la doctrine des apôtres cl la vie commune, *dans la fraction du pain* ct les prières. 13... Tons les croyants étalent ensemble et avaient tout en commun. 15. El Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et ils en partageaient le produit entre tous, selon que chacun en avait besoin. 46. Tous les jours ils étaient assidus d'un même cœur au Temple et *rompant le pain* à la maison. Ils prenaient leur nourriture avec joie ct simplicité de cœur, louant Dieu cl trouvant grâce auprès de tout le peuple. »

Comme il a clé observé plus haut (col. 827), la première fois certainement ct peut-être aussi la seconde, la *fraction du pain* désigne la célébration de l'eucharistie. D'autre part, le livre des Actes souligne fortement le fait que les premiers chrétiens vivaient en commun. 11$ avaient donc des repas collectifs. Le fait n'a d'ailleurs rien d'étrange. On sait que les juifs en pèlerinage à Jérusalem se réunissaient volontiers pour prendre leurs repas, le fait est allesti· par Josèphc. Cf. Schürer. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitaltcr Jesu Christi,* 4· edit.. Leipzig, 1909, p. 143 sq. Les apôtres sont des Gallléens et parmi les convertis de la première heure on compte des étrangers. Leurs frères dc Jérusalem habitués à recevoir les pèlerins ont donc dû les inviter à leurs tables. Enfin, le livre des Actes insiste sur l'esprit de charité qui anime les premiers disciples; puisqu'ils mettent leurs biens en commun, il est tout naturel qu'ils se soient réunis pour prendre leurs repas.

La fraction du pain eucharistique s'y plaçait-elle comme au cénacle, où elle avait été partie du banquet d'adieu? Le texte ne le dit pas formellement. Mais on l'admet d'ordinaire el avec raison ce semble. A côté en effet dc la *fraction du pain,* le livre des Actes signale *la vie en commun,* n. 42, ct *les repas des fidèles.* U, 16. On est au lendemain même dc la première cène et dans la ville où elle a eu lieu. Le souvenir en est bien vivant, cl on a dû être tenté d'imiter aussi parfaitement (pie possible ce que Jésus avait ordonné dc réitérer. Les fidèles prient au Temple cl dans leurs maisons. Ils n'ont pas d'églises où ils pourraient célébrer les rites de l'Israël nouveau. On est donc plus naturellement porté à unir la fraction du pain à un repas. Il est encore assez facile de le faire, parce que le nombre des chrétiens n'est pas considérable. Aussi les adversaires même de l'existence d'une agape ù l'ûge apostolique consentent-ils à reconnaître qu'à Jérusalem. dans les tout premiers jours, la cène chrétienne a pu être célébrée au cours d'un repas. La fraction eucharistique du pain el la bénédiction de la coupe qui l'accompagnait, se distinguaient alors du reste de la cène, comme au cénacle les mêmes rites accomplis par Jésus s'étaient dilïércncics des autres services «lu banquet d'adieu. Batiffol, op. *cit.,* p. 117-118.

Mais on ajoute, cl déjà des raisons «l'ordre pratique suffisent à établir le bien fondé de celle observation : quand à Jérusalem le nombre des chrétiens augmenta, il devint difficile sinon impossible dc maintenir la vie en commun. 1rs repas collectifs dc tous les membres de l'fëglise locale, \ucun autre texte ne les signale Nous pouvons conclure, écrit Thomas, art. *A gape. Supplément au Dictionnaire de la liiblc,* I. I, col. I II. que le repas communautaire que l'on a voulu appeler l'agapc primitive, à Jérusalem même, n'a jamais eu qu'un caractère provisoire, fortuit qui s'explique tout naturellement par les circonstances dc la première communauté chrétienne... - Il semble certain que le cas dc Jérusalem ne peut pas être allégué pour établir l'existence d'une coutume générale de toutes les communautés. Enfin, comme le remarque Vôlker. *op. cit.,* p. 31-35, il n'est pas démontré qu'à ccs repas eucharls tiquez des tout premiers chrétiens avalent lieu les distributions dc nourriture aux veuves dont le livre des Actes parle au chapitre vt, 1-6. Les deux institutions pouvaient ne pas se confondre,

La fraction du pain réapparaît à Troas. Act., xx. 7 On ne voit pas si le rite avait lieu au cours d'un repas fraternel des fidèles. Les partisans même de l'existence d'une agape apostolique l'avouent : ‹ Cc texte ne parle que dc la fraction du pain sans faire aucune allusion au souper. Avait-Il lieu néanmoins? Nul n'est en mesure de le dire. · Leclercq, art. *Agapes. Diet, d'archéologie.* Paris, 1907, Lia, col. 781.

La longue durée de la réunion commencée le soir et terminée le lendemain à l'aurore s'explique, sans qu'il soit nécessaire de la considérer comme consacrée à un festin. Les fidèles de Troas ne pouvaient pas sc lasser d'entendre l'Apôtre. L'accident causé par la chute, la mort cl la résurrection d'Eutychus n'a pas été sans imposer une Interruption notable. Sans doute pour faire savoir que l'Apôtre a mangé le pain dc la fraction, le livre des Actes dit qu'il l'a goûté, γοσχ-uc·λ ;. Or il emploie ce mot en un autre passage pour désigner un repas ordinaire. Mais ici ce verbe est si intimement rapproché du terme *fraction* que le sens n'est pas douteux. La phrase : « Paul ayant rompu le pain el l'ayant goûté . xx. 11, ne peut que signifier : l'Apôtre mangea lui-même ce qu'il venait de distribuer aux assistants. Rien donc ici ne prouve que la cène eucharistique s'insère dans un repas proprement dit.

Certaines circonstances semblent insinuer le contraire. « Nous étions réunis pour *rompre le pain* ». est-il écrit, xx. 7, donc seulement pour cet acte. Paul ‹ s'entretient avec les disciples cl prolonge son discours jusqu'à minuit ·. xx. 7. Dans un repas ordinaire, il y a d'habitude une convcrs.ilion plus générale. Eutychus est assis sur la fenêtre, «il est accablé de sommeil ». xx. 9 : ces circonstances s'expliquent mieux s'il écoule un discours que s'il mange. C'est après minuit seulement qu'a lieu la fraction du pain. xx. 11. Il esl difficile de l'associer à un repas «lu soir, à moins d'admettre que le *repas du Seigneur* présidé par Paul ail élé un plantureux cl interminable banquet. L'apôtre aurait-il toléré en sa présence cl approuvé par sa part Icipat ion un tel abus? Les graves avis qu'il donne à la communauté de Corinthe permettent d'en douter.

Là. un repas proprement dit était uni à la fraction du pain. Le fait esl certain, puisqu'il motive les observations de saint Paul. I Cor., x î. 17 : Je ne vous fais pas compliment «le ce que vos réunions ne lournent pas à votre profit, mais à votre dommage. 18. Premièrement, quand vous tenez votre assemblée, j'apprends qu'il sc forme parmi vous des groupes séparés... 20. Lors donc que vous vous réunissez ensemble. ce n'est pas le repas «lu Seigneur que vous mangez. 21. En effet, chacun en se mettant à table, commence par prendre son propre repas et l'un a faim tandis que l'autre s'enivre. 22. \ avez-vous pas vos maisons pour manger el boire? Ou méprisez-vous l'église de Dieu cl voulez-vous faire honte à ceux qui n'ont rien? 23. Que vous dirai-je? Vals-jc vous louer? En cela, non, je ne vous loue certes pas. Suit la description «lu repas du Seigneur. Puis l'Apôtre ordonne aux fidèles de la reitérer dc telle manière qu'ils annoncent la mort dc Jésus. Il veut donc qu'ils s'éprouvent avant dc manger le pain de la fraction ct avant dc boire la coupe «lu Seigneur, afin qu'ils ne les reçoivent pas indignement el pour leur condamnation, ï. 21-32. Saint Paul conclut. 33 : \insi donc, mes frères, lorsque vous vous assemblez pour le repas, attendez-vous les uns les autres. 34. Si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison. »

Tous les interprètes de ce morceau s'accordent Λ le reconnaître : l'habitude d'unir la cène eucharistique À un repas profane avait à Corinthe provoqué de graves abus. Les fidèles formaient des groupes distincts. Ils ne s'attendaient pas les uns les autres. Chacun consommait scs propres provisions. Les uns étaient trop bien pourvus ct les autres avaient faim. Certains ne rougissaient pas de s'enivrer. Cf. Prat, *op. cit.*. t i, p 167.

.Mais, sur l'attitude que prend saint Paul en face de ccs désordres, l'accord est loin d'être complet. Les historiens qui croient à l'existence d'une agape primitive, ou du moins d'un repas profane dans lequel sc plaçait la fraction eucharistique, soutiennent que saint Paul sc contente ici de condamner les abus sans exiger qu'on cesse d'unir la cène à un banquet fraternel. L'Apôl re ordonne aux fidèles de s'at l entire pour commencer le repas, xi, 33; de ne pas former des groupes qui s'isolent les uns des autres, xi. 18; de mettre en commun leurs provisions, xi, 21; d'éviter tout excès, xi. 21-22. Plutôt que de commettre pareils abus, on doit manger cl boire dans sa maison avant de sc rendre à l'assemblée chrétienne, xi, 22. 3-1. En un mot. l'Apôtrc veut que le banquet fraternel ne soit pas en opposition flagrante ct grossière avec le repas du Seigneur qui doit suivre. Il réglemente l'agape, donc il ne la réprouve pas. S'il agit ainsi, ne peut-on pas supposer quelle est en usage non seulement à Corinthe, mais dans les autres chrétientés fondées par Paul? C'est une • des institutions du siècle apostolique ». Prat, op. *cit.,* p. 10G. 11 y a là une · pratique très répandue, celle d'un repas semi-liturgique pris en commun el dont la loi fondamentale est l'égalité de traitement entre les convives cl la frugalité des mets qu*on y prend ». Leclercq, op. *cit.,* col. 785. Sans doute, les fidèles ont voulu reproduire plus parfaitement le repas d'adieu du cénacle; ou encore des coutumes chères au monde antique se sont introduites dans l'Église : l'agape serait une Imitation chrétienne soit de repas juifs, par exemple du *Kiddusch,* soit des festins de collèges, de corporations, soit même des usages religieux qui accompagnaient la manducation des viandes sacrifiées aux idoles.

Au contraire, P. Batiffol, op. *cil.,* p. 100. Ladeuze. *Pas d'agape dans la première èpitre aux Corinthiens,* dans *Ileuue biblique,* 1901, p. 78-81 ; Thomas, *loc. cit.,* soutiennent que saint Paul interdit absolument · l'usage d'unir la cène à un repas collectif de la communauté chrétienne. L'Apôtre commence par déclarer que les réunions de Corinthe ne sont plus *le repas du Seigneur,* xi. 20. Aussi oppose-t-il à ce qu'il condamne· au festin fantaisiste ct déformé, la cène normale ct prescrite, celle du Christ, c'est-à-dire uniquement la communion au pain rompu cl au vin béni, xr, 23-25. Voila, est-il affirmé à deux reprises, ce qu'il faut *luire,* en mémoire de Jésus, xi. 21. 25; c'est l'acte qui annonce la mort du Seigneur, le reste est tout à fait déplacé. Saint Paul n'examine pas si les intentions des Corinthiens ont été bonnes, s'ils ont voulu reproduire plus complètement la cène primitive. Il sait seulement qu'ils ont tort, cl déclare ne pouvoir les louer pour leur initiative si malheureuse ct dont les conséquences ont été déplorables, xi, 22. Si l'Apôtrc avait condamné seulement les abus, aurait-il dit : · N'avez-vous pas vos maisons pour manger cl pour boire? Avez-vous l'intention de mépriser l'église de Dieu? xi, 22, cf. 31. Ces mots censurent-ils seulement l'ivresse et la gloutonnerie, les scissions cl la vanité? Ne condamnent-ils pas aussi l'usage d'unir à la fraction eucharistique un repas profane collectif?

Les conseils que donne l'Apôtrc pour remédier à la situation ne semblent pas moins clairs. Paul demande aux fidèles de s'attendre les uns les autres. xi.33.Si elle s'applique à un repas proprement dit, relie recommandation ne supprime pas. dit on. les Inconvénients provenant de l'inégalité des commensaux et des apports qu'ils pouvaient faire au repas commun, elle les accentue el les souligne. Thomas, *op. dt.* col. 15tf C'est donc pour commencer le repas du Seigneur. la fraction eucharistique du pain, que les fidèle* doivent s'attendre. L'observation qui suit vend, elle aussi, très significative : · Sl quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison. · xi. 31. En d'autres termes, le repas du Seigneur n'est pas fait pour nourrir, rassasier les convives, mais uniquement pour rappeler y mémoire, annoncer sa mort. faire participer les lidèlesâ son corps cl à son sang, xi. 21-26. Aussi doit-on dire que l'usage d'unir la cène du Christ à un repas profane n'est pas une coutume introduite par saint Paul dam toutes les chrétientés fondées par lui : c'est une pratique locale et non universelle, abusive el non légitime, suggérée peut-être par · le mauvais exemple des associations religieuses païennes », Batiffol, *loc. cil,* cl non par un commandement du Christ ou des apôtres. Il doit disparaître.

A coup sûr, les remarques faites par les adversaires de l'agape apostolique universelle ne sont pas négligeables. Toutefois, quand on lit les recommandations de l'Apôtrc. un doute surgit : Si Paul avait voulu *interdire absolument* toute association d'un repas ordinaire à la cène eucharistique, n'aurait-il pas fait connaître sa volonté en termes moins ambigus cl plus impératifs? La solution ne serait-elle pas la suivante: saint Paul rappelle ici que l'essentiel, *ce* qui seul importe, c'est le repas du Seigneur, la fraction du pain el la bénédiction de la coupe eucharistique, les gestes qui reproduisent ceux de la cène primitive. Le reste, le repas proprement dit. n'est qu'accessoire, n'a pas de valeur et peut devenir dangereux; en fait il a engendré de déplorables abus. L'Apôtrc les condamne sévèrement et veut qu'ils disparaissent. H ne croit pas encore pouvoir interdire absolument le repas proprement dit. Mais le principe qu'il a posé entraîne sa disparition. Puisque seul le repas du Seigneur a de futilité, de la valeur, une raison d'être, le reste est condamné à disparaître. Volker, *op. cit.,* p. 77. Celte hypothèse admise, le cas de Corinthe apparaît comme un fait isolé el purement local. Cc qui est certain,c'est qu'on ne trouve Ici aucune trace de l'agape proprement dite, telle qu'on la rencontre beaucoup plus lard, c'est-à-dire un repas de charité olïcrl par la communauté chrétienne à ses pauvres ou à une catégorie de malheureux. L'Apôtre ne dit pas un mol d'une telle institution ni pour la louer ni pour la combattre.

Peut-être est-il encore question *d'agapes* dans Jud.t V, 12 et dans II Prie, n. 13. Encore n'est-il pal absolument démont ré que le texte porte, ἀγάπαι , agapes et non ἀπάταν , voluptés. Sl on préfère la première leçon, reste à déterminer (fuel est le sens du mot en cet endroit. S'applique-t-il à la charité ou aux repas fraternels? Cette seconde signification étant admise, on n'est pas plus avancé, puisque le contexte ne dit pas si ces agapes étaient unies ou non à la fraction eucharistique du pain.

2° *Quand et où se célèbre la fraction eucharistique des chrétiens?* — C'est le soir venu, dans la null, I Cor., xi. 23. qu'eut lieu le dernier repas du Christ avec les Douze, avant sa mort. I n seul texte nous renseigne en termes exprès sur le moment où sc célèbre la cène chrétienne, celui qui raconte la fraction à Troas. Elle eut lieu pendant la nuit \cl,, xx. 7, sq. I) en était sans doute dr même à Corinthe. Pour cc motif probablement l'Apôtre rappelle que la cène primitive fut célébrée la nuit, non certes dans une nuit d'amusement el d'ivresse, mais dans une nuit tragique entre toutes, celle ort *le Christ /ut livre,* xï. 23. Enfin, à

Jérusalem dans les tout premiers temps, puisque la cène chrétienne élail unie Λ un repas, Il est probable aussi qu'elle sc célébrait le soir : on allait au Temple pendant le jour.

En cette ville, à l'origine, on peut croire que la fraction sc célébrait quotidiennement καΟ'ἡμέραν Aci., η, 11». Toutefois le fait n'est pas absolument sûr. (.es mots se lisent dans le verset où un bon nombre de commentateurs ne veulent pas voir l'eucharistie. Même si on entend de la fraction du pain ct non des repas ordinaires la phrase où se trouve la locution • chaque jour ▮, peut-être ne sc rapporte-t-elle qu'a la fréquentation du Temple : · Quotidiennement ils persévéraient d'un seul cœur dans la fréquentation du Temple et, rompant le pain à la maison, Ils prenaient leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur. · A Troas, les fidèles sc réunissaient *te premier jour de la semaine,* le dimanche, pour la fraction du pain, xx, 7. On peut croire qu'il en était ainsi dans les chrétientés qu'avait fondées saint Paul : c'est cc Jour-là en effet qu'on devait mettre ὰ part l'argent pour la collecte. I Cor., xvî. 2.

Où se lient l'assemblée? I.c livre des Actes, n, 16, relate que les chrétiens sc réunissent chez des particuliers. dans des maisons privées. Il nomme une de celles où s'assemblent les fidèles : c'est la demeure de Marie, mère de Jean .Marc. Act., xn, 12. A Troas, les chrétiens sont réunis en un troisième étage, dans une chambre assez vaste pour qu'il y ait beaucoup de lampes. Act., xx, 7-9. La communauté de Corinthe s'assemble en une église ·. I Cor.. Xf, 18. Saint Paul oppose ce Heu aux maisons privées où les fidèles mangent et boivent. Toutefois, pour qu'il puisse parler ainsi, pas n'est besoin de supposer que les fidèles possèdent soit un édifice soit une chambre exclusivement réservée au culte, ce que nous appelons aujourd'hui une église. Il suffit que ce mot désigne une assemblée officielle, même si elle se lient dans une maison privée qui sert à d'autres usages.

3· *Comment à la cène chrétienne faisait-on, en mémoire du Christ, ce qu'il avait /ait à la cène?* De même que Jésus avait présidé le repas d'adieu, ainsi Paul ù Irons dirige l'acte qui le renouvelle, il · rompt le pain . Act.. \\. il.

Du pain cl du vin étaient préparés Nous avons dit ce qu'il fallait penser de l'audacieuse conception d'après laquelle l'eucharistie primitive ne se composait que <le pain. Lietzmann. *op. cit..* p. 239-249. Les trois Synoptiques cl Paul dans le récit de l'institut lon signalent les deux éléments. Si les Actes ne mentionnent que In fraction, leur silence s'explique aisément et ne peut être tenu pour une négation. Au reste, saint Luc dans son récit de l'institution n parlé de la coupe. La mention de *Vaillance* qui se trouve dans les autres récits de la cène établit qu'il y a dans l'eucharistie un équivalent du sang versé pour sceller l'alliance mosaïque. Volker. *op. cil.,* p. 13. IL Le quatrième évangile répète ù quatre reprises cc que le fidèle doit *manyer et boire : la chair, le sang du Christ.* Joa., M, 53-56. Le fait parait plus surprenant encore si on veut bien observer que tout le chapitre traite du *pain de vie.* Les arguments présentés par l'auteur garderaient leur valeur cssent idle même s'il parlait seulement de In chair du Christ. Sl donc il nomme le sang, cc ne peut être que pour faire allusion aux deux éléments dont se compose l'eucharistie.

Pour soutenir que l'eucharistie primitive s'est composée exclusivement du pain, il faut préférer à tous ccs témoignages si anciens ct si importants des textes apocryphes postérieurs, hérétiques ou suspects. *Homélies clémentines. Actes de Pierre, de Jean, df Thomas.* Présenter une pareille thèse, c'est la discréditer.

En vain, pour l'appuyer, Lietzmann. *(oc. cil.,* ajoute que primitivement le contenu de la coupe lorsqu'elle s'introduisit était de l'eau, ou du moins pouvait ne pas être du vin. Celte indifférence à l'égard du choix de la seconde matière prouverait qu'elle était tenue pour moins importante ct que son emploi ne remonterait pas aux origines. Ce n'est pas le lieu d'étudier les témoignages non bibliques sur l'emploi de l'eau h la cène. Les écrits du Nouveau Testament sont formels. Dans le récit de Matlh., xxvi, 29; Marc., xiv, 25; Luc., xxn, 18, il est parlé du */ruit de la vigne.* Les synoptiques affirment que le repas d'adieu fut d'une certaine manière un repas pascal; or. dans ce festin figurait du vin. Paul, il est vrai, ne nomme que la *coupe de bénédiction* sans préciser quel est son contenu. Au contraire, H présente comme une figure du breuvage spirituel l'eau que Moise dans le désert fit jaillir du rocher. I Cor., x 4. Mais aucun doute n'est possible sur l'élément qui d'après lui devait être employé à la cène. lui tradition qu'il rapporte est identique a celle que consignent les Synoptiques. Plus encore que les trois évangélistes l'apôtre met le second élément de l'eucharistie en rapport avec le sang, du Seigneur et de l'alliance, avec la mort du Sauveur. Mieux que l'eau, le vin est apte à exprimer cette relation. Enfin, on n'a pas oublié que, reprochant aux Corinthiens leurs abus, il flétrit l'excès du vin. l'ivresse. I Cor., xi, 21-22. Le quatrième évangile parle de l'eau, de l'eau de la vie. de l'eau qui apaise la soif de l àme, iv. 11 sq.; vn.38. mais en des endroits qui n'ont aucun rapport avec la cène. On pourrait d'ailleurs faire observer qu'il a aussi nommé le vin. ct qu'il l'a fait à l'occasion d'un repas. celui de Cana. iv, 16. où des Pères de l'Églisc et nombre de critiques indépendants voient un symbole do l'eucharistie. Cc qui est sûr, c'est que dans les discours du dernier entretien de Jésus avec les disciples, ceux qui prennent place après le repas d'adieu relaté par les Synoptiques, le quatrième évangile fait dire A trois reprises par le Christ qu'il est la signe, xv. 1. 4, 5.

Puisque ccs éléments étalent apportés pour que les fidèles fissent en mémoire de Jésus ce qui s'était passé à la cène, il est facile de reproduire le rite Le president *rendait grâces,* ou. en d'autres termes, il *bénissait* Dieu. Les deux mots *eulogie* ct *eucharistie* sont synonymes. On les trouve dons les Synoptiques cl dans saint Paul. Luc.» xxn, 19; I Cor., x. 16; xi, 24.

Le pain élail *rompu* comme il l'avall été par Jésus, Malth.. XXVI. 26; Marc, xîv, 22; Luc., xxn, 19; 1 Cor., x, 16; xr, 21; Act., n, 12. 16; xxi. 11. pendant qu'étaient répétées les paroles du Christ sur l'identité de cet aliment cl de son corps. Suivait, comme jadis au cénacle, la distribution aux assistants de cette eucharistie. Il n'est pas dit que Jésus l'ail consommée. Nous savons au contraire qu'à Troas le président de la fraction *goûte* ce qu'il rompt pour le présenter à scs frères.

Sur la coupe de vin élail prononcée la parole du Seigneur al testant qu'elle était son sang, le sang de l'alliance, le sang répandu pour beaucoup. Malth., xxvi. 27-28; Marc., xtv. 23-21; Luc., xxn. 20: I Cor., xi, 25. On comprend que l'Apôtrc ail appelé la coupe *te calice de bénédiction que nous bénissons* I Cor., x. 16. Elle devait alors être donnée aux assistants comme l'avait été A la cène primitive celle dont on reproduisait la distribution.

Pour le même motif encore, afin de faire aussi complètement que possible ce qui avait été accompli au repas du Seigneur, on rappelait la mort du Christ et l'ordre donné par lui de réitérer cet acte pour commémorer son souvenir, jusqu'à cc qu'il vint. Luc., xxn, 19:1 Cor., xi, 21-26.

4' *Le repas du Seigneur s'encadrait-il entre des rites et des prières complementaires?* — Dans une mémo phrase, le livre des Actes juxtapose Immédiatement à la fractiop du pain, des *prières* comme si elles suivaient le rite. Il ne détermine d'ailleurs ni leur place ni leur contenu. A Troas, Paul a parlé avant ct après la célébration dc l'eucharistie. Ad., xx, 7, II.

Ces renseignements sont des plus précieux. Pourtant on désirerait pouvoir les compléter. Il est des hypothèses qui ne manquent pas de vraisemblance. Le Christ a enseigné une prière à ses disciples, le *Pater;* l'oraison dominicale sc sera placée tout naturellement sur les lèvres des premiers chrétiens lorsqu'ils participaient au repas du Seigneur. Ne contient-elle pas cette demande : · Donnez-nous aujourd'hui le pain nécessaire à notre subsistance. · Matth.. vî, 11.

Dc meme, puisque la communauté chrétienne réitérait le repas d'adieu, elle a pu cire naturellement portée Λ rappeler quelques-unes des paroles prononcées par Jésus à la dernière cène. L ne tradition qui s'est fixée dans le quatrième évangile en conservait un assez grand nombre. Sans doute, cet écrit parut à une date tardive, quand déjà depuis longtemps les chrétiens célébraient la fraction du pain. Mais les souvenirs qu'il enregistre étaient connus dans beaucoup de milieux avant d'être consignés par écrit. Comment donc ne pas supposer que les membres des toutes premières communautés ne s'en soient pas inspirés, alors que les liturgies beaucoup moins anciennes, celles qui sont encore en vigueur (par exemple le missel romain actuel : *Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix)* ont puisé à cette source? En fait, dans les plus anciens textes liturgiques, ceux dc la *Didachè,* on relève des allusions aux paroles contenues dans les discours du quatrième évangile. 11 sera facile de le démontrer. Les prières proposées par la *Didachè* pour l'action dc grâces ont des airs dc famille avec l'évangile dc saint Jean, Batillo), *op. cil,,* p. 75. spécialement avec les paroles sur le pain dc vie. vi, avec le dernier discours que le Christ adressa aux Douze, xm-xvn, plus encore avec la prière qui le termine» xvn. On sait qu'à cause de son contenu, beaucoup dc critiques, meme détachés de toute confession religieuse, ont voulu voir en cc dernier morceau une oraison sacerdotale, celle qui accompagnait le sacrifice du grand prêtre dc la Nouvelle Loi.

Certes, il est impossible de soutenir, comme l'a fuit Loisy, que cette prière a pu être *Vanaphorc, l'eucharistie d'un prophète.* L'hypothèse est démentie par le ton très solennel d'une prière qui ne peut être placée sur les lèvres d'un homme ordinaire. Du moins, il semble certain que cette oraison ct h· dernier discours de Jésus à la cène ont dû suggérer maintes locutions aux présidents qui improvisaient la prière eucharistique dans les premières chrétientés. C'est ce qu'affirment beaucoup d'historiens de la liturgie.

L'un d'eux, le P. Salavillc, l'a fait observer avec une ingénieuse sagacité : · Le fait dc voir unie dans cc discours d'adieu la pensée dc la parousie, de la résurrection, de l'ascension et de la pcnlccôtc: l'insistance dc Jésus a parler dc l'activité future du Saint-Esprit, le tout en relation directe avec l'eucharistie qui vient d'être instituée cl avec la prière que le Sauveur recommande de faire en son nom, c'est-à-dire la divine liturgie, tout cela est bien dc nature à porter a croire que le canon dc la messe s'est inspiré de ce discours.· Art. Épiclèm t. v. col. 223.

C'est dans ccs chapitres dc saint Jean que le même auteur trouve « le fondement scripturaire de l'épiclrsc *Loc. cil.,* col. 22t. A plusieurs reprises en effet, H est parlé du Poraclct dans le discours <lc la cène Peut-être rsl-cc la raison pour laquelle les chrétiens ont introduit dans l'cuchologc de la fraction du pain la prière qui sollicite du Père l'envoi de l'Esprit-Saint afin qu'il rende témoignage à Jésus, Joa., xv, 26, et qu'il le glorifie, xvi, IL Ainsi l'eucharistie devient la théophanie des trois personnes si intimement unies dans les derniers entretiens du Seigneur avec scs Apôtres. Joa., xm-xvi. A la cène chrétienne sc rattachent les grandes promesses faites par Jésus en son discours d'adieu : il reviendra, il enverra le Saint-Esprit, les prières faites en son nom seront exaucée*. N'y aurait-il pas là un des motifs tirés de la sainte Ecriture pour lesquels les liturgies ont fait place a une épiclèse dans la série des prières eucharistiques? Salavillc, *loc. cit.,* et *Les fondements scripturaires de lepiclèsc,* dans *Echos (POricnt,* 1909, p. 8-9.

Quelque vraisemblables que soient ccs hypothèses, elles ne s'imposent pourtant pas rigoureusement. Au contraire nous connaissons avec certitude par dc nombreux témoignages épars dans les livres du Nouveau Testament certains usages religieux des premiers chrétiens.

De nombreuses attestations des écrits apostoliques mentionnent les assemblées chrétiennes ou se rencontrent pauvres el riches, Jac., n, 2, et que déjà certains désertent. Ilebr., x, 25. Les hommes sc présentent tête nue. les femmes la tète voilée I Cor., xi, 6-7. On prie debout, à la manière juive, en levant vers le ciel des mains pures. 1 Tim., n, 8. On fait des lectures : « 'foute Ecriture est divinement inspirée, elle est utile pour enseigner, convaincre, corriger, former à la justice. * II Tim., m, 16. Aussi les livres dc l'Ancicn Testament (pic les chrétiens nomment avec vénération el (pic parfois ils expliquent dans les synagogues, Act., xm, 15, ne sont pas exclus des réunions chrétiennes. Mais on y lit aussi les lettres dc saint Paul. I Thcss., v, 27, et des chefs de l'Eglise Art.. xv. 31.

La prédication tient une place importante, sous diverses formes : on enseigne, on exhorte, on commente les Livres saints ; nombreux sont les témoignages surtout ceux du livre des Actes cl des Epltres pastorales (pii l'ai lestent. Mais les femmes n'ont pas mission de parler dans les assemblées chrétiennes : il leur est interdit de le faire I (.or., xiv, 31. Pour l'cdillcation de la communauté on entend aussi des prophètes, des glossolales, el ceux qui interprètent leur langage lorsqu'ils ne le font pas eux-mêmes. I Cor., xn, 10. 28, 30; xi\. 2 39

Y a-t-il des offrandes'? On apporte certainement le pain ct le vin nécessaire pour le repas du Seigneur Mais nous ignorons par qui et comment ils sont offerts. A Jérusalem, dans les premiers jours, les fidèles mettaient leur bien en commun. Nous savons aussi qu'un service d'assistance est organisé. Aci., vî, 1, qu'on pourvoit à la subsistance des veuves. Aci., vi. 1. qu'on distribue les aumônes recueillies dans les autres chrétientés. I Cor., x\i. 3; Gai., n, 10. Met-on à profil pour recueillir ccs dons ou distribuer ces secours rassemblée où sc célèbre la fraction eucharistique'? C'est possible : toutefois le texte ne l'athrine pas. Act., xx. A Troas n'est mentionnée que la fraction du pain. A Corinthe les fidèles apportent des provisions; mais ce n'est ni pour les mettre en commun ni pour les donner aux pauvres; des riches laissent même des frères manquer du nécessaire à leur côté ct connaître la faim. Saint Paul flétrit cet abus. Mais (pie demande-t-il? La suppression du repas profane ou le partage entre tous des provisions de chacun? On a vu que la question est controversée L'Apôtre, il est vrai, adresse aux Corinthiens dans la même lettre la recommandation suivante : Quant à la collecte en faveur des saints, suivez, vous aussi, les prescriptions (pic j'ai données aux Églises de la Galatie. *Le premier fourde la semaine,* que chacun dc vous mette à part chez lui ct amasse cc

qu'il peut épargner, afin qu'on n'attende pas mon arrivée pour faire la collecte. » I Cor.» xvi, 1-2; cf. Hom., xv, 26. L'acte do charité qui est Ici conseillé doit avoir lieu le jour du Seigneur. Mail il n'est pas dit que l'aumône était portée à l'église chaque dimanche. C'est à la maison que chacun met de côté la part des pauvres. Saint Paul demande seulement qu'on n'attende pas son arrivée pour remettre le* sommes ainsi accumulées.

En dehors donc de l'apport du pain el du vin, l'existence d'autres oblations rituelles n'est pas démontrée. L'hypothèse de Wetter sur les offrandes alimentaires ne peut s'appuyer sur les livres du Nouveau Iestament. (L'est vn vain qu'on invoquerait ici le précepte de Jésus sur la charité fraternelle : « Sl lu présentes lon offrande à l'autel ct si tu te souviens là que lon frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande ct va d'abord le réconcilier avec lon frère. Alors lu viendras le présenter. » Matth., v, 23-21. Noire-Seigneur enseigne ici. aux juifs, de son vivant, le précepte dc la charité. 11 fait allusion aux usages alors reçus en Israel, et n'affirme nullement que scs disciples, à la fraction eucharistique du pain, devront apporter une offrande. Les déclarations dc Paul sur le droit qu'a tout apôtre de vivre do l'évangile, I Cor., ix. 1-11, ne prouvent pas davantage que les offrandes dos fidèles pour ceux qui annoncent la parole, étaient présentées dans l'assemblée chrétienne, à l'occasion de la fraction du pain. Le prbeédé n'est pas condamné; il peut être commode, mais nous ignorons s'il était en usage. Sans doute, en deux endroits l'aumône est nommée · un parfum de bonne odeur, une hostie que Dieu accepte et qui lui est agréable », Phil., iv, 18, « un sacrifice ». Ilvbr., xm, 16. Si on peut (nous penchons vers celle opinion, mais force nous est de reconnaître qu'elle est loin d'être générale) voir dans le second passage une allusion à des actes de charité accomplis pendant le sacrifice, dans le premier, il semble bien (pie l'aumône est appelée une hostie au sens figuré. Paul parle des dons que lui ont envoyés par Epaphrodite les chrétiens de Philippes. —Concluons: il est fort probable que les premiers chrétiens ont saisi l'occasion de la fraction pour accomplir des actes de charité. 11 en a été ainsi dans la suite. Mais rien ne montre quo ret acte était à leurs yeux un sacrifice. Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie cacha·rislique ancienne,* dans *('ours et conférences des semaines liturgiques,* Louvain, 1927, t. v. p 107-108.

Le texte dc saint .Matthieu cité plus haut explique par contre fort bien l'usage du baiser dc paix. Jésus avait exigé qu'avant de presenter son offrande à l'autel, on se réconciliât avec ses frères. Le repas du Seigneur ayant pris la place des antiques sacrifices, avant d'y participer, les fidèles devaient se réconcilier les uns avec les autres, s'accorder un témoignage d'affection. En quatre passages de saint Paul, Hom., xvn 16; I Cor., xvi, 20; II Cor., xm. 12; I Thess., v. 26 cl dans I Petr., v. II. les chrétiens sont invil es à se donner mutuellement le baiser de paix. La formule est presque la même dans les divers cas *: Saluez les /rires (Saluez-vous les uns les autres) par un saint baiser (par un baiser de charité).* Celle fréquence, cette uniformité, le fait que l'invitation se retrouve presque semblable en certaines liturgies antiques, tout donne a penser que le rite était en usage dans les réunions chrétiennes cl probablement à la principale d'entre elles, à la fraction du pain.

Tous ccs gestes sont accompagnés d'oraisons. Chez les premiers chrétiens la prière publique est en honneur. On le constate dès l'origine, sans cesse ct partout. Les fidèles invoquent Dieu pour leurs frères el pour l'Eglise. Ils doivent faire des demandes, des requêtes, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes y compris le* rois cl ceux qui sont investis dc dignités. I Tim., n, 1-2. Le livre des Actes a conservé quelques prières collectives. I, 21; tv, 21-30. Si quelqu'un fait l'action de grâces le peuple doit répondre : *Amen.* I Cor.. xtv, 16.

Ce mot d'assentiment termine d'ailleurs souvent la prière. Plusieurs autres formules conservées dans le Nouveau Testament paraissent bien avoir été employées au cours de la supplication publique : *Deo gratias,Grâces soient rendues à Dieu.* I Cor., xv. 57 ; 11 Cor., ix, 15; *dans les siècles des siècles,* Horn., x m, 27; Gai., î, 5; Hebr., xm, 21; 1 Petr., iv, 11; Apoc., î, 6; *par Jésus-Christ Noire-Seigneur,* Horn., v, 1. IL 21; mi, 25; xv, 30, etc.; *au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* 1 Cor., v. I; Eph., v. 20; *Que la grâce* ou encore *que la grâce et la paix soient avec vous* (textes très nombreux avec ou sans variantes); *Je rends* ou *Nous rendons grâces à Dieu,* formule très souvent employée; *Dieu béni à jamais.* Hom., î. 25; ix, 5; II Cor, xi, 31; *Déni soit Dieu, le Père de Noire-Seigneur Jésus-Christ.* II Cor., !. 3; Eph . î, 3; I Petr., I. 3.

On peut aussi sc demander si les doxologles qu'on trouve maintes fols dans les lettres des apôtres ne sont pas des formules empruntée* à la prière liturgique, par exemple : *Que la grâce de Noire-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu, la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous,* II Cor., xm. 13; ou encore : *Dc lui, par lui et pour lui sont toutes choses; à lui la gloire dans tous les siècles des siècles. Amen,* Hom., xr, 36.

On croit même découvrir des prière* d'un caractère liturgique 1res accu*é. qui semblent n'avoir pas été ou avoir été fort peu modifiées pour être glissées dans une lettre, el qu'aujourd'hui encore on pourrait assimiler aux oraisons liturgiques du meilleur style : *Que le Dieu dc la patience cl de la consolation nous donne d'avoir les uns envers les autres les mêmes sentiments selon Jésus-Christ, afin que tous d'un même cour et d'une même bouche vous glorifiiez Dieu le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Hom., xv. 5-6. Peut-être découvrc-t-on même des traces de dialogues. *Je viens bientôt. — Amen. - Venez, Seigneur Jésus! — Que la grâce du Seigneur Jésus soit avec vous! — Amen.* Apoc., xxn, 20.

Nous avons le droit de penser que cc* formules el d'autres semblables furent employées dans la célébration dc l'eucharistie. 11 n'y avait pas alors de missel fixe. Le président Improvisait l'action dc grâce*. Tout naturellement donc, lorsqu'il s'appelait Paul, venaient sur ses lèvres les acclamations, les vœux, les doxologics, les oraisons qui sc retrouvent dans scs épltres. Il est impossible qu'il n'en ait pas clé ainsi.

Peut-être même possédons-nous dans Γ Apocalypse de véritables anaphores, les actions dc grâces d'un prophète authentique. Le voyant assiste à la liturgie du ciel. U aperçoit le trône de Dieu dans le temple céleste. Et il entend le* quatre animaux chanter Jour et nuit: *Saint, Saint, Saint est le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant,* celui qui a nom : Il était, il o*I, il vient · iv, 8. Alors les vingt-quatre vieillard* *e prosternent el s'écrient : « *Tu n digne.* Notre Seigneur el Notre Dieu, dc le réserver la gloire ct l'honneur cl la puissance, car c'est toi qui as créé toutes choses : c'esl par ta volonté qu'elles existent el furent tirées du néant. » iv, 11. Voilà bien *Vanaphorc, l'action de grâces pour la création.*

Vient *Vagneau.* cl ce mol qui apparaît si souvent dans l'Apocalypse doit être souligne. Il est debout comme égorgé. Les vingt-quatre vieillards tombent devant sa face, ayant chacun une cithare el des coupes en or. remplies de parfums qui sont les prières des saints. Et ils chantent un cantique nouveau : « *Iu es digne* de prendre le livre et d'en ouvrir

les sceaux, car lu as clé *égorge* et (u as pour Dieu acheté par ton sang des hommes de toute tribu, langue cl nation. Tu as fait pour notre Dieu une royauté ct des prêtres et ils régneront sur la terre. » v, 9-10. Des myriades et des myriades d'anges disent alors d'une grande voix : · *Digne est J'agncuu* gui a été égorgé de premia· pour lui la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la bénédiction. · v, 12. Et toute créature s'écrie : «A celui qui est assis sur le trône cl à l'Agneau la bénédiction, l'honneur, la gloire et la dominai ion dans les siècles des siècles. » El les quatre animaux disent : *Amen,* v, 13-11. Cette fois, on relève une action de grâces, une anaphorc pour la grâce dc la *redemption.*

I'ne troisième apparaît : Quand le septième ange cul sonné dc la trompette, les · vingt-quatre vieillards qui sont assis devant Dieu sur leurs trônes sc prosternèrent sur leurs faces cl adorèrent Dieu, en disant : *Nous te rendons grâces,* Seigneur, Dieu Tout-Puissant, qui es, qui étais (qui viendras], dc cc que lu t'es revêtu de la grande puissance ct que tu règnes. Les nations s'étalent irritées cl ta colère est venue ainsi que le moment dc juger les morts, de donner la récompense â tes serviteurs, aux prophètes et aux saints ct â ceux qui craignent ton nom, petits ct grands, cl de perdre ceux qui perdent la (erre. · xi, 17, 18. On le voit : *l'anaphorc,* l'action dc grâces, célèbre celte fols le *second avènement,* le règne ct le jugement dc Dieu.

A relever encore les *alleluias* (pii scandent le plus joyeux cantique en l'honneur de la gloire dc Dieu cl des noces dc l'Agneau. xtx, 1, 3, I, 6. Γη autre chant grave ct puissant retentit : celui de Moïse ct dc l'Agneau : < Grandes ct adorables sont tes œuvres, Seigneur, Dieu Tout-Puissant! Justes ct véritables sont tes voies, ô Bol des siècles! Qui ne craindrait cl ne glori lierait ton nom. *car toi seul es saint !* Et toutes les nations viendront se prosterner devant loi, parce que tes jugements onl éclaté. · xv, 3, I. Voilà bien le psaume des temps nouveaux, aussi majestueux qu'enthousiaste cl vraiment fait pour la chrétienté naissante, pour les Églises de Paul qui s'ouvraient au large afin de recevoir les païens.

Plus on examine ces morceaux, plus on sc convainc que les premières anaphoras, les actions dc grâces les plus anciennes, les cantiques les plus primitifs el en particulier ceux des prophètes devaient leur ressembler.

Car on chantait dans la réunion chrétienne. « Lorsque vous êtes réunis en Assemblée, écrit saint Paul. Ici d'entre vous a un *cantique...* ⁄ I Cor., xiv, 26. • Entretenez-vous les uns les autres, recommande-t-il aux Éphésicns, dc *psaumes, d'hymnes ct de cantiques spirituels,* chantant cl psalmodiant du fond du cœur pour honorer le Seigneur. » Eph., v, 19. Voir aussi Col., m, 16, Ainsi on n'abandonne pas les cantiques, les psaumes el les autres chants de l'Ancien Testament. Mais il semble bien que les chrétiens ont aussi leurs cantiques propres; on a même proposé dc voir dans certains morceaux de prose rythmée des fragments d'hymnes chrétiens, par exemple, 1 Tint., m, 16 : · C'est un grand mystère de la piété, celui qui a été manifesté en chair, justifié en Esprit, contemplé par les Anges, prêché parmi les nations, cru dans le monde, exalté dans la gloire. » Voir encore Phil., n, 5-11. « Bien que le Christ Jésus fût dans la condition de Dieu, il n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu; mais il s'est anéanti lui-même, prenant la condit ion d'esclave, se rendant semblable aux hommes ct reconnu pour homme par tout cc qui a paru dc lui; il s'est abîmé lui-même se faisant obéissant jusqu'à la mort ct a la mort dc la croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé, il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jcsui tout genou fléchisse dans les deux, sur la terre ainsi que dans les enfers, cl que toute langue confesse, a la gloire dc Dieu le Père, que Jésus-Christ est son Seigneur.: C'est encore un autre fragment d'hymne que l'on trouverait dans le morceau suivant de 1 Petr., m, 1« sq » « Ainsi le Christ a souffert une fols la mort pour les péchés, lui le juste pour des injustes, afin dc nous ramener â Dieu, ayant été mis â mort selon la chair, mais rendu Λ la vie selon l'esprit, etc. · Nombre d'historiens n'hésitent pas â voir dans ces morceaux dei hymnes au Christ ou des ébauches de la future anapliorc, des fragments d'antiques actions de grâces. Voir Lielzmann, *op. cit.,* p 178.

Ces différents actes pouvaient s'accomplir el en prières se réciter dans des réunions où ne se célébrait pas la cène. Mais ils trouvaient aussi leur place toute naturelle dans les assemblées eucharistiques. Les livres du Nouveau Testament ne nous font pas connaître l'ordre suivant lequel se succédaient les diverses opérations. Mais il n'est pas sans intérêt dc les grouper d'après la plus ancienne description de la messe, celle de saint Justin. Tout ce que relaie l'apologiste sc retrouve dans les livres du Nouveau Testament el ainsi on peut présumer, non sans raison, que l'ordre indiqué par lui est primitif.

Saint Justin.	Nomwin *testanient.*
1. On sc réunit le jour du soleil. *Apot.,* !, 67.	1. On sc réunit pour la fraction le dimanche. Act., xx, 7 ; 1 Cor., xvi. 1-2.
2. On lit 1rs mémoires des Apôtres et les écrits des prophètes. *Ibid.*	2. Lectures des lettres des chefs de l'Églisc. I TheMw v, 27; CoL, iv, 16.
3. Discours de celui qui préside pour exhorter à Imiter cc qui n clé lu. *Ibid.*	3. Parole de Dieu, prédication. I (.or., xiv, 26; Act, xx, 7.
•1. Ensuite nous nous levons ct tous ensemble nous adressons des prières Λ Dieu pour tous les hommes, les diverses classes. *Apot.,* i, 67, 63,	L Prières pour tous les hommes. I 'I lui., u, 1-2.
5. Baiser de paix. Apo/., i. 65.	5. Baiser de paix. Boni., x m, 16; I Cor., XVI, 20.
6. Le pain, du vin et de l'eau sont apportés au président. *Apot.,* i, 65, 67.	6. Le président fait cc qu'a fait le Christ, donc prend du pain et du vin.I Cor.,xi, 23-25; Matth., xxvî, 21. 26, 27; Marc., xiv, 22-23; Luc., xxu, 19 cl 20.
7. Celui qui préside fait monter vers Dieu des prières et des actions de grâces. *Apal.,* i, 67 et 65.	7. Le président fait cc qu'n fait le Christ, donc bénitct rend grâces. I ('.or., xi, 21; Matth..xxvî, 26-27;Mnrc., xiv, 22-23; Luc., xxn, 19.
8. Au cours de celte action dc grâce-, le pain cl le vin sont cuchnristiés par un discours dc prière qui vient dc .Jésus. *Ai*A.,* i, 66.	8. Le président fait cc que le Christ a (ail,donc il dit ce que Jésus a dit. I Cor., XI, 23-25 ; Ma 11 h., x x \ i, 26-27 ; Marc., xiv, 22-23; Luc., xxu, 19.
9. Le peuple répond *Amen. Apol.,* i, 65, 67.	9. Les fidèles répondent A l'action dc grâces Amen. I (.or., xiv, 16.
10. Distribution aux assistants des mets eucharisliés. ApoL, i, 63. 67.	H). Communion sous les deux espèces pour faire ce qui a été fait â la cène, i Mêmes endroits que 8 cil !<<·(. \. H. 22. \i, 2·. 2'·.
1t. Aumônes recueillies cl distribuées. ApoL, i, 07.	11, Le dimanche est mis Λ part l'argent pour In collecte. I (.or., xvi, 1-2.

La comparaison de ces deux tableaux prouve au moins que les divers actes relatés par suint Justin sont déjà mentionnés sous une forme identique ou cquivalente dans les écrits du Nouveau Testament. Que toutes ccs operations sc soient dès l'origine succédé

dans l'ordre où elles se suivaient au temps de l apologiste. on peut le croire raisonnablement pour le motif suivant :

Λ l'origine, un très grand nombre de fidèles, ceux qui venaient du Judaïsme, avalent antérieurement à leur conversion fréquenté la synagogue. Dans les premières années, plusieurs s'y rendaient encore, après être devenus disciples dc Jésus, Certains d'entre eux y prenaient même la parole el y prêchaient le Christ Ainsi faisait Paul à Damas, dans file de Chypre, & Antioche de IMsidie, Iconium, Thessalonique, Bcréc, Corinthe, Éphèse. Act., ix, 20; xm, 5, 11, 13; xiv, 1; xvn. I. 10, 17; xvm. 1, 19. 26. Rien dc plus naturel ni de plus habile, rien aussi dc plus légitime. Jésus avait lui-même donné l'exemple, Luc., iv, 16. Les exercices religieux qui s'accomplissaient à la synagogue n'avaient rien dc répréhensible, au contraire.

Mais, parce que les premiers fidèles durent sc grouper entre eux pour les lectures el prédications, prières ct rites spécifiquement chrétiens, parce que l'Église locale admit lot ou lard dans son sein des néophytes venus du paganisme, parce qu'enfin la Synagogue un jour ou l'autre blasphéma Jésus, puis excommunia scs disciples, les convertis abandonnèrent peu à peu les offices religieux d'Israël pour ne plus se réunir qu'avec leurs coreligionnaires. Les juifs de la veille furent tout naturellement portés à introduire dans leurs assemblées tout ce qu'ils pouvaient garder de la synagogue. A coup sûr, des changements s'imposèrent ; • à la Bible juive sc joignirent bientôt sur le pupitre du lecteur, les écrits du NonveauTcsIament, entre lesquels un relief spécial fut donné à l'évangile ». Les croyances nouvelles in Huèrent sur le texte des prières ct des homélies, le choix des leçons bibliques el des cantiques sacrés. Tandis que la célébration du sacrifice juif ne pouvait s'accomplir qu'au Temple, les chrétiens furent obligés par l'ordre du fondateur de leur religion de réitérer en leurs assemblée l'oftrande eucharistique. Ainsi, en ajoutant quelques éléments nouveaux,· l'Église accepta en bloc tout le service religieux des synagogues ». Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris. 1889, p. -18.

Ceci étant, que l'on examine de nouveau l'ordre des cérémonies dc l'assemblée chrétienne, tel que le décrit saint Justin. Si on excepte l'acte final, les collectes, tout ce qui se passe depuis le moment où on donne le baiser de paix (n. 6, 7, 8, 9, 10) est spécifiquement chrétien, et l'ordre dans lequel sc déroulent tous les actes de celte seconde partie est command? par les circonstances : il ne peut pas être (liftèrent.

Restent les premières operations : or. on l'a remarqué, elles étaient en usage dans le service du samedi matin. Voir SchOrer, op. cïf.. p. 150-163; Elhogen, *Der fûdische Gottesdienst in seiner geschichllichen Ent·wicklung,* Leipzig. 1913. On y trouve :

> Réunion le sabbat;
> Lecture dc la loi et des prophètes;
> Homélie;
> Bénédiction» ct prières pour toutes les classes de personnes;
> Prière pour la paix.

Certaines similitudes apparaissent. On a donc conclu qu'à l'âge apostolique, au moment où l'Église se détachait du monde Juif, elle a dû lui emprunter pour la première moitié du service religieux l'ordre des opérations du service dc la synagogue, celui qui était encore suivi au temps de saint Justin.

Aux operations qui étaient communes aux juifs et à eux, les chrétiens n'ont eu besoin que d'ajouter la cène eucharistique proprement dite. Donc, si on énumère d'abord, selon l'ordre adopté par l'apologiste, la série des actes religieux attestés par le Nouveau Testament pour les faire suivre de la prière eucharistique telle que la prescrivent les autres récits dc la cène, on obtient les grandes lignes dc La messe avec les deux services (pii, dès l'origine et jusqu'à nos jours, se succèdent dans toutes les liturgies. Il y a d'abord la préparation appelée aussi *messe des catéchumènes,* simple forme christianisée de l'ancien sendee dc la synagogue. Vient ensuite la synaxe eucharistique dite *messe des fidèles.* Les détails, prières, attitudes, gestes, varient avec les siècle» et pays Des arrangements multiples, de nombreuses variantes ont produit les diverses liturgies : toutes remontent Λ ce même type primitif. Fortescue, *La messe, études sur la liturgie romaine,* trad. Boudinhon, Paris, 1921, p. 10-11; Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesia: liturgica,* Paris, 1900, I. i, p. xix-xxxn, Cabrol, *Origines liturgiques,* Paris. 1906, p. 330-333; Baumstark. *Die Messe im Morgenland,* Munich. 1906, p. 21-26; *Vom gcschichtUchen Werden der Liturgie,* Fribourg, 192.3, p. 13 sq.

Peut-on pousser plus loin les comparaisons, rapprocher les prières ct usages chrétiens primitifs de formules et de riles juifs de l'époque, par exemple dc ceux de la Pâque ou du *Kiddousch,* c'est-à-dire du repas dc la veille au soir du sabbat?

Déjà on a démontré l'originalité absolue cl irréductible dc cc qui caractérise la cène chrétienne : l'emploi des mots *Ceci est mon corps, ceci est mon sang,* prononcés sur le pain el la coupe eucharistique : on ne trouve rien d'équivalent ni dans la Pâque ni dans le *Kiddousch.* Cf. Euchar ist ie, col. 1110-1112; E. Mangenol. f/n *soi-disant antécédent juif dc Pencha·ristie,* dans *Rame du clergé français,* 1905, t. I v h. p. 385 sq., reproduit dans *Les évangiles synoptiques,* Paris. 1911. p. 135 sq.

Quant à la liturgie qui encadre les deux formules prononcées sur le pain cl la coupe, les auteurs mêmes qui ont voulu la comparer avec les cérémonies du rituel pascal (Probst, Bickell. Thibaut) ou avec celles du *Kiddousch* (Von der Golz, Drews, Kauschen), justifient leur sentiment, non par un examen de textes bibliques, mais par l'étude d'autres documents (par exemple la *Didachè* ou les *Constitutions apostoliques).*

SI on ne considère que les écrits du Nouveau Testament. il est, pour plusieurs raisons, impossible dc prouver que les prières ct usages non essentiels de la cène apostolique se rattachent à ceux des juifs. D'abord. H n'est pas démontre qu'à cette époque, chez les premiers disciples, des formules cl des rites officiels soient uniformément répétés dans toutes les églises ou dans plusieurs, ou dans l'une d'elles. Dc plus, s'il y en a. les écrits bibliques ne nous les font pas connaître avec précision : on peut tout au plus affirmer (voir plus haut) que certains passages du Nouveau Testament nous donnent une idée de ce qu'était la prière de l'époque. D'autre part, sur l'âge, la teneur primitive, l'étendue de l'emploi de certaines prières juives, on est loin d'avoir des renseignements indiscutables. Enfin, comme le fait observer Fortescue, *op. cit.,* p. 100. I il est dangereux de pousser la comparaison avec un groupe quelconque de prières juives, et de conclure que cc groupe de prières est le prototype de la liturgie chrétienne .. parce que des formules identiques ou assez semblables les unes aux autres reviennent sans cesse dans tous les services religieux des Juifs ».

A coup sûr. on peut, sans avoir besoin d'appuyer celte affirmation sur aucun témoignage primitif, être certain que les premiers chrétiens venus du judaïsme ont été tout naturellement portés à employer dans la liturgie de la cène les formules dont ils avalent jusqu'alors fait usage, les formu'es qu'ils savaient par cœur, les formules qui ne contredisaient en rien les doctrines nouvelles et avalent même pu être prononcées par le Christ. « Mais quels services uni

exercé *Je* plus d'influence ct quels sont les points de dependance, on ne saurait *le* dire. · surtout si on ne consulte que les écrits du Nouveau Testament. Fortescue, *ice. cil.*

Nous ne cr<n on* pat devoir nommer *ici*, quelle* que soient leur importance ct leur valeur, tous le* ouvrages généraux : commentaire* sur h sainte Ecriture, encyclopédie·, traité* ct manuel* de théologie dogmatique ou biblique, d'histoire ou dc liturgie. Nous ne citons guère que des monographies sur le sacrifice ou du moins sur l'eucharistie d'aprr* le Nouveau Ic*(nmcnt, et particulièrement ceux auxquels nous nous somme* référé nu cour* meme de l'article.

f. 'Ioasaux CatiîOLîqifs. — Citons comme les plus Utile* ct le* plu* récent* : E.-IL Allo, *La Sj/nlhése du dogme eucharistique dam saint Paul,* dan* *Revue biblique,* 1921, p. 321 *q.; P. BatiHol, *Études d'histoire ct dc théologie* posï- *tirr. Deuxième serie.* l/eucharistie. In présence réelle ct In transsubslantinUon. 8- edit., Paris, 1920; J. Bdlord, *The notion* o/ *sacrifice,* dans *Ecclesiastical Review,* Philadelphie, 1905, t- wxiii, p. 1 *q., ct *'Ihe sacrifice a/ the .\<ıu Eau·, ibid.,* p. 258 sq.; J. E. Bd*cr, *Hcr Opfcrcharakter der Eucharistie,* dans *Thtolog. Duarlahchrlfl,* 1913, t. xcv, p. I *q.; W. Berning, *Die Einsetrung der hrtligtn Eucharistie in ihrer urxprunglichcn Forni nach den licrichtcn des .\. T. kritUch untersucht,* Munster, 1922; Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne,* dan* *Cours et Conftrrncti dis Semaines liturgiques,* Louvain, 1927, t v, p. 99 *q.; E. Borsch, *Altar und Opfer,* dans *Zeitschrift fur knlhotischc 'Ileotogie,* 1908, t. xx.xn, p. 307 *q.; du même, *Der Opfcrchurahlcr der Eucharistie einxl und jet:!,* Inspruck, 1909; <!n même, *Aphorismen und Erwügungen sur llcleuchtung des uorirendlichen Opferl*griffs,* dans *Zeitschrift fur kathallselle théologie,* 1910. t.XXMV, p. 71 sq.; P. Haender, *Zu Heir., XIII,* /0, dan* *Ihblischr Zeitschrift,* t. vm, p. 52 sq.; W. Koch, *Dax Abendmahl ini Xcucn Testament,* <lan* *Rlblische Zeitfragen,* 1911. t. iv, fnsc. 10; H. Eimiroy. *Dt essentia <.<. Λ/fas/r sacrificii,* Louvain, 1919; •L I^brcton, art. *Eucharistie,* dan* le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* 1910, t. I. col. 15IS sq.; E. Mangenot, *L'eucharistie dans saint Paul,* dan* *Revue pratique d'apologétique,* 1911, t. xm, p. 33 sq., 203 sq.. 253 sq.; C». Pause heu. *L'eiuhartitle et la penitence durant les six premiers siècles de l'Église,* trad. tranç., de M. Decker et E. Bicurd, Paris, 1910; I . Ken/, *Die Lfuhichtc des hlrssopferbcgrlffs oder der allé Riante und die neuen Ihrarlcn liber das U rien des unblutiqcn Opjtrs,* Lrhingiic, 1901, t. r; Rongy, *La célébration de l't ucharllllie au temps des Apôtres,* dan* *Cours cl Conférences des Semaines liturgiques,* 1927, t. v. p, 177 *q.; 'l li.Schcrmnnn. *Dax llrotbrcchcn inil rchrtstentum,* dan* *Ribtische Zeitschrift,* 1910, t. vm, p. 52 sq.; M. de la 'liillle, *Mtpderium fidcl, De augustissimo corporis rl sanguinis Christi sacrificio atque sacramento eliicidationes quinquaginta in lus libros distincti·,* Pari*. 1921; F. Wieland, Menio et *confessio, Slutfirn liber den Altar der altchrlstllchen Liturgie,* L *Der Altar der I orkonslantinixchcn Kirclc,* clan* *V froflcnllicluuiQcn ans dem kirchenhislothchcn Seminor,* 11. Bcihr, ŋ. II. Munich. 1900: *Der vorirendische Opferbcqeifl, ibid..* III. B„ n. 0, Munich, 1909 (sur le* tendances de cet ouvrage cl la polémique qu'elle* ont provoquée, voir le début de l'art, suivant.)

11. Ihvvalx nos caîiioi jQi rs. X(Hr les ouvrage* non catholiques o(i est étudiée la rêne rn général rl sous s<·* diver* ŋ*|κtl* I ne liste assez complète se trouve h hi lin de l'article El< i‹aiu*hp. o'λιιu * la saisir lu hiii nr, t. v, col 1120-1121. Quelque* ouvrages Important* ont paru depuis : A Loisy, Lrs *mystère.· païens rl h mystèrechrétien,* Pari*, 1919 et *Essai historique sur le sacrifice.* Pari*. 192'»; Peterson Wetter, *Allchrisllichc Littirgien,* I. *Da.s chrisllche Mysterium,* IL *Dax christtiche Dpfer,* G<rltlngi c. 1921 et 1922; It. Will. *Le culte. Etude ıΓhistoire et de philosophie reliqieuies,* Strasbourg, 19X5. t. i; IL I lel/mann. *Mrs*r und ILrrcnmahl,* Bonn. 1926; K. Volker, *Miplt-num und Agape,* Gotha. 1927.

Sur certaines opinion* professées par de* non cathnMqurs de langue anglaise, *ur le Mcrillcc de lu cène, rl celui du ciel, <»<i consultera utilement. G. Mortimer, *The euehariltlc sacrifice, an historical and theological investigation nf the lb>ly I.'irf arlst in the Chrt lion ('hurch,* I ondre·. 1901, rt W. P. P(terson, art. S<i<*rifh* r, dan* le *Dictionary of thr lltbte* (Hastings), 1991, t. |v, p. 317 %q.

♦ C. Kucit.

11. LA MESSE D'APRÈS LES PÈRES, JUSQU'A SAINT CYPRIEN L État de la question. II De» origines au milieu du n· siècle (col. 865). IH. Use conde moitié du n· siècle (col. 895). IV, L'Crient jusqu'au milieu du *nr* siècle (col. 918). V. L'Occident jusqu'à saint Cyprien (col. 927). VI. Les secta (col. 917). VIL Conclusions (col. 956).

L Etat de la question. — Nombre de critiqua non catholiques, jusqu'au milieu du xix· siècle, avançaient que « le premier, saint Cyprien aurait parlé du sang du Christ comme de la matière de l'oblation eucharistique et déclaré que le Christ s'était offert en sacri lice à Dieu le Père dès l'institution de la cène ». 1 lolling, *Die Lchre der àllcshn Klrche vont Op/er,* Erlangen, 1851, p. v. C'est cher lui qu'on trouverait en germe la théorie du sacrifice de la messe destinée à sc développer plus tard·. Théodore Harnack, *Der chrislliche Genieindegotltsdienil ini apobt. ZcHalter,* Erlangen, 1854, p. 411 (.elle allirmation est aujourd'hui abandonnée Déjà dans son *Histoire des Dogmes,* 3· édit., t. i, p. 428 sq., Fribourg ct Leipzig, 1905. Adolphe Harnack reconnaît que, très vraisemblablement, Cyprien i découvert chez ses prédécesseurs la conception qui transporte la représentation du .sacrifice sur 1« éléments eucharistiques. Kattenbusch, art. *Mrw,* dans la *Protest, Healcncyclopüdie,* t. xn, 1903, p. 672, 676-677, est encore plus alllrmatif. 11 reste vrai que l'évéquc de Cari liage est « l'un des Pères qui ont le plus insisté sur cette vérité, 'fixeront, *Histoire des dogmes,* Paris, 1909, t. i, p. 389. Auparavant jamais elle n'a été aussi fortement établie <t il n'y a pas à vouloir en découvrir l'origine après hil

I n savant catholique, F. Wieland, a cru pouvoir attribuer â saint Cyprien un role encore plus Important. *Mensa el con/essio. Iier Aline der porkonstardiniicbin Kirche,* Munich. 1906; *Der oorirenüischc OpferbegriH,* Munich, 1909; *Altar und Altargrab der chrisÜichut Ktrchen im /». Jahrhttnderl,* Leipzig,1912. D'après lui, dans l'Église primitive, il n'y a pas d'ollrande par laquelle l'homme présente à Dieu un objet dont il peut disposer. Sans doute, dès l'origine, on tient la cène pour un sacri lice, mais c'est un sacrifice purement spirituel, un sacrifice de louanges, de prière el d'action de grâces. C'est le seul qui, avec la charité, l'innocence dc la vie, était alors connu. On mangeait le Corps et on buvait le sang du Seigneur, mais on ne les oil rail pas. L'assemblée se réunissait pour un banquet dans des maison* particulières. Il y avait non des autels, mais des tables, où prenaient place lt* fidèles. Devant le president on apportait du pain el du vin. Pour obéir à l'ordre du Seigneur, en mcinolrcdc sa mort cl de sa résurrection, le chef dc rassembler prononçait sur ces mets les paroles d'action de grâce (eucharistie) qui produisaient le corps et le sang du Seigneur autrefois crucifie, maintenant giomux dan* h »i» l. l.< p.dn était divisé : la fraction était alors l'acte principal Puis les diacres en distribuaient aux assistants des parcelles ct présentaient la coupe de vin. Ainsi le* éléments sacrés n'étalent pas (dïerls à Dieu; au contraire, les fidèles les recevaient de Dieu avec rcconn.?i.$*anrc : c'était la prière d'action dc grâces. Seule, elle était présentée nu Très-Haut. Seule, elle constituait le sacrifice commémoratif de hi cène et partant du Calvaire ct dc la redemption.

Duns la seconde moitié du n- siècle seulement, sous l'influence du paganisme qui avait des autels ct des oblation* proprement dites, plus encore parce que l'Ancien Testament prescrivait à Israël dc faire à Dieu des offrandes rituelles, on vil des notions étrangère* au christianisme primitif sc glisser dans les croyances des fidèles Le pain cl le vin furent tenus pour des dons qui pouvaient être offerts à Dieu

Irénée élargit ainsi la conception primitive du sacrifice purement spirituel. Introduisant l'idée dc l'oblation d'un don visible ct matériel, il lit présenter à Dieu le pain ct le vin comme *les prémices* dc la création rachetée. Cette conception était une nouveauté ct Irénées'en serait rendu compte. D'ailleurs, en même temps qu'H l'adopta, il garda la notion plus ancienne scion laquelle les paroles de la cène font du pain et du vin le corps du Seigneur ct sont ainsi le véritable sacrifice chrétien. La conception nouvelle imaginée par l'évêque de Lyon ne fut pas d'abord acceptée partout. Tertuilien resta fidèle ù l'idée antique de la simple offrande d'action de grâces ct de prières. Mais, en Orient, Origène lui aussi parla du *sacrifice de prémices.* En Occident, saint Cyprien adopta la pensée qui désormais fut incorporée à la foi chrétienne. Tantôt il montra dans le pain et le vin la matière d'une *of]ramie,* dans le corps et le sang celle d'un *sacrifice,* tantôt il tint les deux termes pour synonymes. Cependant, même chez lui, il serait encore possible de relever des expressions qui rappelleraient l'ancien concept de l'offrande purement spirituelle d'action de grâces et dc prières.

On peut ramener à trois les arguments de Wieland A l'appui de sa thèse. Avant saint Irénée, les Pères ne parlent pas d'une oblation rituelle. Plusieurs écrivains chrétiens déclarent que seul plaît Λ Dieu le sacriOce des lèvres el du cœur. Il n'y a pas d'autel dans l'assemblée chrétienne.

Les affirmations de Wieland ont été fortement combat lues, notamment par E. Dorset), A. Schmid, A. Iluppcrtz, G. Itauschcn, A. d'Alès, J. Lebrclon, H Lamiroy, .L Brinktri ne, M. dc la Taille (voir une bibliographie de celte controverse dans Lamiroy, *op. cil.,* p. 31). Dc deux côtés opposés, un même jugement a été porté sur elles. D'une part, les livres de Wieland ont été mis à l'index; d'autre part Harnack a écrit d'eux qu'ils sont ▮ au fond, une attaque victorieuse des opinions catholiques traditionnelles. Nulle part on ne s'aperçoit que l'auteur est catholique. · *Theol. Literaturzeitung.* 1906, p. 627.

Wieland n'a fait que pousser à l'extrême la conclusion dc F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der aile Glaube and die ncuen Theorien liber lias Wesen des unblutigen Opfers,* 2 vol., Frisingue, 1901-1902. D'après ce dernier, le sacrifico chrétien est un repas sacré, avec préparation, ct communion, par lequel on imite l'acte dont Jésus a donné l'exemple. Sans doute, la consécration est nécessaire pour que soient présents le corps ct le sang qui doivent être consommés. Toutefois le rite eucharistique n'est pas un sacrifice non sanglant qui se termine par un repas, « il est essentiellement un repas qui revêt un caractère de sacri lice ». La consécration elle-même n'est qu'une partie du festin, sa préparation. Renz croit découvrir celte conception chez les premiers écrivains chrétiens. Il ne pense pas d'ailleurs qu'ils Introduisent dans la fol primitive une conception nouvelle, ct il estime que Γ Écrit tire n'a pas parié du sacrifice de la messe, cette vérité nous serait connue uniquement par la Tradition chrétienne. — Nous allons confronter ces allégations avec les témoignages des plus anciens écrits chrétiens.

IL Jusqu'au miuku du h· siècl e. — 1* *1st Doctrine des douce apôtres (Didachè)* (Entre 90 ct 120. — Orient : Palestine ? Égypte ?).

L *Dear textes* sont A relever; l'un sur les prières dc l'action de grâces (ix, x); l'autre sur rassemblée dominicale (xiv et xv, 1).

a) Let prières de Taction de grâces (tx ct x). — tx, 1 9 *Quant à Taction de grâces,* εὐχαριστία, rendez grâces, εὐχαριστήσατζ, ainsi : 2. D'abord pour la coupe : « Nous te rendons grâces, εὐχαριστοΟμέν σοι, ô notre Père, pour la sainte vigne dc David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. A toi la gloire dans les siècles! · 3. Puis pour le pain rompu, κλάσματο : < Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie cl la science que lu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. A toi la gloire dans les siècles ! 4. Comme cc pain rompu, κλάσμα, autrefois disséminé sur les collines, a été rassemblé pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités dc la terre dans ton royaume. Car A toi la gloire ct la puissance par Jésus-Christ dans les siècles! » 5. Que personne ne mange ni ne boive dc votre *eucharistie,* si cc n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à cc sujet que le Seigneur a dit : < Ne donnez pas cc qui est saint aux chiens. »

x, L « Après vous être rassasiés, rendez grâces ·. ainsi : 2. « *Nous te rendons grâces.* Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, pour la connaissance, la foi ct l'immorta ité que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. A toi la gloire dans les siècles. 3. C'est loi, Maître tout-puissant, qui as créé l'univers en l'honneur de ton nom, qui as donné aux hommes la nourriluic et la boisson en jouissance pour qu'ils le rendent grâces, εὐχαριστήσωσιν. Mais ù nous lu as octroyé un aliment ct un breuvage spirituels ainsi que la vie éternelle par ton serviteur. 4. Avant tout, nous te *rendons grâces* parce que lu es puissant. A loi la gloire dans les siècles. 5. Souviens-loi, μνήσΟητι, Seigneur, dc ton Église pour la délivrer dc tout mal et la rendre parfaite en ton amour. Rasscmble-la des «plâtre vents, celle Église sanctifiée, dans ton royaume que lu lui as préparé. Car Λ toi la puissance ct la gloire dans les siècles. 6. Vienne 1ι grâce ct el que passe ce monde! Hosanna au Dieu de David! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! £i quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence! Maran atha *(Le Seigneur vient* ou *que le Seigneur vi'nne)! Amen.* 7. Laissez les prophètes rendre grâce, ζὐχαριστζiv, autant qu'ils voudront! ·

b) L'assemblée dominicale (xiv-xv, 1*2). — xiv. L < Réunissez-vous, συναχΟέντε , le jour dominical du Seigneur, rompez le pain, κλάσατε, et rendez grâces après avoir au préalable confessé vos péchés, a tin que votre sacri flee. Ουσία, soit pur. 2. Quiconque a un différend avec son compagnon, ne doit pas sc joindre à vous avant dc s'être réconcilié, de peur de profaner votre sacri lice, Ουσία. C'est le sacrifice dont le Seigneur a dit : « Qu'en tout lieu et en tout temps on m'offre un sacrifice, Ουσίαν, pur, car je suis un grand roi el mon nom est admirable parmi les nations. »

xv, L « Donc, pour vous, élisez-vous des évêques ct des diacres dignes du Seigneur, hommes doux, desintéressés, véridiques el éprouvés; car eux aussi pour vous ils font le service liturgique, λειτουργυύσιν..... την λειτουργίαν, des prophètes ct des docteurs, διδασκάλων. 2. Donc ne les méprisez pas, car ils sont des hommes honorés d'entre vous, avec les prophètes et les docteurs. »

2. *Discussion.* — On le sait, *petit catéchisme à Tusage des fidèles,* la *Doctrine des douze apôtres.* après avoir brièvement exposé les règles qui conduisent ô la vie el font éviter la mort (ι-vt), donne aux disciples du Christ une courte instruction liturgique : vn-x. C'est là qu'il est parlé du baptême, du jeûne et de la prière, puis dc l'action de grâces ou eucharistie, ix-.x. Cc qui est dit des assemblées dominicales se trouve dans une troisième partie disciplinaire sur la vie de communauté, xi-xvi.

a) Caractère eucharistique de ces textes. - - Comment comprendre les c. ix ct x? A celle question bien de?

réponses ont été faites. Plus communément on estime que toutes les prières sc rapportent â l'eucharistie. Celles du c. ix la précéderaient, celles du c. x la suivraient. Voir dans Struckmann, DZr *Gegenwart Christi in der h. Eucharistie,* Vienne, 1906, p. 3, ct dans Batiffol, *L'eucharistie,* 8· édit., Paris, 1920, p. 61, une liste très longue des partisans de cette opinion. Nommons seulement les noms de Funk, Jacquier, Hemmer, Hamarck, Spit la, Rauschen, Drews, Gogurl, Wieland, Baumstark, Struckmann, Batiffol. De plus en plus elle est admise.

D'après une autre opinion, les prières du c. ix précèdent l'agapc, la première partie du c. x la suit ct en csl l'action de grâces. La fin du même chapitre, est une invitation à la communion eucharistique. Le nombre des tenants de cette opinion est peu considérable. Struckmann cite Zahn, Weizsàcker, Woh'enberg. Haupt, Bencsse, Berning.

Enfin, d'après une troisième opinion, il ne serait question dans les e. ix et x que de l'agapc. Et c'est seulement au c. xiv que la *Didachè* parlerait de i'eucharistie. Ladeuze, *L'eucharistie et le repas commun des fidèles dans la Didachè,* dans *Revue de VOrient chrétien,* Paris, 1902, p. 339-359; A. Sabatier, *La Didachè ou renseignement des douze apôtres,* Paris, 1885, p. 99, 110; Leclercq, art. *Didachè,* dans *Diction, d'archéologie,* t. iv, col. 782-791.

L'étude des prières des c. ix et x montrera qu'il est impossible de ne pas les entendre de l'eucharistie. L'interprétation contraire « sc heurte à des difficultés insurmontables». Lebreton, *La prière dans l'Église primitive,* dans *Recherches de science religieuse,* 1921, p. 111, · Pas d'hésitation possible, écrit Batiffol, cc n'est pas un repas quelconque qui est décrit ni une agapc, mais l'eucharistie, rien qu'elle. › *Op. ciLf* p. 60.

Observons d'abord que l'action de grâces ou *eucharistie* avec *traction du pain,* dont parle xiv, 1, correspond à *Vaetion de grâces* ou *eucharistie* des c. ix et x (ix, 1, 2, 3; x. 1, 3, 4) accompagnée elle aussi de la */raction du pain* (ix, 3, 4). L'auteur a très bien pd, en deux passages distincts, parler du même objet. Il avait une raison de le faire. Les c. ix et x se trouvent dans la partie liturgique où sont exposées les règles relatives au baptême, au jeûne, au *Pater;* il csl tout naturel que les prières de l'eucharistie y soient elles aussi insérées ; on la célébrait après le baptême. Quant nu c. xiv, il se place nu milieu d'ordonnances disciplinaires relatives à la vie de la communauté chrétienne, et où souvent il est question des assemblées. C'est donc bien là (pic l'auteur devait, semble-t-il, sans reproduire â nouveau cette fols les prières â réciter, faire connaître l'obligation de tenir chaque dimanche une réunion eucharistique. Ainsi le rite ▮ décrit au c. xiv n'est pas autre que celui des c. ix et x ». Lietzmann. *op. cit.,* p. 232. C'est d'o'llcurs ce <pie fera ressortir l'exégèse même des textes.

b) Exégèse des textes. — a. Le rite dont il s'agit est un *sacrifice* : Ουσία. La *Didachè* ne sc contente pas de l'affirmer en passant. Elle le dit trois fois en quelques lignes, xiv, 1, 2, 3. Bien plus, elle montre qu'elle entend ce mol au sens propre.

Pour prouver que l'assemblée doit être pure, elle invoque la parole de Jésus que nous lisons Matth., v, 23-21 : » Si tu le souviens que ton frère a quelque chose contre loi, lalsse-!à ton *oblation devant l'autel* et va d'abord te réconcilier avec ton frère, puis viens présenter tes offrandes. · Dans cc passage, il est parlé du culle du temple, donc de sacrifices proprement dits. - Le'second argument mis en avant pour exiger la pureté de l'assemblée chrétienne n'est pas moins probant.C'est In prophétie de Malachie,i, 11,rapportée ici en ccs termes : ‹ Qu'en tout lieu et en tout tempi on m'offre un *sacrifice pur ;* car je suis un grand rd. dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi 1m nations. » Soutenir que ce qui est comparé ici c'e| uniquement la pureté du sacrifice prédit par chic et celle du rite décrit par la *Didachè,* Wldand. *Der vorircnüischc Opfcrbegrift,* p. 36 sq., c'est supprimer la moitié du texte. Voir Lamlroy, *op. cit.,* p. 210. La *Didachè* ne dit pas que Malachie annonce un rite religieux pur, mais un *sacrifice pur.* Ainsi l'auteur affirme, il prouve qu'à l'assemblée du dimanche *lu traction du pain cl l'action de grâces* sont une Ουσία, un sacrifice. Cf. Brlnktrine, *Der Messopfcrbcgrifi in dm resten zirei Jahrhunderten,* Fribourg 1918, p. 61-65.

Un tel texte est à coup sûr bien gênant pour qui refuse à la cène clnétivnnc primitive ce caractère. Aussi J. Réville se demande-t-il un instant si l'appel Λ .Malachie ne serait pas une interpolation. *Les engines de l'eucharistie,* Paiis, 1908, p. 54. L'hypothèse est si audacieuse, si gratuite, que l'auteur n'essaye pxs de s'y arrêter. Il préfère ajouter que le rapprochement du sacrifice de Malachie avec le rite chrétien est « purement superficiel ct extérieur ». Rien ne l'indique, rien ne contraignait la *Didachè* à employer trois fois en quelques lignes le même mot Ουσία ri lui seul,sans donner aucune explication qui lui enlève sa signification naturelle, le sens qu'il avait pour des Orientaux à l'époque où fut composé cet écrit. L'étude d'ailleurs de toutes les données de la *Didachè* sur l'eucharistie nous permettra de voir si le sacrifice est ici une simple prière.

b. Le jour dominical du Seigneur », le dimanche, se tient une assemblée des membres de la communauté, une synaxe, συναχΟέντε . xrv, 1. Elle n'est pas facultative. Il est impéré aux fidèles de s'y rendre, pour rompre le pain, συναχθέντε κλάσατε. Thibaut. *La liturgie romaine,* Faris. 1924, p. 33, a essayé de démontrer que la locution grecque traduite par les mots ‹ le jour dominical du Seigneur doll se comprendre ainsi : ♦ selon 'c précepte dominical du Seigneur ». Celte interprétation ne parait pas s'imposer. Au reste, comme l'observe Thibaut, du moment que l'assemblée est *prescrite,* clic devait avoir Heu le dimanche

r. En vue de cette assemblée, la communauté doit se *choisir des évéques et des diacres,* afin qu'ils y fassent pour les fidèles ‹ *le service liturgique* des prophètes et des docteurs ». xv, 1. Gette expression ne satisfait qu'imparfaltemcnt notre curiosité. Cependant deux points sont hors de doute. D'abord il faut distinguer dans l'assemblée chrétienne d'une part des assistants, d'autre part des personnes qui *font le service liturgique,* xv, I. Dans les Septante cc mot désigne le culte public, le service des prêtres ct des lévites.SI n'impoite quel fidèle pouvait accomplir tout cc qui doit avoir Heu au coins de la synaxe chrétienne, l'ordre de choisir des évêques ct des diacres, la recommandation de réserver pour cet office des hommes de grande vertu, xv, 1, n'auraient ou aucune raison d'être. Prophètes et docteurs, évêques et diacres sont investis à la réunion dominicale de fonctions *liturgiques* proprement dites, qui le* distinguent du peuple et leur donnent le droit d'être *honorés* de lui. xv, 2. Cf. Brlnktrine, op. *cit.,* p. 63.

Que font à la réunion du dimanche ccs élus de la communauté? L'office du *docteur,* la *Didachè* ne le détermine pas, mais c'était à coup sûr, une fonction d'enseignement. Quant au prophète, il est ordonné qu'on le « laisse rendre grâces autant qu'il le voudra ·. Il a donc qualité pour prendre seul la parole, diriger la pensée de l'auditoire, en d'autres termes, pour présider la cérémonie. Aussi la *Didachè* préscntc-t-cllc

les prophètes coin nie les *grands prêtres des chrétiens.* xm, 3. Mais, elle le fail observer elle-même, il peut n'y avoir pas de *prophète,* xn, 4, et si ce personnage ct le *docteur* ont le droit de *vouloir s'établir* à demeure dans une communauté, ils sont toutefois avec l'apôtre plutôt présentés comme des ministres itinérants de la parole de Dieu, xi, 1, 4-5. Voilà pourquoi les fidèles d'une Église locale doivent choisir des hommes *d'entre eux,* xv, 2, non pas des passants, mais des personnes dont on a eu le temps d'apprécier sur place les qualités, xv, 1, afin que ccs élus, évêques ou diacres, fassent le servire liturgique des prophètes et des docteurs, qu'ils en tiennent lieu *(Ersatzleute,* dit Lietzmann, *op. cit.,* p. 232). En d'autres termes, ils président l'assemblée, y enseignant ct y exerçant les fonctions liturgiques. Si le prophète est le *grand prêtre* de la communauté chrétienne, xm, 3, l'évêque lui csl assimilé. BatiiTol, *op. cit.,* p. Gl, n.2.

</. Le mot *eucharistie* semble déjà être comme le terme technique » par lequel on désigne la cène chrétienne. Non seulement la locution *action de grâces,* εὐχαριστία, ou le verbe rendre grâces, εὐχαριστεῖν, sont employés dix fois dans les c. ix, x, ct xiv, mais l'usage parait déjà s'être établi de désigner par cette expression, non plus seulement l'acte de remercier Dieu pour scs bienfaits, mais le rite liturgique ct les éléments consacrés : « Que personne ne mange ni ne boive de votre *eucharistie.* » îx, 5. Laissez les prophètes *cucharistier* autant qu'ils le voudront. » x. 7. Fortescue, *op. cit.,* p. 12, 15.

e. Y avait-il une prédication? La *Didachè* ne le dit pas. .Mais clic ordonne qu'en raison de l'assemblée du dimanche on choisisse des évêques et des diacres chargés de l'office liturgique des *prophètes et des docteurs,* xv. 1. Il est donc permis de penser que ces élus de la communauté devaient remplir à la réunion dominicale quelque fonction d'enseignement.

/. Avant la fraction, les assistants étaient tenus de *con/esser leurs péchés,* afin que leur acte fût pur. xiv, 1. Bien plus, si un fidèle avait un difTércnd avec un compagnon, il ne pouvait se joindre à l'assemblée avant de s'vlrc réconcilié. « pour que le sacrifice des chrétiens ne fût pas profané xrv, 2 Déjà on lisait dans la partie morale de la *Didachè* : · Dans rassemblée, c? εκκλησία, lu confesseras, ἐξεμολογήσπ, tes péchés ct tu n'iras pas à la prière avec une conscience mauvaise. »iv. I f. On ne précise pas de quelle manière devait s'accomplir celle confession ; mais il est vlsibh qu'il n'était pas seulement recommandé de faire un aclc intérieur.

g. l'nc */ruction du pain* avait lieu. Elle est mentionnée trois fois. îx, 3; ix. I; xiv, L C'était une action liturgique des officiants. Car la *Didachè* ne dit rien de la manière dont elle s'opérait, des paroles qui raccompagnaient. Bien de plus naturel que ce silence d cet acte était réservé aux célébrants chargés du service liturgique, puisque la *Didachè* est un *vade nucum* des fidèles ct non un missel, un rituel, un traité pastoral à l'usage des évêques ct des diacres, des prophètes cl des docteurs. Au contraire, si cette fraction devait être accomplie par les fidèles, on ne comprendrait pas qu'elle ne fût pas décrite.

D'autre part, on sail que ces mots désignent à l'âge apostolique non seulement le partage du pain en plusieurs morceaux, mais l'accomplissement de la cène. Ad., n, 12 et probablement n. 16; cf. Act., XX, 7. La formule *rompre le pain* est parallèle, dans ulnt Paul, Λ celle de *bénir la coupe,* I Cor, x. 16, autant dire qu'elle équivaut Λ faire des aliments le repas du Seigneur. Quand donc la *Didachè* écrit : περί του κλάσματο , elle suppose (pie le pain est déjà rompu, que le président de l'assemblée chrétienne a déjà prononcé sa propre prière eucharistique». Hemmer, *Doctrine des Apôtres,* dans les *Pères apostoliques,* t. j, p. xnx, Paris, 1909.

Si cet écrit n'a pas a nous faire savoir ce que les officiants étaient tenus de dire, s'il reproduit seulement des prières prononcées par les assistants, on s'explique pourquoi ne sont pas plus expressément signalées ; l'institution de l'eucharistie par Jésus, les paioies employées par lui au cénacle, les rapports qui existent entre le pain ct son corps, le vin ct son sang, l'alliance nouvelle scellée dans le breuvage de la coupe de la cène, la mort expiatoire du Sauveur. Sars doute la fraction el la bénédiction du calice, les paroles dites par celui qui accomplissait cette *liturgie* exprimaient ces pensées.

h. La fraction opérée, les fidèles *rendent grâces.* Et leur prière est reproduite. Avant de l'étudier et de considérer les autres paroles mises sur les lèvres des assistants deux remarques générales s'imposent.

Que représentent les formules ici transcrites? Elles sont extrêmement courtes, on peut les réciter toutes à haute voix en une minute.

N'est-il donc pas permis de supposer qu'elles sont les phrases par lesquelles Je peuple répond au discours des officiants, prophète ou docteur, évêque ou diacre? Ceux-ci, en raison de leur charisme ou de leur science, de leur élection et de leurs qualités, ont le droit d'improviser leurs prières eucharistiques sur un thème uniforme. 11 en est encore ainsi beaucoup plus tard. Duchesne. *Bulletin critique.* Palis, 1887, p. 363. Les prophètes, dit In *Didachè,* peuvent faire «l'action de grâces aussi longuement qu'ils le veulent ». x, 7.

.Mais des abus eussent été inévitables, si le même droit eût été reconnu â chacun des assistants. D'ailleurs quand on veut que tous les fidèles prient ensemble à haute voix, il faut bien leur proposer un même texte Ce sont ccs formules que donnerait la *Didachè.* On est encore davantage porté â l'admettre si on observe que tous les lecteurs de l'ouvrage sont invités a se servir des paroles proposées : « Quant à l'action de grâces, *rende:* grâces ainsi. » ix, 1. L'auteur suppose d'ailleurs que son appel est suivi : toutes les prières sont à la première personne du pluriel : « Nous vous rendons grâces... ix. 2. Voir aussi ix, 3; x. 1.3. L Ainsi s'exp lque-t-on encore, avec leur brièveté, tout ce qui en elles paraît étrange. Entre les prières dites avant et après qu'on s'est rassasié, on observe « un parallélisme rigoureux, souligné par les doxologlcs; deux chants de trois strophes; chacune des deux premières strophes est terminée par une doxologic plus brève : *Gloire à toi!...* le chant tout entier par une doxologic plus pleine : « *Car à loi est la gloire...!* » Lebreton. *La prière de rÊglise primitive,* dans *Itecherchcs de science religieuse.* 1921. p. 25. « Sur quatre-vingt-dix mots que comprennent les prières du c. îx. quarante-sept se retrouvent identiquement dans le c. x. Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin Martyr,* Paris, 1910, p. 236-237. Ces répétitions se comprennent fort bien dans les oraisons collectives d'une assemblée religieuse. D'autre part.ccs prières sont très substantielles, comme si une foule répétait en les résumant les longs discours de son porte-parole. Plus d'une locution aurait besoin d'être expliquée pour être bien comprise : elle pouvait trouver dans le langage de l'officiant tous les compléments nécessaires. Enfin il est Λ noter qu'après chaque prière - el plus d'une ne se compose que d'une phrase - vient une doxologic; il pourrait en être ainsi même si la formule étant purement privée, devait être dite â voix basse. Mais la présence d'une telle conclusion est encore bien plus naturelle si la prière est publique.

I rie autre hypothèse est encore vraisemblable. A

côté des prières qu'improvisaient le prophète ou l'évêque ct qui étaient autant de variations sur un thème consacré, il pouvait y avoir des prières qui étaient dites au nom du peuple par l'officiant, et auquel le peuple s'associait de cœur, même s'il ne les réciUit pas publiquement. Il convenait donc de les insérer dans un recueil composé pour les simples fidèles.

t. La première formule dite par les assistants parle • dc la vigne de David ». U est donc d'abord rendu grâces pour la coupe, ix, L Pourquoi cet ordre est-il suivi? On a proposé diverses réponses : Le récit de saint Luc qui signale deux coupes commence par la bénédiction de l'une d'elles. Saint Paul, I Cor., x, 16, parle du calice avant de nommer le pain. La cérémonie du sabbat. le vendredi soir, commençait par la bénédiction d'une coupe dc vin. C'est le rite du *kiddM.* Puis venait le repas du soir lequel, après l'ablution des mains, débutait par une bénédiction du pain. L'eucharistie sc plaçait a la fin d'une agape, etc...

Le fait est moins important qu'on ne serait d'abord tenté de le croire. En effet, dans le même chapitre, quelques lignes plus loin, la *Didachè* suit l'ordre ordinaire : « Que personne ne *mange ni ne boive* de votre eucharistie! » ix, 5. — « Maître tout-puissant,... tu as donné aux hommes *lu nourriture et la boisson...* A nous tu as fait largesse *d'un aliment et d'un breuvage.* · *x,* 3. Dc même saint Paul qui, dans le récit dc l'institution, place le pain avant le vin, I Cor., xi, 23-29, suit l'ordre inverse, dans une argumentation que donne la même lettre. 1 Cor., x, 16-21. Il ne s'agit pas d'ailleurs ici du rite qu'accomplissent les ministres liturgiques, mais des paroles que prononcent les assistants. «

Voici ces mots : «'Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne dc David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. » Suit immédiatement la doxologic : < A toi la gloire dans les siècles! » ix, 2. On a rapproché cette formule dc celle de la bénédiction du vin au *kiddàl :* « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi dc l'univers, créateur du fruit dc la vigne ». qu'on trouve dans la Mischna, *Berachoth,* vi, 1. Voir Klein, *Die (iebetr in der Didachè,* dans *Zeitschrift /ûr die* X. *T. Wissenscha/t,* 1908, t. ix, ρ. 131. En réalité, il n'y a rien de commun entre les deux prières, si cc n'est le mot *vigne.*

Le texte de la *Did ichè* csl tout à fait chrétien. Dieu y est appelé · notre Père », comme dans l'Oraison dominicale. Quant aux mots « vigne dc David », ils rappellent le ps. lxxx, 9-20. On peut donc admettre que Dieu csl remercié d'avoir révélé â la communauté chrétienne le sens messianique de cc texte dc ('Ancien Testament. Lietzmann, *op. cit.,* p. 233.

Mais c'est surtout le Nouveau qui permet dc comprendre la prière dc la *Didachè* : D'après l'évangile de saint Jean, Jésus est la *vigne,* xv, 1. I, 5, vigne *sainte,* car. si on lui est uni, on porte du fruit, xv, 5. Les premiers chrétiens estimaient « qu'une onction l'avait consacré». Act., iv, 27. Il était pour eux « le saint serviteur de Dieu ». Act., iv, 30; m, 13, 26. Enfin l'Apocalypse le nomme le *rejeton* cl le *fils de David,* xxu. 16. Qu'on unisse ces trois termes el on obtient la phrase de la *Didachè : « La sainte oigne de David.* · Il s'agit donc dc Jésus.

Mais la phrase ne peut se ramener à la suivante : • Nous te rendons grâces pour Jésus ton serviteur que tu nous a fait conna tre par Jésus ton serviteur. » Il faut aller plus loin si on veut donner à cette prière un sens. Le vin est appelé par l'Écriture le sang de la grappe, tien., xux, H. Il est donc naturel de croire que celte *sainte oigne de David* pour laquelle les fidèles font action dc grâces, c'est le sang du Christ. D'après le quatrième évangile, Jésus ne révèle-k pas qu'il est le *cep.* au cours ou à la suite du repu d'adieu dans lequel il tint la promesse de douât sa chair à manger ct son sang à boire? vi, 53, SI, S5, 56. — Déjà dans la plus haute antiquité ce rappn, chôment était connu. Clément d'Alexandrie compro *le vin* que produit le raisin avec *le sang* dc Jàa- *Piedag,,* v, 15, /'. G'., t. vm, col. 267; ct il dédgst comme le *vin* que le Christ versa pour nos âmes bin sécs, le *sang* de la *vigne de David. Quis dives,* xxn, t. ix, col. G33. Voir encore Origène. *Homil.inJui* vi, 2 : « Avant que nous soyons enivrés du *sang* ‹le l *vraie vigne gui vient de la racine de David.* › P. G. t. xn, col. 957. Il faut donc comprendre ainsi la prière de la *Didachè :* « Nous te rendons grâces pour le mq sacré dc Jésus ton serviteur que tu nous a fut connaître par Jésus ton serviteur. · Struckrnanu, *Dit Gegemvart Christi,* p. 11.

Cette phrase s'explique fort bien à cc inomeal L'officiant vient de bénir la coupe, il a rappelé h parole de Jésus : « Ceci est mon sang. » Donc, lied tout naturel que les assistants répondent : · Nous h remercions, ô notre Dieu, pour le sang dc Jésus qi? tu nous as fait connaître par les propres paroles ὰ Jésus. » Il n'est pas jusqu'à la doxologic : «A tolls gloire dans les siècles », qui ne se retrouve dam In écrits du Nouveau Testament : Horn., xi, 36; Gai, i, 5; PhiL, iv, 2ü, II Tim., iv, 18; Ilcbr., xm, 21

j. Suit une formule d'eucharistie pour le pan *rompu,* ix, 3 : · Nous te rendons grâces, â notre Dieu, disent les assistants, pour la vie ct la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur «.Suit immédiatement la même doxologic :< A toi la gloire dans les siècles. ·

Celte fois encore on ne peut que constater combien cc texte est différent de celui des bénédictions Juives prononcées sur le pain à l'ouverture du sabbat. Klein, *op. cit.,* p. 135-136. < Sois loué, Eternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui fais produire le pain à Il terre. » Mischna, *Bcrachoth.* vi, 1. Comme le dit Lietzmann, de tels rapprochements il n'y a pour ainsi dire rien à tirer. *Op. cil.,* p. 231, n. L

De nouveau, demandons aux écrits du Nouveau Testament le sens de la prière de la *Didachl.* Id encore, Dieu est appelé comme dans l'Évangfc *notre Père.* Une seconde fois, il est dit que Jésus *son serviteur* nous a *fait connaître* un don. Puisque précédemment il a été parlé de la révélation par le Christ de son propre sang par scs paroles, la symétrie des phrases semble exiger que cette fois il soit hit allusion aux mots du Christ par lesquels 11 month dans le pain son corps. C'est cc que conUrine l'examc-n des paroles prononcées par les fidèles : < Nous le rendons grâces pour la vie el la science. » La chair du Christ est appelée dans le IV· évangile le pain de *vie,* vi, 19. la pain *vivant,* vi, 51, le pain qui donne h *vie, vi,* 51, 53, 51, 57. 58. Et celte *vie,* dit jfcm d'après saint Jean, consiste à connaître le Père el celui <pii l'a envoyé, xvii, 3. *la vie c*est la gnose.*

Si donc, au cours dc la fraction, les mots «Od ert *mon corps* » ont été prononcés par l'officiant, on comprend que les fidèles fassent maintenant action de grâces à Dieu le Père *pour la vie et la science* qu'il leur a révélées par Jésus son serviteur, lorsque celui-ci offrit aux hommes sa chair à manger. Une doxologic pareille à relie qui a déjà été étudiée sépart cette prière dc la suivante.

k. Les fidèles adressent alors pour l'Église une supplication que suggère la pensée dc la fraction des morceaux de pa n dissociés puis réunis. Il est intéressant de relever ici la plus ancienne forme d'une prière Ihurgopir. pour l'Eglse. Il semble donc bien qu'un des effets attendus de la synaxe cucha·

ristique soit l'union future de toutes les communautés, de tous les fidèles dans le royaume dc Dieu. Les grains dc blé dont se compose cc pain rompu étaient autrefois disséminés sur les collines, ils ont été rassemblés pour devenir un seul tout : « Qu'ainsi ton Église puisse être rassemblée des extrémités dc la terre dans ton royaume. »

Peut-être cette fois le rapprochement qu'on a établi entre cette prière ct des formules juives est-il un peu moins gratuit. Lietzmann. *op. cit.t* p. 235, cite ces textes anciens : « Élève une bannière pour rassembler des quatre coins de la terre tous nos exilés en notre pays. — Béni soit Jahvé qui réunira les dispersés dc son peuple Israel. » Il est permis d'admettre que les convertis venus du judaïsme ct habitués à réciter des prières semblables pour le retour des Juifs de la dispersion en Palestine, aient éprouvé le besoin de les conserver plus ou moins modifiées, mais dites désormais au profil du nouveau peuple de Dieu. Que tous scs membres cl toutes ses Églises dispersées sc réunissent dans le royaume messianique A la manière dont les grains de blé sont associés en un seul tout, l'aliment eucharistique.

Tout naturellement, on se rappelle la parole dc saint Paul : « Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs. » I Cor., x, 17. Cependant il faut avouer que le terme de comparaison n'est pas le même, et que si l'apôtre pense ici Λ l'unité mystique du corps du Christ qu'est l'Église, Lλ *Didachè* évoque plutôt la pensée de la fusion future dc tous les chrétiens, de toutes les communautés dans le royaume eschatologiquc. Néanmoins, il y a une idée semblable à relever dans l'un et l'autre cas. Le rite eucharistique, d'après la *Didachè* comme d'après saint Paul, est un symbole d'unité catholique ct un moyen dc l'obtenir. — La doxologic un peu plus longue ‹ A lui la gloire ct la puissance», ix, 4, sc retrouve dans I Pclr., v, 11, ct Apoc., i, 6.

/. A cet endroit sc place une remarque importante, ix, 5 : Pour manger, pour boire l'eucharistie, il faut être baptisé. C'est à ce sujet que le Soigneur a dit : «Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens ». Cc dernier mol est dans Matth., vu, 6.

Cette observation était-elle faite A haute voix comme plus tard le *Sancta sanctis* prononcé avant la communion? Ou bien les prières sont-elles ici coupées par une rubrique, par l'énoncé d'une règle morale? Il est difficile de répondre A la question. Publiée ou non, cette défense montre que *Vcucha-riitie* dont il est parlé n'est pas un repas religieux quelconque. Si elle était une agape, on pourrait moins facilement lui appliquer le mot dc Matth., vn, 6 : · Ne donnez pas les choses saintes aux chiens. » Le sens est dos plus clairs. De même qu'en Israël la viande des sacrlflccs n'était pas Jetée aux animaux, de même, puisque l'eucharistie est un sacrifice pur, xiv, 1, 3, l'infidèle ne doit pas y participer.

Avait-il le droit d'assister au rite chrétien sans communier? Le texte ne résoud ni ne pose la question. Si on songe A cc qu'enseigne la *Didachè* dc la sainteté du rite, xiv, si on sc rappelle que In participation d'un disciple du Christ on lutte contre un de ses frères risque de souiller le sacrifice de tous, xiv, 2, Il est difficile d'admettre que la présence d'un infidèle ait pu être tolérée pendant que s'accomplissait l'eucharistie.

m. C'est à ce moment que pour employer l'expression de la *Didachè,* les fidèles *sc rassasiaient.* Qu'entendre par ce mot?

On a dit qu'un pareil terme ne pouvait désigner l'eucharistie, la communion, mais devait s'appliquer à une agape, A un repas proprement dit. â une opération qui apaise la faim (Zahn, Weizsàcker, Haupt, Fleming, Réville). Il a été répondu que ce même verbe a pu être employé par saint Paul, Rom., xv, 21. au sens figuré. ‹ J'aurai *rassasié* mon désir ». Pourquoi ne devrait-on pas dire dc la communion qu'elle *rassasie* les fidèles? « Le réalisme de l'expression pourrait très bien s'appliquer A la réception dc l'eucharistie nourriture spirituelle. › Hcmmer, *op. cit.,* p. ij. Remaniant cc passage, l'auteur des *Constitutions apostoliques,* vu, 26, n'a pas hésité A croire qu'il s'agissait ici, non d'un repas, mais dc la communion. Or il « était mieux placé que nous pour comprendre le sens de la *Didachè.* » Goguel, *op. ciL,* j). 233. Tout ce qui précède, tout ce qui suit montre d'ailleurs que la *Didachè* ne mentionne ni un festin purement profane, ni un banquet religieux quelconque, mais un repas où est mangée une eucharistie, ix, 5, où sont reçus un aliment ct un breuvage spirituels. x, 3. Voir λ biker. *Mysterium und Agape,* Gotha, 1“27, p. 106-107,

Néanmoins le mot s'explique encore bien mieux si on admet que dans le milieu auquel était destinée la *Didachè,* l'eucharistie sc célébrait au cours d'un repas commun ct fraternel. Il cn avait été ainsi à Jérusalem ù l'origine. Cette habitude existait aussi à Corinthe. Qu'on la tienne pour légitime ou abusive. qu'on attribue son origine à une initiative des fidèles dc cette Église ou à un ordre primitif dc son fondateur, le fait est indiscutable. Ce qui s'est passé cn Grèce ne s'est-il vu nulle part ailleurs? Dans les communautés où parut la *Didachè* n'a-t-on pas pu vouloir reproduire plus complètement la première cène, ou profiter dc l'usage juif du repas plus ou moins religieux pris cn commun pour y célébrer l'eucharistie? Ainsi s'expliquerait le mot *rassasier.* Il faut bien en convenir : « l'expression μετὰ τὸ ἐμπλησΟηνα x. 1. se prête admirablement soit A la théorie dc l'agape jointe A l'eucharistie, soit a la théorie d'un repas semi-liturgique sans attache à l'eucharistie. · Hcmmer, *op. cit.,* p. ij . Or, cette dernière hypothèse ne peut être admise : Tout montre qu'en cet endroit la *Didachè* parle de l'eucharistie, dc sa célébration ct dc son contenu, de la communion cl des dispositions qu'elle requiert. Ne voir ici qu'une agape, un repas plus ou moins religieux. A plus forte raison un banquet profane, c'est ne tenir aucun compte dc données très claires et irrécusables. Mais, au contraire, admettre que la communion était liée à une cène chrétienne, c'est mieux expliquer le mot *rassasier* et peut-être se préparer â comprendre plus facilement les prières qui vont suivre.

n. Après que les fidèles sc sont *rassasiés,* ils prononcent deux actions dc grâces cl une supplication pour l'Église.

La première formule est ainsi conçue : · Nous te rendons grâces, ô Dieu saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, pour la connaissance, la foi ct l'immortalité que tu nous a révélées par Jésus ton serviteur. Gloire A toi dans les siècles! » Noter qu'apres la communion le mot *saint* est immédiatement prononcé, qu'il l'est deux fois: « Père *saint* ·, • pour ton *saint* nom ». Rien ici du *trisagion,* malsla répétition du mot pourrait rappel1er la liturgie eucharistique. D'autre part, comme au c. xiv, l'attention dc l'auteur et par lui celle du lecteur sont attirées sur l'attribut de *pureté.* Tout dc suite réapparaît le vocabulaire du IV· évangile : « Père *saint.* · Joa., xvn, 11. Il faut même observer que Jésus employa ces mots dans la prière sacerdotale prononcée par lui A la dernière cène, et où certains critiques ont voulu voir une eucharistie ou un type d'eucharistie.

Si on n'avait célébré qu'une agape, un banquet religieux. il eût été normal de remercier d'abord de la nourriture et du breuvage. Au contraire, s'il y a eu communion, on comprend mieux que pour elle avant

tout les participants expriment leur gratitude. < Nous te rendons grâces, ô Père saint pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs. » Le nom de Dieu, c'est sa force, son esprit, sa vérité, quelque chose de sa personne. Llclznmnn, op. *cit.,* p. 235. Le Père les a fait habiter en nos cœurs. Cette locution est aussi Juste que claire pour désigner k» participation au corpset au sang du Fils de Dieu. Plusieurs textes de l'Anclen Testament l'établissent : Dieu */ait habiter son nom* là où il a son séjour, sa demeure, son trône, son temple. Ainsi on'iit dans Jérémie.vu,' 12: «Allez à ma demeure qui était â Silo, où j'avais autrefois fait habiter mon nom. · Semblablement il est dit dans Ézéchiel, xun, 7 : · Fils de l'homme, c'est le lieu de mon trône où j'habiterai au milieu des enfants d'Israël. » De même, dans 1 Esdr., vi, 12, il est dit du temple que Dieu « y fait résider son nom >. Et dans Néhémic, i, 9, la Palestine est appelée le lieu que Dieu «a choisi pour y faire habiter son nom ». Quand on a rappelé ces textes, il est impossible de ne pas comprendre ainsi la *Didachè :* < Nous te rendons grâces, ô Père saint, pour avoir fait de nos cœurs ton séjour, la demeure, ton trône, ton temple. · On ne saurait exprimer plus clairement le concept de communion.

C'est encore cc qu'on est obligé de conclure, si on rapproche ccs mêmes paroles de la *Didachè* de la prière eucharistique ou sacerdotale que, d'après saint Jean. Jésus prononça lors de la dernière cène. Les similitudes sont frappantes. Jésus le déclare: 11 a manifesté le nom du Père ù ses disciples. Joa., xvn. 6. Il le leur a fait connaître, a lin qu'il soit *lui aussi ai eux.* xvn, 26. En ce nom, il les a conservés pendant qu'ff *était autc eux,* xvn, 12. « et maintenant, Père saint, gardez-lcs en ce nom, a lin qu'ils ne fassent qu'un *comme nous.* » xvn, 11. — Ainsi dans le nom du Père s'accomplit la communion des disciples entre eux ct avec le Verbe fait chair qui *habite* parmi nous, i, 1 1.

C'est encore dans le meme langage du IV· évangile que sont décrits par la *Didachè* les fruits de cette présence de Jésus : · Nous le remercions, pour la connaissance, γ/ώσεω;, ct la foi. πίστεω , ct l'immortalité, ἀΐανχσία . que tu nous a révélées, γνωρίζειν , par Jésus ton serviteur. » Voilà bien ce qu'apporte le Christ, d'après la prière johannique de la dernière cène : J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés, xvn, G. Je le leur ai fait connaître, γ/ωρίζε.v. 26. Ils savent à présent, γ/ώσ. . que tout ce que vous m'avez, donné vient de vous, 7, que je viens de vous, 8 el que vous m'avez envoyé. 8. Aussi ont-ils cru, π'.ση , 8. et d'autres croiront en moi 20. C'est dire qu'ils obtiendront la vie éternelle, ζωη αlώνιο ». ἀΐανασία, car la vie étemelle, dit Jésus, c'est qu'ils vous connaissent, γιώσι , le Père, le seul vrai Dieu et celui qu'il a envoyé xvn, 3. Et le c. vi de saint Jean, où est promi, le p tin de vie, l'eucharistie, affirme aussi que, si l'on mange de celte nourriture, *on ne meurt pas,* vi, 50; *on uit éternellement,* vi, 51. Ainsi dans la scu'c prière dite à la dernière cène par le Christ ct conservée par saint Jean apparaissent tous les mots de la *Didachè,* toutes les idées qu'elle exprime. Cet écrit nous fait donc bDn connaître ici Pacte «pii commémore le dernier repas du Seigneur et «pii mat les disciples en communion avec lui comme les douze l'ont été au cénacle.

On se convaincra davantage encore qu'il n'y a pas seulement ici un repas fraternel ct religieux, une *ag ipe,* si l'on observe que, dès la plus haute antiquité, d'autres documents signalent comme un diet de l'eucharistie la vie étemelle. Xinsl fait presque nu même moment saint Ignace d'Antioche : Il parle d'elle comrn* d'un remède d'immortalité, φάομχκο/ d'un antidote qui préserve de la mort et assure pour toujours la vie en Jésus-Qrit Eph., XX, 2. Voir encore un papyrus inédit de Beta cité par Lielzmann, *op. cil.,* p. 257, el qui parle dû remède d'immortalité, φάρμακον ἀΟανασιι;. d^a antidote de vie. ἀντίδοτον ζωή .

Ln (loxologie déjà relevée ; *Gloire ù toi dam* L· *siècles,* sépare celte prière de la suivante. Celko exalte la création par le Tout-Puissant de l'univm en l'honneur de son nom; le don qu'il a fait au hommes de la nouniturc el de la boisson; enfin k bienfait dont il les gratifie vn leur accordant parue serviteur *un aliment rt un breuvage spiritual* aki que la *vie éternelle.* Aussi la *Didachè* conclut-elle « invitant les chrétiens ù *rendre grâces* pour de te:la largesses qui mettent si fortement en relief la puissance de Dieu.

La présence de celte prière est une nouvelle preim que la *Didachè* ne décrit;pas un repas chrétien distinct de l'eucharistie. Dans toutes les liturgies, on Irvurt une formule plus spécialement consacrée ù l'acü® de grâces. C'est la prière *eucharistique* par excellent On y remercie le Très-Haut de la création et de loa ses bienfaits. Ne possédons-nous pas ici k· type k plus ancien de celte solennelle supplication?

Parmi les dons de Dieu est spécialement signalé l'octroi de la nourriture et de la boisson qui suitrctent notre corps. Ensuite seulement sont exalta l'aliment el le breuvage spirituels. Cette distinction, cette mention expresse des deux dons ne sont-ello pas motivées par le fait que, dans les milieux où parut la *Didachè,* le lile de la communion eucharistique est encore uni à un repas, à une cène proprement dite. Si les fidèles viennent de *rassasier* cl leur corps et leur âme, le langage de la *Didachè* s'explique encore mieux, les chrétiens sont alors tenus de remercier expressément ct pour la nourriture matérielle el pour la nourriture spirituelle.

(.elle dernière est un bien propre aux chrétiens « Aux hommes Dieu a donné la nourriture.-; i nous », baptisés, à nous seuls ' il a octroyé un *alinwr.1 et un breuvage spirituels,* ainsi qu'une vie étemelle par son serviteur ». Ces mots s'entendent-ils seulement de la foi et de la gnose? Non, scmblo-l-il, car déjà il en a été expressément parlé. L'antithèse entre le don spirituel ct la nourriture materielle sc comprend mieux s'il est question ici de l'a iment el du breuvap· eucharistiques. Ils sont vraiment les mets que Dieu le Père nous a donnés par Jésus, son serviteur. C'est lui qui à la dernière cène nous en a dotés. Ileininer, *op. cil.,* p. xi.vni. (.elle fois encore, les mots employés rappellent le vocabulaire de saint Jean : < Travail!» non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure en vue de la vie éternelle. » vî, 27.

Une nouvelle doxologie nous avertit (pic la prière linit ct (|u'une troisième commence. Cette dernière est une supp ication pour l'Eglisc. Elle débute par les mots : Μνήσιιητι, *Saumcns-tm.* C'est done le premier type «les prières liturgiques dites *Memento.* El dam toutes les liturgies postérieures se trouve une ou plusieurs supp'ications pour la communauté, pour l'Église. I.a présence «le celte prière n attcstc-l-cllepas aussi «pie la *Didachè* ne décrit pas une simple agape, un repas religieux quelconque? Nous sommes en face d'un service eucharistique, avec ou sans repas.

Dans cette prière, «le nouveau il faut relever la parenté «les formules avec les expressions johannlques « *Souvicns-toi,* Seigneur, de délivrer ton Égiise de *tout mal* ». x, 5. Ainsi · cl c'est toujours dans la prière cucharistifpie «le la denricre cène rapportée par le quatrième évangile on lit : < Je ne vous demande pas «le les ôter du monde, nnh de les garder du mal. · xvn, 15. I« *Sou viens-toi,* Seigneur, continue la *Didachè,* de rendre lon Église *pir|aüe*

dans ton *amour,* » x, 5. Et Jésus, celle fois encore dans la même prière eucharistique de saint Jean, dit : < Que mes disciples « soient *parfaitement* uw, ct que le monde connaisse que vous les avez *aimés* comme vous m'avez *aime.* » xvn, 23.

La même prière de la *Didachè* s'achève par celle dernière supplication ; EI rassemble la des quatre vents, celle (Église) sancti liée dans ton royaume que lu lui as préparé. » (.elle conclusion est loute naturelle. Après avoir demandé pour l'Églisc les grâces dont elle a besoin sur terre, les fidèles sollicitent l'union finale de ses membres dans le royaume. Un sait que dans toutes les liturgies postérieures sc trouve une anamnèse. Pour faire l'acte eucharistique, l'action de grâces *en mémoire du Seigneur,* on récapitule ses principaux mystères. Un grand nombre de liturgies, toutes celles d'Orient, mentionnent avec la passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, l'attente du dernier avènement. D'autres rappellent l'ascension par laquelle le Christ est monté à la droite du Père pour *préparer en son royaume* une place â ses disciples. On peut donc être tenté de voir dans la *Didachè* une ébauche de cette partie de *Vanamnèse.* Cette circonstance nous confirme dans la conviction que le rite ici décrit est bien une eucharistie cl non un simple repas fraternel plus ou moins rc igieux.

Il est naturel que le vœu eschatologique de la *Didachè* ressemble aux déclarations du Christ sur le dernier avènement. On lit, Matth., xxrv, 31 : « Le Fils de l'homme enverra scs anges... et ils rassembleront ses élus des quatre vents. » Et le même évangéliste appelle l'endroit réservé aux justes à la lin des temps : « le royaume qui ieur a été *préparé* dès l'origine du monde. · Matth., xxv, 34. Mais, même en cette partie des prières de la *Didachè,* on relève un nouveau trait de ressemblance avec la supplication eucharistique prononcée par Jésus à la dernière cène et conservée dans le IV· évangile. Il y est demandé (pie le Père « *sanctifie* les disciples, xvn, 17. « Pour eux, dit encore Jésus, je me *sanctifie,* afin qu'eux aussi soient *sanctifiés* en vérité. · xvn, 19. Or, celle Église que les chrétiens de la *Didachè* demandent au Père de rassembler des quatre vents, ils l'appellent précisément *la sanctifiée.* Le mot fait sans doute allusion à sa pureté morale; mais, si on le rapproche, el on a le droit de le faire, de la déclaration dr Jésus, la phrase devient : Kassemble dans ton royaume cette Église *sanctifiée,* parce que le Christ s'est offert pour elle en *sacrifice.* » On voit (comme celle affirmation est â sa place au cours d'une cérémonie qui elle-même, d'après la *Didachè, est* • un *sacrifice* ».

A la lin du *Pater,* dans la *Didachè,* se trouve la doxologie qui suit la prière : < Hassemb!c-la des quatre vents du ciel... » Dans les deux endroits, on lit les mêmes mots : Car â toi est la puissance et la gloire dans les siècles. ▮ Faut-il conclure que l'oraison dominicale avait sa place dans le rite relaté par la *Didachè?* C'est, sinon démontré, du moil's vraisemblable. Le breton, *La prière dans l'Église primitire,* dans *Recherches de science religieuse,* 1921, p. 1 f.

L'originalité des trois oraisons que fait dire la *Didachè* par les fidèles *après qu'ils se sont rassasiés.* apparaît dans un éclat saisissant, si on les compare, comme la fait Klein, aux bénédictions quotidiennes de la table jadis en usage chez les Juifs, telle qu'on les trouve dans le Talmud et qui remontent à une très haute antiquité.

L'action de grâces d'Israël pour remercier Dieu des aliments est la suivante : « Sois loué, ù Éternel, roi de l'univers qui nourris le monde par ta bonté, en toute grâce rt miséricorde. 11 donne le pain â toute chair. Car sa miséricorde est étemelle. » La formule correspondante de la *Didachè* remercie le Maître Tout-Puissant d'avoir créé Punivers en l'honneur de son nom, de donner aux hommes nourriture ct boisson, afin qu'ils rendent grâces, cl enfin d'accorder aux fidèles un aliment ct un breuvage spirituels, ainsi que la vie éternelle par son serviteur Jésus. · On le voit, les ressemblances verbales sont insignifiantes. EI entre les idées, quelles différencesl La grandeur du bienfait matériel est mieux exprimée : pour les chrétiens, l'univers n'est pas seulement nourri, mais créé. Ils énoncent le motif dernier des largesses divines. Ils exaltent l'aliment spirituel du chrétien el rappellent qu'il leur a été donné par Jésus.

En second lieu, les Juifs remerciaient Dieu < pour le don d'un pays spacieux, exquis et magnifique, pour la sortie de l'Égypte ct la délivrance de l'esclavage, pour l'alliance marquée dans leur chair, pour sa loi el scs commandements, pour la vie donnée par grâce et miséricorde. » On a essayé de rapprocher cette formule de la première partie de la prière d'action de grâces de la *Didachè.* Ou bien on ne découvre rien de semblable, ou bien on est obligé de conclure que les chrétiens venus du judaïsme ne sc sont souvenus de leurs antiques prières que pour les transformer totalement. Israël remercie Dieu d'avoir invité scs aïeux *a résider en* Palestine, les fidèles rendent grâces au Père de cc qu'il fait *habiter* son nom *dans leurs cœurs.* Et cc don s'oppose encore à une autre faveur que célèbrent les juifs, celle de l'alliance divine *marquée dans leur chair.* A hi Loi, aux commandemente, sont substituées la gnose, la foi cl l'immortalité.

Quant à la dernière prière, il est naturel d'admettre que les fidèles de la *Didachè,* juifs de la veille, ont vu la pensée de transformer une demande pour Jérusalem cr une supplication pour l'Église. Mais les deux fort aies sont tout à fait différentes. ▮ Prends pitié d'Israë >. dit le juif. Le chrétien sait que Dieu l'a fait : aussi lui demande-t-il seulement de se *souvenir* de l'Église. Et il ne peut rien emprunter â son ancien langage : « Prends pitié, Éternel, notre Dieu, d'Israël ton peuple, de Jérusalem ta ville, de Sion séjour de ta souveraineté, de David ton oint cl de sa maison cl de son *royaume,* de ton grand ct *saint* temple d'où ton nom est connu. Notre Dieu, notre père, notre pasteur, nourrissons, soigne-nous, garde-nous, libèrc-nous! · C'est à peine si quelques mots peuvent cire passés d'une prière dans l'autre, encore ont-ils pris un sens nouveau : *Libèrc-nous,* non plus du joug étranger, mais *de tout mal.* Ce qui est *saint,* cc n'est pas le temple, mais *VÉglise.* Le *royaume* auquel pense le chrétien n'est pas celui de David, mais celui que Dieu lui a *préparé.*

Si on souligne ccs contrastes, si on se rappelle, au contraire, (pie la plupart des phrases, des mots de la *Didachè* font écho â des paroles évangéliques cl en particulier au discours prononcé par Jésus à la dernière cène, d'après saint Jeun, on est obligé de conclure que la nouveauté toute chrétienne des prières est indéniable: les convertis se sont souvenus des formules anciennes pour les vider ou les dépasser; à l'antique repas juif succède l'eucharistie chrétienne la plus authentique. Volker, *op. cit.,* p. 106.

o. Les prières précédentes closes par une doxologie un peu plus longue, la *Didachè* porte ces mots : Vienne la grâce et (pic cc monde passe! Hosanna au Dieu de David! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence. *Muran atha. Amen.* · x, 6.

La *grâce* dont on souhaite la venue pourrait consister dans les dons, la faveur de Dieu. Lletzmann, *op. cit.,* p. 237, propose de voir dans cc mot χάρι un

synonyme de λόγο . C'est donc le Seigneur qui serait ainsi appelé. La phrase sc présenterait fort bien : < Vienne le Seigneur et que ce monde passe. »

On s'est demandé s'il ne fallait pas rectifier la proposition suivante ct lire : < Hosanna au *fils* de David! » Certains éditeurs l'ont au, cl ont ainsi reproduit ici l'aedamation des Hameaux, telle que la rapporte Matth . xxi, 9. 10, avec qui s'accorde si souvent la *Didachè.* Peut-être cependant est-ce pour tenir compte de Ta remarque du même évangile, xxii, 42-46 : « Le Christ n'est pas seulement le fils, il csl le Seigneur de David », que la *Didachè* a préféré au mol Oeû le mot υιφ. Ce qui est hors de doute, c'est que nous rencontrons ici pour la première fois un morceau du *Sanctus* liturgique. L'expression araméenne *Maranatha* peut se comprendre de deux manières : < Le Seigneur csl venu », *Maran atha* ou bien : » Venez, Seigneur, Jésus », *AL.rana (ha,*

Zahn, *Forschungen zur Gesehichte des* X. *T. Kanons,* t. m. Erlangen, 1881. p. 291, cl Berning, *op. cit,* p. 169, sc servent de ccs acclamations pour soutenir que la *Didachè* a précédemment parlé de l'agapc, et qu'lci seulement elle invite les chrétiens ù recevoir l'eucharistie. Ainsi devrait-on comprendre les souhaits : *Vienne la grâce* et *Maranatha!* Ainsi sc justifierait l'appel : « Sl quelqu'un est saint, qu'il vienne! » Ainsi s'expliquerait la place faite au *Sanctus* qui dans les autres liturgies n'est pas après la communion.

Mais, nous l'avons établi, ce sentiment sc hem te au texte même de la *Didachè,* ix, 5 ct x, 1. Nous croyons aussi l'avoir montré : toutes les prières dites par les fidèles avant et après qu'ils *sc rassasient,* ne s'expliquent vraiment que si elles sont prononcées au cours d'un service eucharistique, joint ou non à une agapc. Les mots : *Vienne la grâce* et *Maranatha,* peuvent d'ailleurs avoir un sens eschatologique ct ne pas sc rapporter ù la communion. Quant au *Sanctus,* sa place a varié. En fait, dans le VIII* livre des *Constitutions apostoliques,* l'Hosanna suit lu communion.

Seuls en réalité les mots: ▮ Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! S'il ne l'est pas. qu'il fasse pénitence ! · paraissent ne pas être à leur place. Quand on les examine de près, on est moins porté à croire qu'ils devaient précéder la communion. Il est dit que le saint doit *venir.* Mais ù cette époque, on ne se présentait p is à une table de communion comme aujourd'hui : les convives étaient assis à un repas et on faisait circuler le pain et la coupe. Les mots : *Si quelqu'un est saint, qu'il vienne, s'il ne l'est pas, qu'il fasse pénitent,* nous semblent donc être non pas un appel à la communion, mais le vœu que s'accroisse le nombre de ceux qui participent aux mystères chrétiens. l/appel à la communion a pris place avant que les fidèles *sc rassasient.* C'est alors que la *Didachè* met les mots : · Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : < Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens. » rx, 5.

Lletzmann, *op. al.,p.* 236-237, croit que ccs exclamations finales ne sont pas eschatologlqucs, mais «levaient précéder l'eucharistie. Il propose de les placer avant le c. x. à côté de l'invitation : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie s'il n'est pas baptisé. » Les prières auraient clé rejetées à la fin. parce qu'elles sont en forme de dialogue entre l'officiant et le peuple. — Cette hypothèse est purement gratuite ct le texte ne l'autorise pas. Le motif invoque pour justifier ce remaniement ne parait pas suffisant. Cette opinion a d'ailleurs un très grave tort, celui de ne tenir compte ni «le l'indication de la *Didachè,* ni des enseignements de la plus antique tradition sur les perspectives csclia-tologiques de l'eucharistie.

Dans les textes les plus anciens, nous Usons edit parole de Christ : · Je ne boirai plus du fruit de h vigne *jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit mt* (jusqu'à ce que je le boive à nouveau *dans te royaux de mon Père)* », Matlh., xxvr, 29; Marc., xiv, 25; Luc., xxn, 18. Et saint Paul écrit : « Toutes les fol· que vous mangez ce pain..., vous annoncez la mort du Seigneur *jusqu'à ce qu'il vienne.* » ICor., xj, 2i D'autre part, dans les liturgies postérieures, on troim exprimée la pensée de l'avènement du Seigneur, <fo royaume à venir ou de l'ascension. Il est donc naturel que la *Didachè* ne fasse pas exception. Or, prie sèment dans la prière qui vient de sc terminer avant ccs acclamations, il a été souhaité que « des quatre vents du ciel le Seigneur rassemble son Église dan» le royaume qu'il lui a prépaie». Il n'y a donc ici aucun hiatus. De la manière la plus harmonieuse reprit développe la pensée déjà émise. Comme le fait observer fort justement Goguel, *op. cil.,* p. 234,ah suite de Harnack, ces aspirations cschaloîogiqt^ sont ici tout à fait à leur place. « La conclusion dût l'acte, mais en le dépassant : la communauté qui vient de se nourrir à la table du Seigneur, soupire aprbu venue. »

Ces sentiments sc traduisent sous la forme d'acchmations liturgiques, pense BattifTol, *op. cit.,* p. U. n. 1. Fort ingénieusement, il i approche des mots de la *Didachè :* · Si quelqu'un est saint, qu il vienne; si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence, Maranatha », d'autres paroles d'une forme tout à fait identique : la conclusion de I Cor., xvi, 22 : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème, Maron-*atha* ». Celle similitude ne donnerait-elle pas à croire que dans les assemblées chrétiennes on employait ce type d'acclamations? Lietzmann, lui aussi, op. cil., p. 237, a, non sans vraisemblance, proposé de composer avec ces phrases le dialogue suivant : *L'officiant:* Vienne la grâce et que le monde passe. — *Le peuple :* Hosanna au Dieu (au Fils) de David. — *L'officiant :* Si quelqu'un est saint, qu'il vienne; s'il ne l'est pas. qu'il fasse pénitence. Maranatha. — *Le peuple :* *Amen.*

L'hypothèse n'a rien d'invraisemblable. Une aube moins probable a été émise. On s'est demandé s'il ne fallait pas voir dans ces courtes phrases, soit des amorces de cantiques chantés par la communauté, soit un résidu d'hymnes ayant été autrefois en usag?. Cf. Von der Golz. *Das Gebet in der altesten Christenheit,* Leipzig, 1911, p. 211 sq.; Goguel, *op.* cit. p. 233, 231. < La première phrase, dit-on, a un carac 1ère rythmique très net. » D'autre part, l'Hosanna a toujours fait partie d'un cantique. Les mots: « Si quelqu'un est saint », « Le Seigneur vient », sont de ceux qui seraient tout à fait à leur place dans un chant de communion. A l'appui de ce sentiment, en pourrait observer que des psaumes étaient placésù la fin du repas de Pâques, et qu'après la première cène, l'hymne avait été récité. Matth., xxvi, 30.

Par contre, on a fait remarquer non sans raison «pic chacune de ces acclamations a un sens total ct se suffit à elle-même, «pic toutes se retrouvent ailleurs, soit dans le Nouveau 'I est ament, soit dans la *Didachè.* Il est donc peu vraisemblable qu'elles soient des *incipit* de cantiques. Lebreton, *op. cit.,* p. 109-110. Ce qui est sûr, c'est qu'on n'a aucune raison de les considérer comme des gloses tardives. On ne peut s'empêcher de penser que cet *Amen* ct les acclamations qui le précèdent, terminent fort bien la cérémonie.

Au terme de cette étude, force est de le constater : Pas un mot ne confirme i l vpothèse de Wetter sur l'ofironde liturgique d'alinunls destines au repas collectif des fidèles Les noms de l'assemblée : *fraction*

du pain, eucharistie, sacrifice, désignent de (out autres actes. Les prières de la *Didachè* ne font aucune allusion à une pareille offrande. Les recommandations de xm, 1-7, sc rapportent à un service de charité pour des prophètes ou des pauvics, mais non à l'oblation (pie décrit Wetter.

Conclusion. — Si le c. xiv affirme, répète ct démontre que la fraction du pain ct l'action de grâces constituent le sacrifice, Ουσία, de la communauté chrétienne, sacrifice proprement dit, sacrifice analogue à ceux du temple, sacrifice annoncé par Malachic, rien dans les c. ix ù x n'infirme cette proposition. La *Didachè* appelle la célébration de ce rite une liturgie, un service religieux public pour lesquels il faut choisir des officiants doués de qualités moralesct, en raison meme de leurs fonctions, honorés comme les prophètes el les docteurs. Dire qu'il y a deux eucharisties, l'une privée, celle de ix ct x. l'autre publique, celle de xiv, laquelle seule serait un sacrifice, Goguel. *op. cil.,* p. 243, c'est introduire dans la *Didachè* ce qui ne s'y trouve nulle paît, c'est oublier que dans les deux cas sc célèbrent les deux mêmes actes, fraction du pain ct action de grâces; c'est méconnaître le caractère social ct universaliste des prières de ix el x, c'est enfin ne pas apercevoir combien les paroles et le rite qu'on afïlrmc être purement domestiques ressemblent à ceux des liturgies chrétiennes, donc du culte public. D'ailleurs, comme le fait observer Fortescue, op. *cit.,* p. 14, « l'existence d'une eucharistie privée dans l'Église reste encore à démontrer ».

Y aurait-il ici un sacrifice purement mystique et spirituel, l'hostie de l'action des grâces et de la prière des fidèles? Von der Golz, op. *cit.,* p. 223; Harnack, *Dogmengeschichte,* t. i, p. 225; Wieland, *Opferbegriff,* p. 36 sq. On n'a pas le droit de le dire, car la *Didachè* oblige à voir un sacrifice, non dans la prière d'action de grâces toute seule, mais aussi dans la fraction du pain. Le texte est formel : » Béunlssez-vous le jour du Seigneur, *rompez le pain et rendez grâces* après avoir d'abord confessé vos péchés, *afin que notre sacrifice soit pur.* xv, 1. Gf. Brinktrinc, *op. cit.,* p. 61. Objecter qu'il n'y a pas d'offrande, c'est affirmer ce qu'on ne sait pas, la *Didachè* n'ayant pas jugé bon de nous renseigner sur la manière dont s'opérait la fraction, ni sur les paroles qui l'accompagnaient. Pourquoi d'ailleurs craindre de voir en la cène chrétienne un sacrifice réel? Des écrits presque contemporains du Nouveau Testament lui reconnaissent ce caractère. Gf. Lamiroy, *op. cit.,* p. 239-240.

Qu'cst-cc qui fait du rite ct des paroles un sacrifice? L'auteur ne nous l'apprend pas. Nous constatons seulement qu'il répète à tout instant le mot *action de grâces.* G'est même par lui qu'il désigne la cène chrétienne : ‹ Que personne ne mange ni ne boive de *notre eucharistie.* » ix, 5. Or un des sacrifices qu'offraient les Juifs, c'était celui *d'action de grâces.* Une victime y était en partie offerte â Dieu, en partie mangée par Israël. G'est peut-être ainsi que l'auteur de la *Didachè* sc représentait le rite chrétien. Ce qui était rompu était présenté â Dieu ct offert en nourriture spirituelle aux fidèles. Bentz, *Gesehichte des Messopferlc.griffs,* t. i. p 1 14 sq., veut que cette manducation seule accompagnée d'une prière de remerciement constitue le sacrifice d'action de grâces. Mais dans le c. xv, où, â trois reprises, la *Didachè* présente la cène chrétienne comme un sacrifice, une Ουσία, elle ne parle pas un instant de la participation des fidèles au pain et â la coupe. Au contraire, c'est un acte qui se place avant la communion et que le c. ix en distingue, c'est la fraction du pain qui seule avec l'eucharistie est considérée comme un sacrifice.

Sur scs fruits nous sommes quelque peu renseignés. Avant tout, il honore Dieu par *Vaction de grâces.* îx, 2, 3; x. 1,2, 4, 7. Les fidèles après s'être rassasiés remercient pour la connaissance ct la foi. l'immortalité ct la vie éternelle. Ccs dons sont-ils un effet de la communion Individuelle, ou de l'assistance au sacrifice collectif? ou de l'une ct de l'autre? A cette question, il csl impossible de répondre. .Mais il parait certain qu'on attribuait une efficacité spéciale à la prière dite pour l'Ég.isc, pendant que s'opérait le sacrifice de la communauté chrétienne. Il n'est pas affirmé que le rite a une vertu expiatoire. Mais on déclare qu'il est l'offrande *pure,* ct a l'occasion de son accomplissement les fidèles confessent leurs péchés, évidemment pour s'en délivrer.

L'assemblée a lieu au moins le dimanche. Λ côté des assistants, on distingue des prophètes ct des docteurs, lorsqu'il y en a. el toujours des évêques ct des diacres, membres de la communauté, mais élus par elle. C'est la hiérarchie qui préside, rend grâces et fait la fraction du pain. Le peuple prend parfois la parole ct récite des formules déterminées. Peut-être un dialogue s'engage-t-il entre lui cl les officiants. La présence des prophètes, des docteurs ct des personnes qui ‹ font leur service » permet de supposer qu'un enseignement est donné. Avant l'eucharistie a lieu une confession des péchés. Suit la fraction du pain. Sur la manière dont clic s'opère nous ne savons rien. Quand clic csl terminée, les fidèles font une action de grâces, d'abord pour la cou|>c, puis pour le pain. Vient la communion. Seuls les baptisés *mangent et boivent de l'eucharistie.*

Gc rite est-il encadré dans un repas fraternel qui rappelle la cène primitive? Peut-être, mais on ne saurait l'affirmer avec certitude. Après qu'ils *se sont rassasiés,* les fidèles rendent grâces. Trois prières sont récitées par eux ou en leur nom : la première est une *post-communion.* La seconde ressemble à ce qui. dans les liturgies postérieures, constitue la *prière eucharistique* proprement dite : action de grâces pour les bienfaits de Dieu, création ct nourriture ordinaire, aliment spirituel ct vie éternelle. La troisième est le premier type d'un *Memento* ct recommande à Dieu l'Église. On y trouve comme dans les anamnèses futures la pensée de l'avènement du Christ. Le tout est terminé par des acclamations eschatologlqucs récitées peut-être par l'officiant. Plus probablement elles font partie d'un dialogue entre lui ct le peuple ou du chant des fidèles. Enfin on relève un morceau du *Sanctus* ct un *Amen* final de la foule.

2· *Saint Clément de Dome* (entre 95 et 98). — Dans l'Église de Corinthe, un schisme s'était produit. Quelques meneurs (xi.vn. 5-6) avaient soulevé la masse des fidèles. Plusieurs prcsbylrcs irréprochables avaient été destitués. L'évêque de Borne. Clément, Intervient pour rétablir la paix et défendre les droits des pasteurs légitimes.

Il le rappelle donc, xl-xuv ; « Nous devons faire avec ordre tout ce que le Maître nous a prescrit d'accomplir en des temps déterminés. Or, Il nous a ordonné de nous acquitter *des offrandes et du service divin,* προσφορά καὶ λειτουργία . non pas au hasard ct sans ordre, mais en des temps ct des heures déterminés. Il a fixé lui-même par sa volonté souveraine â quels endroits ct par quels ministres ils doivent s'accomplir, afin que toute chose se fasse saintement selon son bon plaisir et soit agréable â sa volonté. Donc, ceux qui présentent leurs *offrandes* aux temps marqués sont favorablement accueillis ct bienheureux : car, â suivre les ordonnances du Maître. Ils ne font pas fausse route. Au grand prêtre dans l'Anclenne Loi des fonctions *(liturgiques)* particulières ont été conférées; aux prêtres on a marqué des places spe

ciales; aux lévites incombent des sendees *(diaconics)* propres : le laïque est lie parles préceptes faits pour les laïques.

« Frères, que chacun de nous, à sa place propre, plaise à Dieu, εὐσρεστεἰτω (leçon du ms. *C* adoptée par Harnack, Knopf, Funk, Henuner; le ms. A porte εὐ/αρστεἰτω, fasse l'eucharistie, c'est le texte des éditions Lightfoot, Gebhardt-Harnack) par une bonne conscience ct sans transgresser les règles imposées à son office (à sa *liturgie),* agissant avec gravité. Car on *n'cflre* pas partout, frères, les *sacrifices* perpétuels ou votifs, ni les *sacrifices* pour le péché ou pour le délit, mais seulement à Jérusalem. Et là encore, on *n'oflre pas le. sacrifice* en tout lieu, mais dans le panis du temple, *ù* l'autel... Les Apôtres nous ont été envoyés par le Seigneur Jésus-Christ, cl Jésus-Christ a été envoyé par Dieu... Ayant reçu les instructions de Notrc-Scigncur Jésus-Christ, ils allèrent annoncer l'évangile... Prêchant â travers les villes ct les campagnes, ils éprouvèrent leurs premiers convertis ct les instituèrent comme *évêques el comme diacres* des futurs croyants... Ensuite, ils posèrent cette règle qu'après leur mort d'autres hommes éprouvés succéderaient à leur *ministère...* Ceux qui ont été ainsi mis en charge par les apôtres et plus tard par d'autres personnes investies d'autorité... qui ont send d'une façon irréprochable..., à qui tous ont rendu bon témoignage depuis longtemps, nous nc croyons pas juste de les rejeter du *ministère.* El cc nc serait pas une faute légère pour nous de déposer de l'épiscopal des hommes qui ont *présenté tes oblations* d'une façon pieuse ct irréprochable, » (Traduction llemmer, *Les Pères apostoliques,* t n.)

Nul nc le me : saint Clément parle du culte chrétien. 11 affirme que des < règles », des « prescriptions » déterminent la manière dont il doit sc célébrer, ct empêchent que le service · s'accomplisse au hasard ct sans ordre ». Ce sont des · ordonnances du Maître », l'expression de son · bon plaisir » cl « de sa volonté souveraine ». Si on les suit, · on nc fait pas fausse route », cl « tout sc passe saintement ».

Ces règles visent le *temps où on doit faire les offrandes* : Clément nc précise pas. Son langage fail penser aux attestations d'autres écrivains chrétiens sur la célébration de l'eucharistie le jour du Seigneur. 11 y a aussi des prescriptions sur *l'endroit* où doit sc célébrer le service divin. L'évêque de Home ne juge pas à propos de les citer. Mais le contexte montre que d'après lui, comme selon saint Justin, il y a obligation de présenter les offrandes dans les assemblées où la hiérarchie lient sa place.

Sur le rang ct les droits des ministres sacrés — le but de la lettre l'exigeait — Clément s'exprime avec autant de précision que d'énergie. Le Maître a fixé lui-même « par quels ministres · les offrandes cl liturgies doivent se faire. 11 a envoyé les *apôtres,* qui â leur tour choisirent *évéques et diacres,* puis déterminèrent quels seraient leurs successeurs : des hommes mis en charge par les supérieurs légitimes, avec l'approbation de l'Église, pour faire le service cl présenter les oblations. » Les ministres du temps nouveau correspondent à ceux de l'Anclcnne Loi dont l'institution remontait elle aussi à Dieu : grand pontife, prêtres et lévites. On nc peut donc sans faute grave les déposer, si leur conduite est sans reproche

De quel sendee, de quelles offrandes parle Element? Wieland, *Der vorirenüische Opferbegrif],* Munich. 1909, p. 49, a d'abord proposé de ne voir ici que les fonctions ecclésiastiques en général. Mais comme le fait observer Batiffol, *op. cit.,* p. 53, le mot *liturgie* · est pris aux Septante où il désigne le service des prêtres ct des lévites », le service du temple ct de l'autel, celui des sacrifices. Voir aussi Gogucl, op. *cit.,* p. 226. Au reste co terme est complété ici nar celui *d'offrande* qu'il est Impossible d'entendre en un sens purement spirituel. Des oblations symboliques. des sentiments intérieurs, des prières privées, des vertus individuelles ne pourraient être l'objet d'un règlement officiel et public. Il n'y aurait pas A ' définir par qui. où cl quand ces offrandes doivent être faites. L'intervention de la hiérarchie ne sc comprendrait pas. el il serait Impossible de déterminer, dans l'exercice de ce culte individuel cl intime, les rôles divers de l'évêque, de scs assistants ct des laïques. Bauschen, *L'eucharistie ct la pénitence,* trad. Decker cl Bichard, Paris, 1910, p. 81; De la Taille, *op. cit.,* p. 223. < Les προσφοραἰ désignant quelques chose d'autre que les λειτουργἰαν ne peuvent se rapporter aux prières. 11 doit donc être question ici de sacrifices. » Goguel, op. *cit.,* p. 226; Volker, *op. cit.,* p. 132; Brinklrine, *op. cit.,* p. 71-76.

Wieland lui-même, *op. et!.,* p. 50, est obligé de reconnaître que les mots *offrandes* peuvent s'entendre au sens littéral. Mais il ajoute quo, si l'on admet celle interprétation, il faut voir en ces oblations les dons que les fidèles apportent à l'office divin pour la sustentation des prêtres el des pauvres. A l'appui de cc sentiment, l'auteur invoque le témoignage de saint Justin ct de la *Didachè.* Mais, même si dans les divers textes allégués il est vraiment question d'aumônes — el cc n'est pas démontre, cf. De la Taille, op. *cit.,* p. 221 et Lamiroy, op. *cil.,* p. 218 — il ne s'en suit pas que tel est le sens ici. Que celle pensée ne soit pas exclue, on peut l'admettre. Mais Clément de Home parle aussi de l'eucharistie considérée comme un sacrifice rituel. Il compare les liturgies de l'évêque ὰ • celles du grand prêtre », les rites chrétiens aux sacrifices juifs, offerts *dans le parvis du temple à l'autel, sacrifices pour le péché ou pour le délit, sacrifices votifs ct perpétuels.* L'expression employée par l'évêque de Home *: présenter des offrandes ou des dons,* vient de l'Ancicn Testament ct là elle veut dire *sacrifier* et non pas *faire l'aumône.* Plusieurs fois. l'Épltrc aux Hébreux elle-même donne ù cette locution le sens de *présenter une victime proprement dite:* ▮ Tout prêtre est établi pour offrir des dons ct des sacrifices pour le péché. » v, 1, cf. vm. 3. Qu'à la rigueur il ne soit pas interdit de faire désigner ici par les mots *dons* tout cc qui csl présenté à l'Église, prière cl aumône comprises (bunk), du moins ne faut-il pas exclure ce que ces mots signi lient avant tout chez les écrivains bibliques, *l'oblation rituelle, le sacrifice proprement dit.* Brinklrine, *op. cil.,* p. 76, n. 1.

Qu'on relise d'ailleurs tout le texte : il parle du rôle liturgique des ministres, de fonctions qui leur appartiennent, el A eux seuls, de par la volonté de Dieu ct de l'Église, d'une charge qu'on n'a pas le droit de leur enlever si leur conduite a été sans reproche, de préceptes différents de ceux qui s'imposent aux laïques, d'une discipline qui doit être observée *saintement.* Bien ne désigne mieux le sacrifice ct ceux qui l'opèrent. Au contraire, ces expressions paraîtraient beaucoup trop fortes, si elles signifiaient seulement que les membres de la hiérarchie chrétienne reçoivent des aumônes pour les distribuer.

Ailleurs, c. ut, saint Clément affirme de Dieu qu'il n'a nul besoin de nos dons et quo le seul sacrifice A lui offrir, c'est la louange et la contrition. Ces paroles nc peuvent nous Induire en erreur. Clément rapporte des paroles de psaumes connues, admises par tous ceux qui ont cru ct qui croient au sacrifice de la messe, paroles qui démontrent seulement la nécessité de dispositions saintes dans les donateurs de sacrifices, paroles par lesquelles il n'a pas voulu contredire cc qu'ii écrit lui-même sur les offrandes rituelles des temps nouveaux. Cf. Lamiroy, op. *cit.,* p. 241

Sans doute. Clément ne dit pas si la célébration de l'eucharistie sc rattache au repas d'adieu ct à la mort du Christ. Il n'allinnc pas en termes exprès que ce sacri Hcc est expiatoire. L'auteur n'avait pas À étudier ces questions, cl son silence ne prouve pas qu'il ignore ou nie cc qu'il n'a pas à enseigner. Il apporte des arguments à l'appui d'une thèse, ct il laisse de côte cc <pii est sans aucun rapport avec son sujet.

Quant à prétendre, comme l'a fait Réville» op. *c(t.*9 p. 13. que (dément innove en voulant substituer à l'antique conception de l'eucharistie, célébrée par n'importe qui, n'importe où ct n'importe quand, celle d'un sacrifice liturgique réglementé, c'est trouver dans la lettre cc qui n'y est nullement. Clément au contraire en appelle, pour justifier sa thèse, à la discipline des Apôtres et ù la volonté du Christ. 11 n'a pas conscience d'inventer, il attaque des novateurs. Comme le fait observer P. Batiffol. *op. cil.,* p. 55, « nous ignorons tout des circonstances ct des motifs de la cabale ·, du parti de jeunes qui a déposé les presbytres. Parler d'une « nouvelle réglementation épiscopale · sur les sendees eucharistiques, affirmer qu'antéricurcment â cet acte la cène n'est pas encore un rite · incorporé au culte de la communauté » , cc sont autant de « suppositions gratuites ».

Cc qui, par contre, est expressément souligné dans la lettre, ce sont les dispositions demandées aux ministres de l'autel; en faisant l'éloge des presbytres dont il défend les droits, Elément nous apprend quelles sont les qualités requises en celui qui accomplit la liturgie, le service divin : « une bonne conscience », « une vie irréprochable », « la sainteté ». « l'observation des règles imposées à leur ollicc » cl < la gravité ».

Un mol nous renseigne en passant sur les heureux effets de ces offrandes : par elles · on plaît à Dieu ». Si l'on observe tout cc qui est prescrit, on est « bien accueilli » et on est · heureux », on est agréable à Dieu cl béni par lui. ('.es expressions sont vagues, mais leur généralité même laisse entendre que les fruits à espérer sont de toute nature cl des plus précieux.

Enfin, certains historiens croient découvrir dans la lettre des formules liturgiques, par exemple : • Puisque nous tenons tout de lui. nous avons le devoir de lui *rendre grâces* pour tout. A lui la gloire dans les siècles des siècles. *Amen.* · xxxvin, 4. Voir encore xi.m, G; !.. 7; LVin, 2. Cf l'oricscue, «op. d/„ p. 18.

Il est un autre développement dont on peut conclure, sinon avec certitude, du moins avec vraisemblance qu'à cette époque déjà le *Sanctus* était pendant l'assemblée chrétienne chanté par la foule des fidèles: « Dix mille myriades d'anges sc tenaient devant lui et des milliers de milliers le servaient, cl Ils criaient : · Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaoth : «toute la création est remplie de sa gloire. Et nous aussi, réunis par la communauté de sentiments dans la concorde en un seul corps, crions vers lui avec instance comme d'une seule bouche, afin d'avoir part à ses grandes et magni tiques promesses*» XXXVI» 6-7. CL Hatilbd, <>/>. *al.,* p. 51.

Plus discutable est le caractère de prière eucharistique attribue par Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1908. p. 50, à la longue supplication que contiennent les chapitres I ix-I x i. On la trouvera traduite soit dans Duchesne, op. *cit.,* soit dans l'édition citée de 1 leminer.

Tandis <pie les uns découvrent dans celte oraison un · spécimen de la prière liturgique » (Duchesne, 'fixeront. l'oricscue. Thibaut), d'autres (Batiffol, par exemple) lui dénient cc caractère. Peut-être le désaccord n'est-il pas Irréductible entre les tenants des deux opinions Tout le monde reconnaît que ce morceau n'est pas · la reproduction d'une formule consacrée ». En effet, il n'y a pas alors de missel imposé : une grande liberté appartient encore à celui qui préside. Il est a noter que, si Clément de Borne parle des règles du Seigneur sur la date, le Heu (. lej ministres des offrandes, il ne laisse pas entendre que des formules fixes soient obligatoires pour tous. Enfin, on ne relève dans cette prière • aucun trait qui sc rapporte au sacrement du corps ct du sang du Sauveur ». Batiffol, op. *rit.,* p. 51, n. L

D'autre part, il est impossible de le nier : on retrouve ici deux thèmes que développent toutes les liturgies antiques : l'action de grâces pour la création, pour les bienfaits divins d'ordre naturel ct pour les sendees rendu* par Jésus-Christ; la prière pour le pardon, pour les besoins les plus divers ct pour toutes les infirmités de l'esprit et du corps, prière pour tous les hommes : justes cl pécheurs, chrétien· ct infidèles. ennemi* de l'Église et supérieur* temporels. Ainsi la longue oraison de la lettre de saint Clément de Borne permettrait de croire que, déjà au temps où elle était rédigée, on avait l'habitude au cours des offrandes liturgiques, de placer de telles *actions de grâces* ct de semblables *supplications.* En même temps nous avons quelque idée de la manière dont on les rédigeait : les réminiscences scripturaires y étaient très nombreuses.

P. Drews, *Untersuchnngen ûber die sogenannte clementinisehe Liturgie,* Tubinguc, 1920, a cru retrouver dans les prières des fidèles ct dans l'anaphore du 1. VHI des *Constitutions apostoliques* des expressions que déjà on relève dan* la longue prière de *VÊptlre aux Corinthiens,* LIX-LXI. Il lui semble aussi que dans les deux documents apparaît une même liste des saints de ГAncienne Loi. cl que le *Sanctus* est exprime dans l'un cl dans l'autre de la même manière. Drews conclut qu'il existait une liturgie primitive antérieure, une source commune à la lettre de Clément de Home ct au texte des *Consth luttons apostoliques.*

Les arguments invoqués à l'appui de celte thèse ne portent pas la conviction dans tous les esprits* La tentative de découvrir une liturgie primitive n'est-elle pas d'avance vouée à l'insuccès» puisque à cette époque reculée un texte uniforme, officiel, canonique, nc semble pas avoir existé? Au reste, bien que proposées de nouveau par Thibaut, *op. cit.,* p. 21. les similitudes entre la longue prière et la liturgie du l VIII des *Constitutions apostoliques* nc sont pas très apparentes. S'il y a quelques ressemblances, n'esl-il pas très facile de les expliquer? La longue oraison de saint Clément de Borne s'inspire beaucoup de l'Écriturc, le fait est indéniable; or, toutes les liturgies font de même; pour cc motif, elles ont entre elles des airs de famille. Telle est bien, semble-t-il. la source commune à tous les documents» cc qu'on pourrait appeler la *pré-liturgie.* Les présidents de* antiques ceremonies chrétiennes qui improvisaient la prière publique sc servaient tout naturellement el sans effort de mots tirés des I.ivres saints, de paroles du Christ, des apôtres ou des auteurs inspirés dont ils avaient gardé pieusement le souvenir cl dont ils sentaient tout le prix.

Conclusion — D'après saint Clément de Borne, Il y a un culte chrétien officiel, une liturgie publique. Les chrétiens present eut à Dieu des dons ct des offrandes qui sont vraiment rituelles, qui succèdent aux sacri lices de l'Ancienne Loi cl les remplacent Aussi le Seigneur lui-même a-t-il prescrit *quand, où, par qui* ces oblations doivent être faites, ct les fidèles n'ont pas le droit de modifier ses ordonnances. C'est avec gravité, avec sainteté que les membres

de la hiérarchie doivent remplir leur office : leur ministère* par là, est agréable à Dieu et attire scs bénédictions.

3· *La Mire dite de Barnabe* (entre 96 el 131). — L'auteur observe que les chrétiens · célèbrent dans la joie le jour du Seigneur ». xv, 9. 11 ne dit pas de quelle manière. Goguel. après avoir fait cette Juste remarque : la Lettre « est une courte exhortation qui ne traite pas cl ne pouvait pas traiter dc tous les points importants dc la vie chrétienne », ajoute cependant : · Le silence dc l'épltrc qui s'occupe des sacrifices de l'Ancicn Testament, permet seulement dr conclure que, pour son auteur, l'eucharistie n'est pas un sacrifice. » *Op. cit.,* p. 257. Cette seconde remarque est sans portée. Quiconque parle des rites de l'Anciennc Loi n'est pas obligé pour cette seule raison dc mentionner les offrandes des temps nouveaux.

Ûn s'explique mime très bien pourquoi le pseudo-Barnabé a passé sous silence le rite chrétien. Dans sa polémique contre le judaïsme, il s'efforce de prouver que les prescriptions sur le jeûne, la circoncision, le sabbat, le temple, devaient s'entendre en un sens spirituel de la lutte contre les passions ct dc la sanctification de l'Ainc. Les lecteurs auraient donc pu être tentés dc mettre cet écrivain en opposition avec lui-même, s'il leur avait recommandé 1'olfrandc du pain et du vin eucharistiques. Au contraire, fidèle à sa méthode, il oppose aux sacrifices antiques la mort du Christ : vm, 5. « ... vous m'abreuverez de fiel cl de vinaigre, moi *qui vais offrir en sacrifice* ma chair pour les péchés dc mon nouveau peuple. ▮

Non content dc taire, le pseudo-Barnabé ne nie-t-il pas l'existence de toute oblation autre que celle de la croix? Il déclare que, dans la Loi nouvelle, il n'y a pas ‹ d'offrande faite par les hommes, ἀνΟρωζοποίητον », π, G et que, « pour le Seigneur, le sacrifice, c'est un cœur brisé. Le parfum de suave odeur, c'est un cœur qui glorifie celui qui l'a formé ». n, 10. · Donc, conclut Wieland, pour le pseudo-Barnabé la cène chrétienne n'a pas le caractère d'une Immolation proprement dite. » *Op. cit..* p. 12.

Cette objection est dépourvue do valeur si le sacrifice dc l'autel sc confond avec celui dc la croix, le continue ct ne fait qu'un avec lui. Telle était la pensée de l'Épltrc aux Hébreux avec laquelle la Lettre du pseudo-Barnabé a tant de traits dc ressemblance. Cette oblation n'est pas une œuvre humaine, comme l'était chez les juifs l'ofrandc de l'encens ou dc la fleur de farine, du sang ou dc la graisse, n, 5. L'eucharistie est instituée par le Christ et c'est encore par lui qu'elle s'accomplit. Ceux dont elle est l'unique oblation n'ont dore pas « d'oflrandc faite par les hommes», ainsi que l'observe le pseudo-Barnabé. Brink! rine, *op. cit.,* p. 66-67. Quant aux affirmations sur le sacrifice spirituel du cœur brisé, on les retrouve depuis les origines jusqu'à nos jours chez d'innombrables écrivains qui volent dans la messe une oblation proprement dite. L'auteur cite ici le verset bien connu du ps. ı . 11 sc propose d'insister sur la nécessité des dispositions intérieures. Il peut d'ailleurs dire qu'elles sont l'unique sacrifice distinct dc celui de la croix, si à ses yeux l'oblation de rassemblée chrétienne sc confond avec ce dernier.

Le paragraphe qui suit justifie cette interprétation. Il déclare, m, 3. que le *jeûne,* c'est la justice cl la charité. Or. cette mortification corporelle était cependant recommandée à cette époque : la *Didachè* k dit expressément, vm, 1 : · Que vos jeûnes n'aient pas lieu en même temps que ceux des hypocrites : ils Jeûnent en cflet le lundi ct le jeudi. Pour vous, Jeûnez le men redi ct le vendredi.» Dc mémo la déclaration sur le desoir d'immoler à Dieu un cœur contrit n'oblige nullement à supprimer le sacrifice du Christ ct son prolongement, sa rénovation.

4· *Saint Ignace d'Antioche,* t en 107. — Les textes étant parfois d'une Interprétation difficile, il semble nécessaire dc les mettre sous les yeux du lecteur. Traduction l.clong, dans Les *Pères apostoliques,* t. m, p. 2-107.

1. *Les textes.* — *Ephes.,* v, 2. — « Que personne ne s'y trompe, s'éloigner de l'autel, c'est se priver du pain dc Dieu. Si les prières de deux personnes réunies possèdent une telle efficacité, que ne pourra pas la prière dc l'évêque unie à celle do l'Eglise entière! Ne pas venir à l'assemblée, c'est faire acte d'orgueil ct s'excommunier soi-même. »

Ephes., xm, 1. — * Ayez donc soin de tenir des réunions plus fréquentes pour offrir à Dieu votre eucharistie el vos louanges. Car, en vous assemblant ainsi, vous anéantissez les forces de Satan, el sa pernicieuse puissance se dissipe devant l'unanimité de votre fui. »

Ephes., xx, 2. — «... surtout si le Seigneur me fall savoir que chacun en particulier cl tous ensemble sont unis par la grâce, animés par une même foi cl ne faisant qu'un en Jésus-Christ... vous êtes unis de cœur dans une inébranlable soumission a l'évêque ct au presbytérium, rompant tous un même pain, ce pain qui est un remède d'immortalité, un antidote destiné à nous préserver de la mort cl a nous*assurcr pour toujours la vie en Jésus-Christ. »

Mayn., vu, 1-2. — De même que le Seigneur, soit par lui-même, soit par ses apôtres, n'a rien fait sans le Père, avec lequel il n'est qu'un, ne faites rien, vous non plus, en dehors de l'évêque el des presbytres. C'est en vain que vous essayeriez dc faire passer pour louable une action accomplie en votre particulier; il n'y a de bon que ce que vous faites en commun; une même prière, une même supplication, un seul et même esprit, une même espérance animée par la charité dans une joie Innocente : tout cela c'est Jésus-Christ au-dessus duquel il n'y a rien. 2. Accourez tous vous réunir dans l'unique temple dc Dieu, au pied du même autel, c'est-à-dire en Jésus-Christ, un, qui est sorti du Père un, tout en lui restant uni ct qui est retourné à lui. »

Magn., ix, 1. — · Ceux qui vivaient sous l'ancien ordre de choses ont embrassé la nouvelle espérance et n'observent plus le sabbat, mais le dimanche. »

Item., vu, 3. — « Je ne prends plus dc plaisir à la nourriture corruptible ni aux joies de celle vie : cc que je veux, c'est le pain de Dieu, cc pain qui est la chair dc Jésus-Christ, Elis de David, et pour breuvage je veux son sang qui est l'amour incorruptible. »

Phdad., iv. — · Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie; il n'y a en effet qu'une seule chair dc Noire-Seigneur, une seule coupe pour nous unir dans son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque, entouré du presbytérium cl des diacres, les associés dc mon ministère: dc cette façon vous ferez en toutes choses la volonté de Dieu. »

Snujrn., vu, 1. — « Ils (les docètes) s'abstiennent dc l'eucharistie ct de la prière parce qu'ils ne veulent pas reconnaître, dans l'eucharistie, la chair de Jésus-Christ notre Sauveur, celte chair qui a souffert pour nos péchés cl que le Père dans sa bonté a ressuscitée. C'esl ainsi que, niant le don dr Dieu, ils trouvent la mort dans leurs contestations. Ils agiraient bien mieux en faisant l'agapc, pour avoir part à la résur reel ion. »

Smyrn., vm. 1-2 — * Suivez Ions l'évêque, comme Jésus-Christ suivait son Père el le presbytérium comme les Apôtres. Quant aux diacres, vénércz-les comme la Loi dc Dieu. Ne faites jamais rien sans l'évêque dc cc qui concerne l'Eglise. No regardez

comine valide que l'eucharistie célébrée sous la présidence dc l'évêque ou do son délégué. 2. Il n'est permis ni do baptiser, ni dc célébrer l'agapc en dehors dc l'évêque, mais tout cc qu'il approuve est également agréé de Dieu : de celle façon, tout cc qui sc fera dans l'Église sera sûr ct valide. »

2. *Exégèse de* ces *textes.* — 11 y a donc des assemblées chrétiennes, *Eph.,* v, 2, xm, 1, xx, 2; *Magn.,* vn, 1, 2. Les fidèles sc réunissent ensemble pour une prière commune plus efficace que tout autre. *Eph.,* v, 2; /J/nfri7.» IV. L'endroit normal, c'est cehifoù ils sont soit avec l'évêque, soit avec son délégué. *Smyrn.,* vm, 1-2. La réunion sc lient sans doute le dimanche. Λ/ayn., ix, L Ignace conseille aux Éphéslens de s'assembler *fréquemment,* xm, 1, donc, semble-t-il, plus souvent qu'une fois par semaine. Volker, op. *cil.,* p. H L

A cette réunion sc célèbre *l'eucharistie, Smyrn.,* vin, 1 ; *Eph.,* xm, 1 ; P/i/'/ad., iv, qui s'accompagne dc la *prière. Smyrn.,* vn, L Les bons y *participent, Philad.,* iv, tandis (pie certains hérétiques, les docètes, *s'en abstiennent. Smyrn.,* vu, 1. Célébrer l'eucharistie, c'est aussi *faire l'agapc.* Ces deux expressions semblent synonymes. *Smyrn.,* vu, 1 ; vm, 1-2. Le mol agapc ici n'a nullement le sens dc repas donné aux pauvres ou dc banquet fraternel uni à l'eucharistie. Les lettres dc saint Ignace ne parlent ni de l'une ni de l'autre institution. Cf. Batiffol, *op. cit.,* p. 12; Volker, *op. cit.,* p. 102. A. Réville lui-même, qui a cru pouvoir traduire ici · agapc » par ▮ repas fraternel », est obligé d'ajouter aussitôt que « l'eucharistie est si bien l'élément essentiel dc l'agapc qu'en elle se concentre le repas tout entier ». *Op. cil.,* p. 31. Si la réunion chrétienne est appelée « charité », cc qu'en dit saint Ignace nous donne a penser que c'est parce qu'elle unit entre eux et avec leurs chefs les fidèles, parce que le sang du Christ est « l'amour incorruptible ». *Rom.,* vu, 3.

Un des éléments dc celte eucharistie est le *pain. Eph.,* v, 2; xx, 2; *Rom.,* vn, 3. Mais il y a aussi *une coupe, Philad.,* iv, un *breuvage. Rom.,* vn, 3. On opère *la fraction du pain, Eph.,* xx, 2, on invoque Dieu par une *prière* commune, publique, officielle» liturgique, « oraison de l'évêque unie à celle dc l'Église ». *Eph.,* v, 2; *Magn.,* vn, 1. Elle est *louange, Eph.,* xm, 1 ct *supplication. Magn.,* vu, 1.

('.ette eucharistie est la *chair de Jésus-Christ notre Sauveur, Smyrn.,* vn, 1; *Philad.,* iv, c'est le *pain de Dieu. Rom.,* vn, 3; *Eph.,* v, 2. Aussi produit-elle d'heureux fruits. Il est difficile, impossible même, de distinguer avec précision l'ciTet propre dc l'assistance à l'assemblée ct celui de la communion. Il semble bien (pie c'est le *pain de Dieu* qui, en étant reçu par chacun des fidèles, devient pour lui un *remède d'immortalité, un antidote* destiné a le préserver dc la mort, ct à lui assurer pour toujours la vie en Jésus-Christ, *Eph.,* xx, 2. De même, le sang dc Jésus-Christ est présenté comme un principe *d'amour incorruptible. Rom.,* vu, 3. Cependant Ignace observe que les docètes « agiraient bien mieux en faisant l'agapc, afin d'avoir part ù la résurrection ». C'est encore au fait dc sc rendre aux réunions qu'il parait attribuer d'autres effets : < ... en vous assemblant, vous anéantissez les forces do Satan, et sa pernicieuse puissance se dissipe devant l'unanimité de votre foi. » *Eph.,* xm, 1. C'est sans doute encore celle union qui donne aux fidèles *même esprit, même espérance animée par la charité dans une joie innocente. Magn.,* vn, 1.

Cette eucharistie n'est *valide,* c'cst-ù-diro *sûre ct agréée dc Dieu,* que si elle a lieu sous la présidence de l'évêque ou de son délégué. *Smyrn.,* vm. 1-2. Car il n'y a *qu'une seule eucharistie, une seule chair* dc Notre-Seigneur, *une seule coupe dans son sang,* un *seul autel, un seul évêque,* entouré des presbytres cl des diacres. *Philad.,* iv. Ne faites donc rien sans l'évêque ct ses presbytres. *Smyrn.,* vni, 1-2; *Magn.,* vn, L Ainsi celui qui préside ct dirige l'eucharistie, celui dont la prière unie A celle dc l'Église esl efficace, *Eph.,* v, 2, c'est l'évêque. Rien dc plus naturel : il représente Jésus-Christ, *Trail.,* n, 1, doit être regardé, comme le Seigneur lui-même, *Eph.,* vj. 1, et n'est qu'un avec son esprit, *Eph.,* m, 2; aussi faut-il révérer en lui la puissance du Père. *Magn.,* m. 1.

L'eucharistie peut pourtant avoir Heu en son absence; mais alors cc doit Cire avec son autorisation, *Smyrn.,* vm, t-2; *Polye.,* iv, 1, sous la présidence de son délégué *Smyrn.,* vin. L Ignace ne dit pas quel personnage peut être choisi par l'évêque pour le représenter; évidemment ce peut être un des membres du presbytérium, puisqu'ils sont toujours nommés Immédiatement après l'évêque.

Ce qu'il affirme des diacres donne au contraire à entendre qu'ils sont plutôt des collaborateurs de l'évêque : Ils sont les *serviteurs de TÉglise,* ministres des mystères dc Jésus-Christ. Aussi saint Ignace recommande aux fidèles de les vénérer religieusement, *Smyrn.,* vm, 1; *Trait.,* m, 1, ct dc ne pas voir en eux de profanes *distributeurs d'aliments et de boissons. Trail.,* u, 3. Il nous apprend par la que ces mets, sans doute le pain ct le breuvage eucharistiques, étaient présentés par les diacres. Ces personnages nous apparaissent donc non comme aptes A tenir la place dc l'évêque, mais plutôt comme des collaborateurs qui le secondent. Ils sont scs aides, ses associés, συνδούλοι μου, *Phdad.,* iv, et c'est sans doute pour ce motif qu'Ignace les déclare l'objet dc sa très grande affection. *Magn.,* vi. 1.

On a dit que l'insistance avec laquelle, dans ses lettres, est condamnée toute eucharistie faite sans l'évêque prouve que certains chrétiens voulaient alors la célébrer en dehors de lui et qu'ils croyaient < pouvoir manger le pain de Dieu en dehors du sanctuaire ». Goguel, *op. cit.,* p.252. Cela n'a rien, en somme, que de vraisemblable. Aux origines, quand il y avait de nombreux prophètes, on leur avait accordé un rôle spécial dims les assemblées cl, en certaines Églises du moins, un droit de rendre grâces autant qu'ils voulaient, comme nous l'apprend la *Didachè,* x. 7. Des fidèles ont pu s'autoriser dc cc précédent pour célébrer l'eucharistie sans recourir au ministère de la hiérarchie. Ils faisaient ainsi « acte d'orgueil ct s'excommuniaient ». *Eph.,* v. 2. Ce n'est d'ailleurs nullement ce que permettait la *Didachè.* Et puis il est A noter qu'Ignace pose ici un principe général : il affirme que non seulement l'eucharistie, mais tout dans l'église doit être fait en communion avec l'évêque. Le cas de la cène n'est qu'une application, la plus importante il est vrai, de cette règle universelle. Gc qu'Ignace combat, c'est l'égarement des fidèles qui croient pouvoir mener une vie chrétienne sans être en communion avec la hiérarchie, sans se soumettre ή elle cl sans faire nppcl à son ministère.

Vouloir faire de lui un des principaux novateurs qui à l'ancienne conception d'une cène toute fraternelle substituaient un rite liturgique présidé par le clergé, c'est dépasser l'affirmation des textes : aucune parole d'Ignace ne permet de dire qu'il croit ou veut innover. En fait, il rattache au contraire le présent au passé. Cc qu'il réclame, c'est, pour les évêques, la place de *Jésus-Christ,* cl pour les presbytres, celle *des Apôtres :* Ignace veut que le christianisme sc continue sous sa forme la plus authentiquement primitive. Aucun document chrétien ne montre une cène où tous sont égaux, où il n'y a pas de président. L'innovation, c'est l'eucharistie privée qui ne ressemble plus au repas d'adieu présidé par le Christ.

Les dispositions requises pour être admis dans

l'assemblée, pour participer nu pain de Dieu, s'harmonisent avec cet enseignement sur le caractère officiel du rite : Non seulement, pour prendre part à une eucharistie *valide et agréée de Dieu,* les chrétiens doivent être unis, *Eph.,* xx, 2 ct même *soumis, Smgrn.,* vm, 1-2, à l'évêque et au presbyterium. Ignace veut encore que < chacun en particuicr ct tous ensemble soient soutenus par la grâce, animés par une même foi ct ne fassent qu'un en Jésus-Christ ·. *Eph.,* xx, 2.

Bette une dernière question : cette eucharistie est-elle un *sacrifice?* Saint Ignace ne l'affirme nulle part en termes formels. Son silence, fût-il absolu, ne serait pas une négation; rien ne prouve que. si celte conception était la sienne, il aurait été obligé de le faire savoir.

Ne peut-on pas d'ailleurs soutenir que son langage laisse voir sa foi au caractère sacrificiel de l'eucharistie? Puisqu'elle est appelée par Ignace *le pain de Dieu, Eph.,* v, 2; *Rom.,* vu, 3, on a rappelé que ces mots désignent dans l*Ancien Testament une oblation rituelle proprement dite. · Les prêtres offrent à Jahvé des sacrifices consumés par le feu, *le pain de leur Dieu.* » Lev., xxi, 6, etc. Goctz, *Die heutige Abendmahls/rage in Hirer geschichtlichen Entiuicklung,* Leipzig, 1907, p. 299. Mais force est dc reconnaître que l'expression doit plutôt s'expliquer par les affirm dions dc Jésus sur le *pain de vie* dans le IV· évangile, écrit bien plus voisin des lettres dc saint Ignace, ct qui présente avec elles tant de traits communs.

Avec plus d'à propos, on voit « un indice du caractère sacrificiel dc l'eucharistie ▮ dans le fait qu'elle est réservée à l'évêque ct au presbyterium. Qu'on se rappelle en effet la comparaison faite par Clément de Home entre les ministres dc la nouvelle liturgie et le grand pontife, les prêtres, les lévites de l'ancienne, *∕. Cor.,* XL, chargés d'offrir les antiques sacrifices. Pour l'évêque de Borne, nul doute, le culte nouveau est réservé aux membres de la hiérarchie, parce qu'il remplace les oblations juives. Si donc à la même époque Ignace attribue à l'évêque ou à son délégué le droit exclusif dc présider l'eucharistie, n'cst-cc pas parce que lui aussi volt en elle un sacrifice?

Une expression qu'il emploie à plusieurs reprises tend à le faire croire. Il parle non seulement du *temple, Magn.,* vu, 2, mais aussi du θυσιαστήριον, c'est-à-dire soit de *l'autel,* soit du *sanctuaire* où s'offrent les sacrifices. C'est ainsi qu'il écrit : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule *eucharistie,* il n'y a en effet qu'une seule *chair* de Noire-Seigneur, une seule *coupe* pour nous dans son sang, un seul *autel,* comme il n'y a qu'un seul *évêque.* » *Philad.)* iv. Ici. nul doute, il s'agit de l'eucharistie proprement dite, cc mol n'est pas pris au sens figuré. De même, la chair, la coupe, l'évêque, rien de ce qui est mis en corrélation avec le θυσιαστήριον, avec l'autel ou le sanctuaire, ne s'entend d'une manière purement spirituelle. Donc, cet *autel,* cc *sanctuaire,* c'est bien aussi cc que les contemporains entendent par ces mots, e'est l'endroit où est offert à Dieu une victime. Ignace s'exprime en homme qui croit à l'existence d'un sacrifice chrétien.

A cet argument on a opposé les textes où le même mot est employé par Ignace au sens figuré : « Quiconque est à l'intérieur du *sanctuaire,* est pur, cl quiconque est en dehors, est impur », *ce qui veut dire :* « quiconque agit en dehors de l'évêque, des presbytres et des diacres n'a pas une conscience pure. » *Trait.,* vu, 2. Cette objection est dépourvue dc valeur. Car dans ce dernier passage saint Ignace dit lui-même qu'il emploie le mol θυσιαστήριον au sens spirituel, Il explique la ligure. Tout autre est le sens dans le morceau précédemment cité. Là H est écrit expressément *// n'y a qu'un évêque.* Donc. là. au même endroit, les mots : il n'y a qu'un θυσιαστήριον ne veulent pas dire de nouveau : *il n'q a qu'un évêque.*

On allègue un autre texte où le même mot serait pris nu sens figuré : · S'éloigner de *Vautel,* c'est se priver du pain dc Dieu. » *Eph.,* v, 2. On veut qu'à ctl endroit la locution discutée signifie : « abandonner *la vraie doctrine* ». Ce n'est nullement certain. Au contraire, le mot peut s'entendre fort bien nu sens propre. Car dans le même développement, il est parlé des *orgueilleux qui ne viennent pas à rassemblée,* Eph., v, 2, en d'autres termes de ceux qui *s'éloignent de l'autel.*

Enfin, on invoque un troisième passage : Accourez tous vous réunir dans le même temple dc Dieu, au pied du même *autel,* c'est-à-dire en Jésus-Christ un. · *Magn.,* vu, 2. Mais, ici encore, aucune méprise n'est possible. L'auteur dit lui-même qu'il parle au sens figuré; il invite à aller « comme vers l'autel unique, vers l'unique Jésus-Christ », ὡ ἐπἳ l·/ θυσιαστήριον, fad ἑνα Ἰησουν Χριστόν.

Au contraire, dans le premier passage que nous avons cité, tout dans la phrase entière oblige à penser que le mol *autel* n'est pas à interpréter d'une manière spirituelle. Comme on l'a fort bien dit : De cc qu'un auteur emploie une ou plusieurs fols une expression au sens métaphorique, rien n oblige à penser, sans examiner le contexte, qu'il donne toujours à ce mot une signification spirituelle. Quiconque a lu les lettres de saint Ignace sait que précisément il déconcerte le lecteur en attribuant ainsi à un même mot, tantôt un sens profane, tantôt des acceptions figurées, qui parfois sont tout à fait inattendues.

Admettons même que l'emploi par saint Ignace du terme θυσιαστήριον ne prouve pas d'une manière rigoureuse que l'auteur voit dans l'eucharistie un sacrifice, du moins ce rapprochement qui est fait par lui entre l'autel et l'eucharistie montre que pour lui les deux concepts ne sont pas sans connexion. Si i'Égiise unie à l'évêque peut être appelée un autel. *Eph.,* v, 2; *Philad.,* iv, n'est-ce pas parce qu'on y ofre un sacrifice? Brinktrine, *op. cit.,* p. 82-84. Wieland, *op. cit.,* p. 51, a voulu établir le contraire. Il estime, que d'après Ignace, le chrétien à la réunion eucharistique n'offre à Dieu que des prières. Une preuve, c'est le texte d'après lequel *l'oraison* de l'évêque ct de toute l'Égiise consacre le pain de Dieu, ct permet de penser que l'assemblée devient un *sanctuaire. Eph.,* v, 2-3. Admettons que tel est le sens dc cc passage. Encore faudrait-il démontrer que pour Ignace la prière liturgique en changeant le pain au corps du Christ n'opère pas un sacrifice, et c'est cc que le texte ne permet pas d'étab'ir.

l'n second a: gumenl du même auteur n'csl pas plus probant. Il est dit que dans les assemblées « on rend grâces ct on loue Dieu, et qu'ainsi on anéantit les forces de Satan ·. *Eph.,* xm, 1. Si, comme nous le pensons, H est Ici parlé de l'eucharistie cc n'csl pas admis par tous les interprètes dc cc que l'auteur montre en elle un acte d'adoration ou de reconnaissance et ne signale pas ses autres caractères, il est impossible de conclure qu'elle n'en a pas. D'ailleurs Il y a des sacrifices d'actions de grâces ct dc louanges.

Sans doute, après avoir dit : Ne *faites* rien à l'église sans l'évêque ·, Ignace ajoute < qu'il y ail une seule *prière,* une seule *supplication ». Magn.,* vu, 1. El Wieland de raisonner ainsi : L'auteur assimile l'action liturgique à une prière : donc l'action liturgique,c'est pour lui la prière. Mais ne pourrait-on pas dire tout aussi bien : pour Ignace, l'action se confond avec la prière, donc pour lui, la prière est une action lltur-

giquc? Même si l'on concède qu'ici le rite est une simple prière, doit-on admettre qu'il n'y a pas dc sacrifice chrétien? Celte oraison elle-même peut être et elle est aux yeux d'innombrables chrétiens cc qui constitue le corps el le sang dc Jésus-Christ sur l'autel à l'étal de victime ct opère ainsi le sacrifice. Bien ne prouve que telle n'csl pas la pensée d'Ignace. Cf· De In Taille, *op. cit.,* p. 217. L'action liturgique n'est qu'une prière, soit, mais c'est une prière d'offrande, c'est un sacrifice.

Wieland le démontre fort bien : l'évêque d'Antioche n'enseigne pas qu'ii sc fait ù l'assemblée chrétienne une destruction dc la victime ou une immolation distincte dc la mort dc la croix. Mais cet historien n'a pas établi que saint Ignace refuse à l'eucharistie le caractère d'une oblation, rituelle ct d'une commémoralson de la mort du Christ. Lamiroy,*op.cit.,* p. 253.

Goguel, lui aussi, abuse de l'argument du silence. De cc que dans ses lettres Ignace n'a pas parlé dc l'institution de l'eucharistie par le Christ, il conclut que l'évêque d'Antioche n'attribue pas une importance considérable · à cette idée. *Op. cit.,* p. 253. Comment admettre pareille conclusion? Ou bien Ignace croit à l'institution de l'eucharistie par Jésus ct c'est ce que n'ose pas nier Goguel — alors il est impossible que cc fait soit à ses yeux un acte peu important, c'est en réalité celui qui explique tout ce qu'il a dit du *pain dc Dieu* et du *sang du Christ;* ou bien l'évêque d'Antioche n'admet pas celte Institution ct alors on ne comprend rien à son enseignement : certains hommes n'ont pas qualité pour transformer une nourriture ordinaire en la *chair du Seigneur* ct lui faire produire les effets les plus merveilleux. Il faut sc résigner à rejeter les explications les plus naturelles pour leur préférer des hypothèses invraisemblables. Saint Ignace ne parle pas de l'institution dc l'eucharistie par le Christ parce qu'il ne peut pas ou ne veut pas tout dire, parce qu'il n'a pas jugé bon d'emp'oyer cette vérité pour expliquer et démontrer ce qu'il avait à expliquer cl à démontrer.

C'est pour le même motif et c'est peut-être aussi parce qu'elle étaient alors en partie au moins improvléses, quo l'évêque d'Antioche ne nous renseigne pas sur le texte des prières eucharistiques. Llctzmann, op.ctt., p. 257, n. 2, a pourtant relevé les mots fameux sur le pain de la fraction qui est *remède </'immortalité, antidote destiné à nous préserver de la mort ct à nous assurer pour toujours la oie en Jésus-Christ.* il observe qu'on retrouve des expressions semblables dans *VEuchologe* de Sérapion, dans une messe gallicane dc Mono, et dans un papyrus encore inédit de Berlin où il est souhaité que l'eucharistie devienne *un remède d'immortalité, un antidote de vie pour ne plus mourir à jamais, mais pour vivre en toi (le Père) par ton Fils blen-aimé.* L'auteur croit que cette similitude si remarquable des deux formules suppose une tradition liturgique commune, les liturgies ne citant pas d'ordinaire les Pères de l'Église. · – Mais faut-il admet lie que celle dernière règle est sans exception?

Conclusion. — Pour Ignace, l'eucharistie appelée agapc sc compose du pain qui est la chair du Christ, du breuvage qui est son sang. Il y a fraction du pain, prière et supplication, action de grâces ct louange, distribution des aliments sacrés. Le rite s'accomplit nu moins le dimanche. Il est À souhaiter que les assemblées soient plus fréquentes. Elles ont Heu en un endroit où les fidèles s'unissent Λ l'évêque entouré du presbytérium, assisté par les diacres. Sans la hiérarchie, l'eucharistie ne doit pas être célébrée. C'est l'évêque ou son délégué qui la préside. Il le faut pour qu'elle soit valide. Aussi, pour y prendre part, le fidèle doit-il être en grâce avec lui, avec l'Église ct avec Jésus-Christ. Quand il en est ainsi, en même temps que la communion assure l'amour, la vie et l'immortalité, l'assistance aux assemblées donne la victoire sur le démon, confirme la foi, l'espérance, la charité, la joie. Cette eucharistie est-elle un sacrifice? Ignace ne l'affirme pas en termes exprès, mais son langage donne à entendre que, s'ü n'a pas eu l'occasion ou éprouvé le i»esoin d'exprimer cette croyance, du moins elle est sienne,

5· *lettre de saint Polycarpe* (un peu après 107). — On a voulu y voir un specimen de prière d'allure liturgique : xn, 2-3. Il est permis de le croire, mais il est impossible dc le prouver : « Que Dieu le Père dc Noire-Seigneur Jésus-Christ, que le Pontife étemel lui-même Jésus-Christ, Fils dc Dieu, vous fasse croître dans la fui cl la vérité, dans une douceur parfaite, exemple dc tout emportement, dans la patience et la longanimité, dans la résignation et la chasteté. Que Dieu vous donne part à l'héritage dc ses saints, qu'il nous y fasse participer avec vous ct tous ceux qui sont sous le ciel, qui croient en Notrc-Scigneur Jésus-Christ et en son Père qui l'a ressuscité d'entre les morts. Priez pour tous les saints. Priez aussi pour les rois, les magistrats el les princes, pour ceux qui vous persécutent et vous haïssent et pour les ennemis dc la croix... ·

0· *La lettre de Pline le Jeune à Trajan.* On sait que l'authenticité dc celte lettre, *Epist.,* x, 96. ou du moins dc certaines parties de la lettre est discutée. Si l'on admet qu'elle est vraiment de l'auteur, on peut relever les faits suivants.

D'après les apostats dc Bithynie interrogés par Pline, les fidèles se réunissaient à une date fixe, sans doute le dimanche, *stato die.* Ce jour-là, il \ avait deux assemblées, l'une avant l'aurore, on v chantait une hvmnc au Christ comme a un Dieu; l'autre le soir où on prenait un repas commun à tous *(promiscuum. peut-être ordinaire)* mais *innocent.* Était-ce l'eucharistie'? Depuis qu'une loi a interdit les hélairies, cette seconde assemblée a été supprimée. Si celle deuxieme réunion était la cène, elle a été transférée à l'office du malin. Évidemment. Pline ne peut nous donner aucun renseignement sur sa signification intime, sur son caractère religieux.

7· *Hermas* (140-155). — Hermas ne dit rien dc l'eucharistie. U appelle l'aumône un *sacrifice. Simil.,* V, m, 8 De et' mot. du silence dc l'auteur sur l'oblation «les chrétiens, on ne peut rien conclure contre l'existence d'une oflramie rituelle des temps nous eaux. La question n'est pas posée, donc elle ne peut pas être résolue. Certains historiens de la liturgie croient avoir découvert dans le *Pasteur* des formules liturgiques. Fortescue, *op. cit..* p. 22.

8· *Lettre des Smgrnioles sur le martyre de saint Polycarpe* (156-157). — il y est affirmé que les ossements dc Polycarpe ont été déposés dans un lieu convenable : « Là. dans la mesure où cc sera possible, nous nous réunirons avec joie ct allégresse, pour célébrer avec l'aide du Seigneur l'anniversaire du jour où Polycarpe est né a Dieu par le mai tyre. Go sera un hommage à la mémoire de ceux qui ont combattu avant nous, en même temps qu'un entrainement ct une préparation aux luttes de l'avenir. » xvni. Il n'csl pas dit qu'à cette occasion sera célébré le sacrifice eucharistique, mais on peut le présumer. Nous avons ici la plus ancienne attestation dc l'usage de commémorer par une synaxe l'anniversaire des martyrs. Wilpcrt. *Fractio panis,* Paris. 1896, p. 11.

La lettre des Smymloles raconte aussi qu'après son arrestation. Polycarpe demanda aux policiers une heure pour prier, vu, 3. Dans sa longue oraison « il sc souvint de tous ceux qui avaient été en relations avec lui, petits et grands, illustres ct obscurs, ct de

toute l'Églisc ». vm. 1. Des historiens ont conclu que l'évêque de Smymc avait fait alors le *mémento* qui avait sa place dans la célébration eucharistique. Wilpert, op. dt., p. 52.

La lettre reproduit aussi la prière de Polycarpc avant sa mort. Évidemment, le texte est adapté à la drconslance. Néanmoins il peut donner une idée de cc qu'était la prière faite tant de fois pendant l'offrande eucharistique par le vieil évêque de Smymc. Ce qui permet de le croire, c'est qu'on relève un assez grand nombre de mots appartenant au vocabulaire liturgique du sacrifice : « calice », < victime », « grand prêtre », joints â une doxologie el à un *Amen* final.

« Seigneur, Dieu Tout-Puissant, Père tic Jésus-Christ. ton fils bien-almé et béni, qui nous apprit à te connaître, Dieu des Anges, des Puissances et de toute la création, Dieu de toutes les familles de justes qui vivent en la présence, je te bénis pour m'avoir jugé digne de cc jour ct de cette heure, digne d'être compté au nombre de tes martyrs et d'avoir part avec eux au calice de Jésus-Christ, pour ressusciter à la vie éternelle de l'âme ct du corps dans l'incorruptibilité de l'Esprit-Saint. Puisse-je aujourd'hui être admis avec eux en ta présence, comme une victime grasse ct agréable, de même que le sort que tu m'avais préparé, que tu m'avais fait voir d'avance, tu le réa ises maintenant, Dieu de vérité, Dieu exempt de mensonge. Pour cette grâce ct pour toutes choses, je te loue, je te bénis, je te glorifie par l'éternel grand prêtre du ciel Jésus-Christ, ton fils bicn-aimé. Par lui. gloire soit à toi, avec lui ct le Saint-Esprit, maintenant ct dans les siècles à venir. *Amen.* » xiv.

Des historiens d'écoles très différentes ont remarqué les réminiscences liturgiques de cette suprême oraison. I.cbreton, *La prière dans T Église primitive,* dans *Recherches de science religieuse,* 1921, p. 17, 27-28. Lietzmann, *op. cit.,* p. 257, croit voir en ce morceau une légère transformation de la prière eucharistique de Smyrne. Peut-être le mot le plus juste a-t-il été écrit par le B. P. Dclchaye : · Dans cette prière, on entend un écho de textes liturgiques connus. Que le martyr ail mêlé à son langage des formules consacrées, rien de plus naturel. Que le narrateur essayant de rapporter ccs paroles y ail joint des expressions qu'il retrouvait dans sa mémoire ou ait subi consciemment l'influence d'une rédaction reçue, c'est une hypothèse trop vraisemblable pour qu'il soit permis de n'en point tenir compte. » *Les passions de martyrs,* Bruxelles, 1921, p. 16.

ΠI. Seconde moitié du deuxième siècle. — Λ dessein est étudié d'abord le témoignage de saint Justin, bien qu'il ne soit pas le p us ancien apologiste. Mais, comme on le verra, son texte permet de comprendre ccrta nés affirmations d'autres avocats de la cause chrétienne, sur le sacrifice en usage dans la nouvelle religion.

1· *Saint Justin* (P· *Apologie* entre 150 ct 155; *Dialogue avec Tryphon,* 155-161). — On l'a fait justement observer : la déposition de Justin est du plus haut prix, il veut tout dire au pub le, afin de montrer que tout dans le culte chrétien est innocent. Ce qu'il fait connaître, ce n'est donc pas une conception personnelle ou un usage privé. L'apologiste expose au grand jour les rites acceptés par tous et les doctrines admises par tous. Le pub ic est mis en face des préceptes enseignés à Justin et à scs frères, de la *tradition* qu'ils tiennent de leurs ancêtres dans la fol. Ccs usages et ccs doctrines sont reçus partout. Saint Justin est originaire de Palestine, il s'est converti à Éphèsc, il vit à Home : son langage ne laisse pas entendre qu'il y ait des différences entre les coutumes des divers pays où il a vécu. Les historiens des rites chrétiens estiment donc qu'il fait connaître ce qui dans cette liturgie était de son temps commun aux diverses Églises locales de la chrétienté (Batiffol, Baumstark, Watterich, Drews, Bardy.)

1. *Les textes.* — On les trouvera réunis ct traduits dans P. Batiffol, *//eucharistie,* p. 7 sq. — Ils se rencontrent dans la /·· *Apologie,* c. lxv (description de la cérémonie eucharistique qui suit le baptême); c. Lxvi (définition de l'eucharistie); c. lxvh (la cérémonie eucharistique de chaque dimanche); et aussi dans le *Dialogue,* c. xu (figures anciennes du sacrifice eucharistique; le sacrifice eucharistique prédit par Malachie): c. lxx (le sacrifice prédit par Isaïe, xxxm, 13-19); c. cxvn (le seul sacrifice agréable â Dieu).

2. *Le rite.* — Saint Justin parle deux fois de la célébration de l'eucharistie. Il relate d'abord comment elle sc fait après le baptême, lxv-lxvi. Puis il décrit la manière dont elle s'opère chaque dimanche à l'assemblée des chrétiens, lxvh, 3-7. Les deux des crlptions concordent pour ce qui est des rites proprement eucharistiques. Mais les cérémonies qui ont lieu au début de la réunion dominicale ne sc font pas après la collation du baptême; clics ont été remplacées par tout ce qui s'est passé pendant l'administration de cc sacrement.

a) Le jour dit du soleil, tous ceux (des chrétiens) gui habitent les villes nu la campagne... se réunissent en un même lieu. Apol., lxvh, 3. — L'assemblée a lieu régulièrement *chaque dimanche.* Écrivant â des païens, l'apologiste désigne cc jour sous son nom païen. On l'a choisi, affirme t-il, parce que c'est le premier de la création ct aussi celui où le Christ ressuscita. L'heure n'est pas déterminée. — L'eucharistie pouvait être célébrée en dehors de ce jour, clic l'était par exemple après la collation du baptême. *Apol.,* lxv. Ce qui caractérise la réunion du dimanche, c'est que tous les chrétiens y assistent. Saint Justin en fait deux fois la remarque, lxvh, 3, 7.

On notera le vague de la formule employée pour dire aux païens le lieu de la réunion : · Les fidèles sc réunissent *en un même lieu* ». « On conduit le baptisé là où les frères sont assemblés. » Bien de plus naturel.

b) On titles Mémoires des apôtres ct les écrits des pro·phèles autant qu'il y a lieu. — Justin nous apprend que le *lecteur* est différent de la personne qui fait l'homélie Esl-cc un membre du clergé (pii est spécialement chargé de cet office? Le texte est trop vague pour qu'on puisse répondre avec certitude. Les *Mémoires dts apôtres* sont l'Évangile : Justin lui-même ledit, lxvi, 3. Ainsi sont lus à l'assemblée des morceaux de ce qu'on appelle aujourd'hui ('Ancien ct le Nouveau Testament. Les mots *autant qu'il y a lieu* peuvent signifier : on Ht aussi longtemps que c'est possible — ou bien îdans la mesure ou il le faul pour que ic prédicateur ait un texte à commenter — ou enfin : d'après des règles alors reçues ct que saint Justin ne juge pas utile de faire connaître, ('.et usage semble bien venir de la Synagogue. Là on lisait à l'office du sabbat la Loi ct les Prophètes. Baumstark, *Ecclesia orans. Von dem geschichtUchen Werden der Liturgie,* Pribourg-en-B., 1923, p. 15; Lietzmann, op. *cil.,* p. 258.

c) *Le lecteur /étant arrêté, celui qui préside...* — Saint Justin distingue donc l'assemblée des frères et leur chef. (L'est pour lui confler ici le soin de faire l'homélie; plus tard de nouveau H sera nomme comme recevant le pain el la coupe, lxv, 3; faisant la prière ct l'action de grâces auxquelles tous répondent par un *Amen,* lxv, 3,5; lxvh, 5. (L'est encore lui qui reçoit les collectes pour les pauvres et les distribue. i.xvn,6. Il serait difficile d'insister davantage sur la distinelion entre le peuple ct la hiérarchie. Il est clair que ce < président » est l'évêque ou, comme disait

saint Ignace, son délégué. Peut-être Justin a-t-il employé Λ dessein ce mot, parce qu'il est apte soit A désigner le chef de l'Églisc locale, soit son représentant le prêtre.

d) Celui qui préside prend la parole pour rinstruc-lion morale et pour exhorter ά imiter ces beaux enseignements. Apol., Ixvh, 4. — Nouvelle imitation de l'usage juif : A l'office du samedi matin, après la lecture des saints Livres, ic commentaire en était fait. Jésus a rempli parfois cet office : Matth., iv, 23; Marc., 1,21 ; vi, 2; Luc., iv, 15 sq.; xiii, 10; Joa., vi, 59; xvm, 20. L'union de l'eucharistie ct de la prédication prouve qu'on tenait ces deux actes pour les plus importants du culte; on voulut donc qu'à rassemblée dominicale où tous les frères se réunissaient, ils eussent leur place assignée. Lietzmann, op. *rit.,* p. 258. C'est un fait accompli à Home en 150. Et peut-être pour ce motif, l'eucharistie d'abord célébrée le soir le fut à l'ofïlcc du matin où, scion l'usage hérite de la Synagogue, avaient lieu la lecture ct l'homélie morale.

e) Ensuite, nous nous levons tous ensemble et nous adressons des prières. Apol., Ixv», 5. — De même dans la description de la cérémonie qui suit le baptême on lit : Non.· *taisons avec ferveur les prières communes.* Ixv, 1. — Désormais les deux descriptions de saint Justin concordent et sc complètent. Dans l'eucharistie célébrée après le baptême la lecture ct la prédication ne sont pas motionnées. Elles ont été remplacées par les cérémonies antérieures.

Cette fois encore, l'Églisc chrétienne conserve l'usage des synagogues : le samedi matin, après la lecture ct l'homélie, venait la prière. Nous voudrions être renseignés sur cette supplication. On comprend que l'apologiste n'ait pas pu satisfaire davantage notre curiosité, si la prière est en partie ou totalement Improvisée, le peuple ne répondant que parties *Amen* ou des acclamations. Une des deux descriptions Indique le thème général de l'oraison *(collecte* serait-on tenté dr dire, puisque *tous* se lèvent *ensemble) :* «Nous la faisons pour nous, pour le baptisé, pour tous les autres qui sont partout, afin d'être trouvés, nous qui avons connu la vérité, gens de bonne vie et fidèles aux préceptes reçus pour opérer notre salut éternel. » Ixv, 1. Ainsi nous voyons que cette prière est vraiment catholique. Les assistants ne s'oublient pas, mais ils pensent aussi à tous leurs frères. Ce qui est demandé cc sont les biens spirituels, une bonne vie et le salut.

Un Ht encore dans le *Dialogue :* Nous prions pour nous et pour tous les autres hommes afin que changeant d'opinion, d'accord avec nous, vous ne blasphémiez pas... le Christ Jésus, mais qu'au contraire croyant en lui, vous soyez sauvés... xxxv, 3 « Nous prions pour vous (les juifs), afin que vous soyez pris en pitié par le Christ ». xcvî, 3; pour que vous trouviez tous miséricorde auprès du Père compatissant ct très miséricordieux ». cvm, 3. « Nous tous prions pour vous el pour tous les hommes. · cxxxm, 6. Saint Justin ne dit pas que la prière dont il parle soit la supplication de la messe, mais on peut le penser. Thibaut, *op. cit.,* p. 48, fait remarquer que deux fois en ccs passages il est parlé de la *pitié du Christ* et de celle du Père, et que ces mots pourraient être une allusion au *Kyrie eleison* dont l'usage est fort ancien. Duchesne, *op. cit.,* p. 58, le fait remonter à la Bible. Cf. Fortescue, *op. cit.,* p. 306.

/) Puis nous nous embrassons les uns les autres, suspendant les prières. Apol., Ixv, 2. — Cet usage n'est mentionné que dans la description de l'assemblée eucharistique qui suit le baptême. 11 est alors tout à fait de circonstance : il convient qu'un signe de fraternité soit donné par les *frères* A ceux qui viennent d'être introduits dans leur famille. Bien que Justin ne signale pas ce rite comme une des cérémonies de la réunion dominicale, on peut croire qu'il s'y accomplissait, puisqu'il sc rencontre dans toutes les liturgies dès la plus haute antiquité ct qu'il est recommandé par le Nouveau Testament.

L'apologiste fait observer qu'on *cesse de prier.* Ixvh, 5, cL, Ixv, 2. Ces mots soulignent assez bien le passage du service imité de la synagogue et appelé parfois < messe des catéchumènes » *au service essentiellement chrétien,* ct nommé pour cc motif messe des fidèles ». Justin ne dit pas s'il y a un renvoi d'une partie de l'assistance à ce moment.

g) Du pain est apporté, du vin et de. Veau, lit-on dans la description de l'assemblée dominicale. *Apol.,* Ixvh, 5. Même affirmation dans le texte parallèle : A *lors est présenté à celui qui préside les frères du pain ct une coupe d'eau et de vin trempé,* Ixv, 3. De même, il est affirmé que les diacres distribuent aux assistante *le pain, le vin et l'eau,* Ixv, 5.

Notons d'abord que les deux éléments, l'un *sec* et l'autre *humide,* comme dit Justin, sont tous deux. A n'en pas douter, également partie essentielle ct nécessaire de l'eucharistie. Aux textes déjà cités, on peut, pour le prouver, adjoindre des attestations tirées du *Dialogue* où il est parlé *du pain et de la coupe.* CXVXJ, CXU, CXLII.

11 faut rappeler, ne scrait-cc que pour mémoire, la thèse soutenue par A. Harnack, *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin,* Leipzig, 1891 ; « Justin n'a jamais parlé de vin A propos de l'eucharistie. » Sans doute, ce paradoxe n'avait guère été accepté d'abord que par Brandt et avec des réserves par O.1 Ioltzmann. Déjà en 1907, dans l'art. *Aquariens,* du *Diction, d'archéol. chrét.,* 1.1, col. 2853, P. Batiffol, pouvait dire avec raison que celle opinion singulière avait rallié contre elle tous ceux qui ont étudié la question. Aux noms qu'il citait alors, de Duchesne, Wcymann, Zahn, Funk, Jülicher, Grafe, Bardenhcwcr, Ehrhard, on pourrait ajouter encore ceux de Struckrnann, Gogucl. Dans la 4· édit, de la *Dogmengeschichle,* t. i, 1909, p. 233, n. 2, Harnack lui-même reconnaît que ses contradicteurs ont peut-être raison. Néanmoins, tout récemment, Lietzmann, *op. cit.,* p. 240. pour démontrer qu'à l'origine on employait indifléremment de l'eau et du vin, fait encore appel À l'argumentation de Harnack. D'autre port, Vôlker, *op. cit.,* p. 125, 126, estime qu'elle oblige au moins à reconnaître que Justin n'a pas exclu l'eau comme élément de l'eucharistie. Force est donc de tuer de nouveau ce qui paraissait bien mort.

Harnack fait observer que Justin cite sept fols la bénédiction de Juda, Gen., xlix, 8-12, où il est écrit : < Il lavera sa robe dans le vin, dans le sang de la vigne », sans faire allusion a la cène. En deux passages. Il songe à cc rapprochement, mais il semble que là on a fait une correction malheureuse oivo , vin, pour ovoç. Ane. Cette dernière affirmation est contestable. Fût-elle admise, il resterait à démontrer qu'on ne peut expliquer cette prophétie sans parler de la cène. Le contraire est établi. Comme l'a prouvé T. Zahn, *Urot und Wein im Abendmahl der allen Kirchc,* I eipzlg, 1892. p. 7, Irénéc, Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Origène ont mentionné la bénédiction de Juda sans la mettre en rapport avec la cène.

Si un second argument est un peu plus spécieux, il n'est pas convaincant. A trois endroits, voir plus haut, le texte de saint Justin que nous lisons aujourd'hui parle du *vin.* Dans l'un d'eux on lit qu'est présenté ποτήριον ὑδχτο καὶ κράματο . Or, κράμα indique déjà un *mélange d'eau et de vin.* La traduction littérale de celle phrase devrait donc cire la suivante : <On présente une coupe d'eau cl de vin mêlé d'eau. » Cette conclusion est irrecevable. Donc : κράμα est une glose. D'autre part, d'après *VApologie,* il y asimi-

Htude entre l'eucharistie el les mystères dc Mithra, où, écrit saint Justin, « on présente du pain ct une coupe d'eau Ixvj, L Pour qu'existe entre les deux fîtes la ressemblance dont il est parlé, il faut donc admettre que l'eucharistie elle aussi se compose de *pain et d'eau.* Plus tard des mains chrétiennes auraient ajouté le mot w, pour harmoniser les affirmations de *ΓApologie* avec l'usage général des chrétiens. Il faut donc lire : *On apporte à celui qui préside du pain et une coupe d'eau;* il y a lieu de supposer que, dans les deux autres endroits de *VApologie* où le vin est nommé, il y a eu interpolation.

A col argument ont été opposées de solides réponses. Κράμα pouvait désigner non un mélange d'eau ct de vin, mais seulement cc dernier élément, du moins dans la langue du peuple : tel est le sens en grec moderne vulgaire du mot κρασί. Saint Justin dirait donc qu'on apporte du « pain, de l'eau cl du vin ». Batiffol, *op. cit.,* p. 7, n. 2. Quant à la comparaison faite par l'apologiste entre l'eucharistie chrétienne el l'initiation mithriaque, une similitude générale permet dc la justifier, il n'est pas nécessaire que tous les détails soient identiques. Même si le calice de l'eucharistie contient du vin ct celui de la cérémonie mithriaque de l'eau, saint Justin peut écrire que les dénions contrefont le rite chrétien, puisqu'il y a dans les deux cas une coupe avec une boisson ct des formules prononcées sur les éléments.

Harnack tire un dernier argument du fait que Justin voit une prophétie dc l'eucharistie dans un texte d'Isaîc, xxxin, IG : « Du pain leur sera donné ct son eau sera fidèle (d'après les Septante). Mais la similitude absolue dc matière n'est pas indispensable pour que l'apologiste puisse rapprocher la promesse d'Isaïe et la réalité eucharistique. 11 suffit qu'il y ait dans le rite chrétien deux éléments, l'un *sec* ct l'autre *humide.* Il n'est pas nécessaire que cc dernier soit de l'eau. Justin ne tient pas compte de la matière. D'ailleurs à cet endroit même cc qu'il oppose â l'eau d'Isaïe, c'est la *coupe,* sans sc préoccuper de son contenu. Ehrhard, *Die altchrlstliche Utcratur und Hire Er/orschung,* Fribourg-en-B., 1902, t. I, p. 238.— Il n'y a donc aucune raison dc supprimer le mot *vin* dans les endroits où il se trouve. Λ la thèse dc Harnack on a d'ailleurs opposé cet argument : Justin écrit à Home, au n· siècle; or, nous savons par les fresques des catacombes que le vin était alors en celte ville un élément dc l'eucharistie. Wllpcrt, *Fractio punis,* Paris, 1896, p. 76.

S'il n'y a pas lieu d'exclure cet élément, il convient de noter la présence de l'eau. Il est à supposer que l'usage du mélange remonte à l'origine du christianisme. Fortescue, *op. cil.,* p. 104. Bien de plus naturel : la coutume était répandue dans le monde antique; les Juifs la suivaient. Le mélange devait se faire pendant la manducation de l'agneau pascal. La coupe eucharistique présentée par Jésus à la cène avait donc contenu du vin ct de l'eau. Ix*s chrétiens imitèrent le Maître.

h) Celui *qui préside adresse des prières semblablement ct des actions de grâces autant qu'il a de force ct le peuple répond. Amen. Apol.,* i.xvn, 5. *Celui qui préside prend le pain et la coupe, exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils ct de PEsprit-Saint, et il fait une action de grâces abondamment parce que Dieu a daigné nous accorder ces dons. Apol.,* Ixv, 3.

Le rôle du président est souligné avec précision. C'est lui seul Qui dit les *prières et l'action de grâces,* qui parle au nom de tous. L'oraison n'est plus collective comme celle Qui a précédé. Cette fois le peuple, le λαό sc tait, il n'a la parole que pour dire il la lin *Amen,* en d'autres termes pour raillier cc qui a été (ait au nom des *Irères.* On est en face de *l'action* sainte entre toutes, dc la prière qui est au centre de h liturgie, réservée au président dc l'assemblée et qu'on appellera bientôt *Vanaphorc.*

Elle comprend deux operations distinctes : il y a des *prières* cl des *actions de grâces* ou *eucharistia.* Justin l'affirme en termes exprès dans la description du rite dominical. H distingue les deux opérations dans le récit parallèle de la liturgie qui suit le baptême Deux fois encore, dans le *Dialogue,* il mentionne *les prières ct les eucharisties,* cxvn, 2, 3.

Ces actes ne se font pas comme en d'autres dreons tances où l'on peut prier ou remercier. Il y a id une corrélation entre la présence des cléments ct les parole» prononcées par le président : · Il prend le pain el h coupe, exprime louange ct gloire au Père... fait action de grâces pour ccs dons. · *Apol.,* Ixv, 3. C'est surtout ce dernier acte, *Vcucharistie,* qui est mis en rapport avec les éléments matériels. Dc nombreux passages le montrent. Il est parlé des « objets eucharistie», *Apol,,* Ixv, 5; Ixvii, 5; « du pain de l'eucharistie»; « de l'eucharistie du pain ct de la coupe », *Dial.,* xu, 1,3; du « calice de l'eucharistie **, Dial.,* xu,3; de « l'eucharistie du pain et de la coupe >, *DiaL,* cxvn 1 ; de « l'aliment qui s'appelle eucharistie ». *Apol.* Ixvi, 1.

Cet acte, le président l'accomplit » autant qu'il a de force ». *Apol.,* Ixvh, 5. Ccs mots semblent prouver que l'officiant a le devoir Φ· « faire de son mieux » et partant le droit dc choisir les paroles qui lui semblent les plus expressives, les plus puissantes, pour exprimer les sentiments dc l'assemblée chrétienne ct les siens. Une faculté d'improviser les formules lui est donc reconnue. Évidemment, il ne peut choisir que des mots qui répondent au but poursuivi. Il y a un thème traditionnel, les mots seuls varient. Si les présidents adressaient des centaines dc fois celle prière, ils étaient inévitablement amenés â répéter les mêmes formules, dont un grand nombre devait leur être suggéré par l'Écriture.

Le thème dc la prière ne nous est signalé qu'en deux mots : Le président « adresse *louange et gloire* au Père dc l'univers . *Apol.,* Ixv, 3. Le renseignement est maigre, mais il est très clair. Il établit une différence radicale entre celle prière ct la supplication collective dc l'assemblée où tous ont prié pour tous Celte fois on s'adresse à Dieu uniquement pour le louer, pour le glori lier. — Λ cet hommage d'adoration, sc joint *l'action de grâces.* Elle est abondante, c'cst-à-dirc assez longue. Justin nous apprend que le président rendait grâces à Dieu pour le don du *pain et de la coupe, Apol.,* Ixv, el aussi · de cc qu'il a créé le monde, avec tout ce qu'il contient en vue de l'homme, ct dc cc qu'il nous a délivrés du péché dans lequel nous étions nés, cl dc cc qu'il a détruit par un anéantissement absolu les principes cl les puissances (malfaisantes) par celui qui a été fait passible scion sa volonté ». *Dial.,* xu, 2. Si on admet que *Dial,* xm doit lui aussi s'entendre dc l'eucharistie, à l'énumération des dons pour lesquels on rend grâces doivent s'ajouter la vie ct la santé, les vicissitudes des saisons. Mais, comme on le constatera, il est au moins fort douteux que cc morceau s'applique à l'eucharistie

Cette action dc grâces du président ct dc l'assemblée est une *anamnèse.* L'eucharistle s'opère «en souvenir du Christ ct dc la cène », *A; ol.,* i.xvî, 3, · en mémoire de la passion qu'il a endurée afin dc nous délivrer du péché ». *Dial.,* XU, 1 ; cxvn, 3. On *fait* en rendant grâces · · le pain en souvenir de son incarnation pour ceux qui croient en lui ct pour qui il a souffert, la coupe en souvenir dc son sang. » *Dial.,* Ixx, I. Dorsch, *Der Opfercharakter der Eucharistie einsl und jetzt,* et quelques autres ont c-sayé dc soutenir que le mot *faire* signi liait ici *sacrifier.* Il

est difficile de le prouver. Cf. Brinktrinc, op. ci/., p. 91-92.

Et il en est ainsi de par l'institution du Christ. Six fois, il est parlé dc l'ordre donné par Jésus d'accomplir ccttc eucharistie. .Justin ne sc contente pas dc le dire, il le prouve par « les Mémoires des apôtres qu'on appelle Evangiles ». En ces écrits ils nous ont rapporté • qu'il leur avait clé ainsi prescrit : Jésus ayant pris du pain avait *rendu grâces* en disant : Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps. » Et ayant pris la coupe semblablement, il avait rendu grâces en disant : « Ceci est mon sang, t.xvr, 3. Comme on le volt, Justin ne reproduit ici mot à mot la narration d'aucun des témoins de la cène. Mais on sait qu'il a connu nos évangiles canoniques. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans TÉglise chrétienne,* t. i» 1911, p. 10G. Comme d'autres écrivains chrétiens, Clément d'Alexandrie par exemple, l'apologiste ne sc croit pas obligé de citer textuellement leurs paroles. Il est moins préoccupé des mots (pie dc la pensée. Il estime qu'elle est conforme à celle des apôtres.

Un rappel quelconque dc la mort du Seigneur suturait â la commémorer. A la cène chrétienne, Il y a plus. Cc souvenir est évoqué non par une simple lecture ou uniquement par une prière, il l'est â l'occasion de l'action dc grâces sur le pain ct la coupc ; les textes cités plus haut l'affirment expressément. Comment les comprendre? Nul doute, il y a mémoire dc Jésus, de son Incarnation ct dc sa mort, parce que le Jésus jadis incarné ct immolé pour notre salut redevient présent grâce â l'eucharistie du pain et du vin. Là même où 1 apologiste décrit le rite, il propose la vérité dans les termes les plus clairs, les plus réalistes. Ce pain et ce vin ne sont pas « du pain vulgaire ·, < un breuvage vulgaire », mais la chair ct le sang dc Jésus fait chair », pareils à « la chair ct au sang · que prit le Verbe dans l'incarnation. Et Justin prouve cette vérité par les paroles du Christ : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. › i.xvi» 3. Voir Eucharistie, t. v, col. 1128; Struckmann, *Die (iegcnivart Christi in der heiligen Eucharistie,* Vienne, 1905, p. 49-63.

Comment le pain ct le corps cessent-ils d'être une nourriture *vulgaire* pour devenir le corps cl le sang du Christ? Justin répond:·Cet aliment est *eucharistié par une parole de prière gui vient dc lui* », c'est-à-dire de Jésus. *Apol.,* i.xvi, 2. Aucun doute n'est possible, ces paroles qui remontent au Christ, cc sont celles qu'il a prononcées lui-même à la cène cl que Justin reproduit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang. Apol.,* i.xvi, 3. L'apologiste l'affirme en termes formels, Ixvi : Il compare le Verbe qui a fait l'incarnation, διχ λόγου θεού σαρκοποιηΟεl Ιησού Χριστό , au verbe (pii opère l'eucharistie» τη fit'ευχή λόγου τού ζχρ'βύτου εύ/ζρισΟείσαν τροφήν. Ou bien, on croit que le *Logos,* le Verbe désigne dans les deux cas le Fils de Dieu ct on traduit : < De même que, fait chair par *le Verbe dc Dieu,* Jésus-Christ eut une chair pour notre salut, dc même l'aliment eucharistié par la prière du *Verbe gui vient de Dieu* est In chair cl le sang de Jésus », cl l'unique formule connue de nous à laquelle ce titre peut être donnée, ce sont les mots du Christ cités par Justin : *Ceci est mon corps.* Ou bien on estime que, dans le premier terme de comparaison, le *Logos,* le Verbe désigne une personne divine, et que dans l'autre il s'applique à des paroles, à des mots. Mais, puisqu'ils viennent dc Jésus, ils sont ceux qu'il a prononcés lui-même cl que rapporte en cet endroit l'apologiste : *Ceci est mon corps.* Ou enfin on pense que dans les deux endroits le *Logos,* le Verbe, désigne une parole de commandement qui produit des effets merveilleux. Justin dirait donc : « De même que Jésus-Christ, fait chair pi r une parole de Dieu, a pris une chair pour notre salut, de meme l'aliment eucharistié par une parole dc prière qui vient dc Jésus est la chair ct le sang de Jésus. » Quelle que soit l'hypothèse admise, la conclurion est le même : la parole, la prière qui rend la chair de Jésus-Christ présente sur l'autel, ce sont les formules ; *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* Fortescue, *op. cit.,* p. 31 sq.; P, Batiffol, *op. cit.,* p. 29, fait remarquer que des non-catholiques, par exemple, Drews, Swete, adoptent cc sentiment.

Cette présence dc la chair el du sang du Christ font de la commémoraison du Sauveur un sacrifice Le pain ct la coupe dc l'eucharistie sont devenus le corps de l'incarnation et le sang de la passion, ct nous pouvons ainsi les offrir en action de grâces au Père. Telle est l'oblation chrétienne. « L'offrande de farine prescrite pour ceux qui sont purifiés de la lèpre était une figure du pain de l'eucharistie qu'en souvenir de la passion... Jésus-Christ nous a prescrit de faire aim que nous rendions grâces. » *Dial., xu,* 1. Nos < sacrifices, c'est le pain de l'eucharistie el semblablement le calice dc l'eucharistie ». *Dial..* xu, 3. Saint Justin répète avec insistance cette affirmation. Pour lui « les sacrifices que Jésus a prescrit d'offrir, ce sont ceux qui par l'eucharistie du pain ct de la coupe sont présentés par tous les chrétiens ». *Dial.,* cxvn, 1. < Cc sont, dit encore l'apologiste, les seuls qu'il ait ordonné aux chrétiens de faire, dans la commtmoraison de leur aliment sec ct humide où est rappelé le souvenir de la passion. » *Dial.,* cxvn, 3. Citons une dernière formule encore plus claire : < I-cs prières et les eucharisties faites par des personnes dignes sont les seuls sacrifices parfaits ct agréables. · *Dial.,* cxvn, 2. Cf. Brinktrinc, *op. cit..* p. 91 sq.

Us sont offerts par le nom de Jésus. *Dial.,* cxvn, 1. Justin exprime encore deux autres fois celle pensée: il déclare qu'il n'est pas une seule race d'hommes où • *au nom* du crucifié des prières et des eucharisties ne soient faites au Dieu maître de l'univers ». *Dial.,* cxvn, 5. Même remarque dans la description de rassemblée chrétienne. Le président prend le pain ct le vin, « exprime louange el gloire au Père par le *nom* du Fils ». *Apol.,* Ixv, 3. Bien de plus vrai, puisque Jésus est présent. C'est sans doute ce qui fait l'excellence des sacrifices chrétiens. Ils sont ceux qu'avait prédits Malachle, *Dial., xu.* 2 el 3. donc ceux qui glorifient le nom dc Dieu, *Dial., xu,* 3, ceux qu'il accepte, *Dial.,* cxvn, 1, les seuls qui, parfaits, lui sont agréables. *Dial., cxvn, 2,* ceux qui se font en toute nation *Dial.,* exvu, 5.

Il ne faudrait pas laisser sans le souligner un mot, glissé en passant par l'apologiste dans sa description de l'assemblée chrétienne, mais qui n'a pas dû être écrit sans raison. Il observe que le président «exprime louange cl gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de F*Esprit-Saint t. Apol.,* Ixv, 3. Cette courte mention de la troisième personne divine donne à croire que déjà elle était nommée par l'officiant au cours de sa prière. Les paroles de Jésus cucharistiaient le pain et la coupe; mais c'est par le Fils cl l'Esprit (pie le sacrifice était présenté au Père. Ne faut-il pas voir là une vague allusion, sinon à une *épiclèse,* du moins à un usage, à une prière ou forme d'oraison qui lui donna naissance?

Il n'est pas nécessaire dc discuter l'hypothèse d'après laquelle Faction de grâces serait à rapprocher <&s simples prières dc la table. Le président ne remercie pas Dieu uniquement pour la nourriture quotidienne, mais pour tous les bienfaits de la création, pour toutes les grâces ducs au Kédempleur. Son acte est une offrande, un sacrifice. Batiffol, *op. cil.,* p. 22-23. Pour un autre motif encore il est impossible de confondre les prières ct actions de grâces dont parle Justin avec des prières de table, un *Benedicite.* En réalité il n'y

a pas dc banquet, pas d'agape, rien qui les rappelle de près ou de loin. Batiffol, *op. cit.,* p. 18; Hardy· art. Justin *(Saint),* ici, t. vm, col. 2271-2272. l.e mot *nourriture,* τροφή,employé pour désigner l'eucharistie, *Apol.,* LXVI, 1, l'affirmation que les corps sont nourris par le pain ct le vin, *Apol.,* lxvî, 2. ne doivent pas nous donner le change. ‹ Du pain et une coupe d'eau mêlée dc vin ne pouvaient pas constituer un repas pour un groupe aussi nombreux que devait l'être la communauté de Borne au temps de Justin Martyr. » Goguel, *op. cit.,* p. 272, 317. On ne trouve dans *l'Apologie* aucune trace d'ugapc. Vœlker, *op. cit.,* l». 103.

Plus spécieuse est l'hypothèse de Wieland d'après laquelle l'eucharistie de saint Justin n'aurait été qu'un *sacrifice de prières. Mensa et confessio,* p. 51 sq.; *Der vorirenaische Opferbegri/J,* p. 76 sq. Il est vraiment Impossible dc comprendre ainsi les textes cites plus haut. Justin assimile l'eucharistie à l'offrande dc farine; elle est le sacrifice prédit par Malachic ct qui remplace les antiques oblations. *Dial.,* xlî, 1, 2, 3. Ces divers rites ne sont pas dc simples prières. L'apologiste déclare que les chrétiens offrent quelque chose. *Dial.,* cxvn, 1. Ils ne se contentent donc pas dc réciter ou d'improviser les formules d'oraison. Justin précise : ⧫ Les sacri lices qui par l'eucharistie du pain et dc la coupe sont offerts. » *Dial.,* cxvn, 1. Bien de plus clair ni dc plus décisif : il n'y a pas ici que des prières, elles sont inséparables d'un aliment, d'une créature matérielle ct c'est par elle (pie se fait l'oblation. Il faut aussi souligner l'emploi répété des locutions : · Le pain dc reucharistic que Jésus-Christ Notre-Sdgneur nous a prescrit dc *faire,* ποιᾶν. » *Dial.,* χι,ι, 1. Mêmes exprès-slons dans *Dial.,* lxx, 4; cxvn, 2, G. Comme le fait observer Batiffol, *op. cit.,* p. 23, n. 2, ces expressions ⧫ donnent a comprendre que la prière prononcée n'est pas tout, ct si elle n'est pas tout, la théorie de i larnack ct de Wieland est inadéquate; quoi qu'il en soit d'ailleurs du sens de Οὐειυ donné à ποvεἰv.» Voir aussi Dc la Taille, *op. cit.,* p. 218-219; Brinktrinc, *op. cit.,* p. 91-105, et surtout Lamiroy, *op. cit.,* p. 278-281.

Dc même dans la description qu'il donne du rite, l'apologiste ne dit pas que le président prie, mais « qu'il prend le pain ct le vin ct qu'il loue Dieu, puis lui rend grâces ». *Apol.,* lxv, 3. Il y a des prières, mais elles *euchansticnt* l'aliment cl *l'offrent* à Dieu. *Apol.,* lxvî, 2; lxv, 5; lxvii, 5.

Wieland croit pouvoir s'appuyer sur *Apol.,* xm. On ne peut discuter cc texte sans le citer. « Quel homme sensé ne le reconnaîtrait : ils ne sont pas des athées ceux qui adorent le Créateur de l'univers. Sans doute, nous déclarons comme on nous l'a enseigné qu'il n'a besoin ni dc sang, ni dc libations, ni d'encens. Mais, en tout cc que nous mangeons, nous le louons, autant qu'il est en notre pouvoir, par des paroles dc prière et d'action de grâces, pour le bienfait dc la création pour tout ce qui aide à garder. une bonne santé, pour les propriétés des êtres divers et les vicissitudes des saisons, et en raison de la foi que nous avons en lui, nous le prions afin de devenir immortels. On nous a en effet appris que cette seule manière dc t'honorer est digne dc lui, à savoir de ne pas détruire par le feu ce qui a été créé par lui pour notre nourriture, mais de nous l'offrir pour nos besoins ct ceux des pauvres cl, l'âme reconnaissante, dc Je célébrer par des cérémonies spirituelles et des hymnes.

Wieland fait observer qu'ici Dieu est représente comme n'ayant besoin d'aucun sacrifice proprement dit : les chrétiens ne lui offrent donc que des ‹ prières », des ‹ actions de grâces », « des louanges », * leur foi ct leurs supplications ». Pas d'immolation rituelle destructive de scs dons. Pour t'honorer, on les distribue aux pauvres ct on en fait bon usage avec reconnaissance. Donc, il n'y a pour les chrétiens que des sacrifices de prières.

Peut-être y a-t-il lieu de faire à cette argumentation une réponse péremptoire. Le texte en question parle, non de l'eucharistie, mais des repas ordinaires cl des prières que les chrétiens font â leur occasion. Lamiroy, *op. cit.,* p. 27 sq. En fait la plupart des historiens renoncent à se servir dc ce chapitre pour découvrir h doctrine de Justin sur l'eucharistie. D'abord il n'est parlé ici ni du pain ni de la coupe. Or, dès que Justin fait mention de l'eucharistie, ces deux mots apparaissent. D'autre part, les dons pour lesquels le chrétien remercie sont d'ordre purement naturel, cc sont des faveurs qui toutes intéressent le corps ct l'existence présente : création, santé, propriétés des êtres, vicissitudes des saisons. » Tout autre, on s'en souvient, est l'énumération des bienfaits pour lesquels le président rend grâces en faisant l'eucharistie. Sans doute la création n'est pas exclue, mais 11 est parlé de la délivrance du péché, dc la victoire sur les mauvais esprits *Dial.,* xi.i, 1. Tous les anciens témoins de la liturgie sont d'accord avec Justin pour l'affirmer. Enfin, il est â observer qu'avant de faire connaître rassemblée dominicale, l'apologiste écrit, *Apol.,* lxvii, 2 : ‹ Ἐπὶ πασὶ τε οἱ προσφερόμεΟα, *dans tout ce que nous offrons* ou *dans tout cc que nous mangeons,* nous bénissons le Créateur par son I ils, Jésus-Christ, ct par l'Esprit-Saint. » Ces mots ne peuvent viser l'eucharistie, puisqu'ils précèdent immédiatement la description de l'assemblée chrétienne. C'est donc aux repas ordinaires qu'ici fait allusion saint Justin. Or, il se sert des mêmes expressions au c. xm : ‹ Ἐφ'οl προσφερόμεΟα, *dans ce que nous prenons,* nous bénissons le Créateur par son Elis Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint. » Puisqu'il y a identité de formules, on peut conclure que la circonstance signalée est la même. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'un repas ordinaire. Toute l'argumentation de Wieland s'évanouit.

Au contraire, certains critiques ou historiens ont pensé que le c. xm s'applique non à des repas ordinaires, mais à l'eucharistie. Récemment Thibaut. *op. cit.,* p. 10 sq., a soutenu cette opinion. Elle parait peu probable. Même si on l'admet, Il n'est pas nécessaire de conclure que saint Justin n'admet que des sacrifices de prières. Qu'est-il affirmé en effet? Que Dieu n'a besoin ni de sang, ni dc libations, ni d'encens, en d'autres termes qu'il ne veut ni des sacrifices des païens, ni dc ceux des Juifs. Que si ensuite Justin n'indique comme moyen d'honorcr le Très-Haut que des prières et des vertus, son silence sur le pain ct la coupe ne pourrait pas être tenu pour une négation Sans doute, H affirme que, pour honorer Dieu, il suffit de s'offrir Λ soi-même ou de présenter aux pauvres les créatures de I)Icu. Celte remarque n'oblige nullement à croire que seuls existent des sacrifices de prières. Conclusion : ou bien H n'est pas parlé Ici du pain et de la coupe eucharistiques, mais de repas ordinaires; s'il en est ainsi, on ne saurait dégager de ct texte aucune preuve contre le caractère sacrificiel des éléments eucharistiques. Ou bien on croit que saint Justin désigne Ici le pain ct la coupe de rassemblée chrétienne; mais il estime que le chrétien sc *l'offre* pour la mettre â profit et qu'alnsi en utilisant le don de Dieu il l'en remercie. Il y aurait donc à côté delà prière une action de grâces. Si on ne peut conclure de celte seule affirmation quo l'eucharistie est un sacrifice, on ne saurait s'en servir pour démontrer le contraire.

t) Quand le président a terminé l'eucharistie, tout lt peuple présent pousse l'exclamation : Amen. Apol., lxv, 3; cf i.xviiî, 5. — Il n'est nullement dit que cet *Amen* soit nécessaire pour la validité des actes accom-

plis par le président. Cct *ainsi soit-il* atteste seulement la solidarité des fidèles cl dc l'officiant. L'acclamation prouve qu'il parlait bien en leur nom el que son eucharistie est aussi leur eucharistie.Mais Justin le déclare : Les prières et l'action dc grâces sont *achevées* par celui qui préside, au moment où le peuple répond : *Amen. Apol.,* Ixv, 3.

/) Quand celui qui préside a fait reucharistie ct que huile peuple a répondu, les ministres que nous appelons diacres distribuent à tous les assistants le pain de l'eucharistie, le vin et l'eau. Apol., Ixv, 5; cf. Ixvii, 5. — Ici intervient un nouveau ministre. A côté du peuple, du lecteur, du président qui est l'évêque ou un prêtre, son délégué, nous voyons le diacre. Comme on l'a observé, la réunion a un caractère rituel bien marqué. Chacun a son rôle déterminé. Aux diacres il appartenait dc distribuer les éléments eucharistiques. Les frères recevaient les deux especes.

Saint Justin fait savoir à quelles conditions celte faveur est accordée. « A personne il n'est permis de prendre part à cette nourriture, s'il ne croit vrai ce que nous enseignons, s'il n'a été baptisé du baptême de la rémission des péchés ou de la nouvelle naissance, ct s'il ne vit comme le Christ l'a prescrit. - *Apol.,* Ivi, L Cf. *Didachè,* ix, 5; xiv, 1.

Dc cette participation au pain ct à la coupe, quels sont les effets? Saint Justin les décrit d'un mot : « Par cet aliment eucharislié notre chair ct notre sang sont nourris κατὰ μεταβολήν, en vue d'une transformation. > Bon nombre d'interprètes (Weizsâcker, Engelhardt, Loots, Gœlz. Struckmann, Batiffol, Bardy) estiment que le changement obtenu pour notre chair et notre sang, c'est l'acquisition de l'immortalité. Prétendre qu'il est parlé ici dc la simple digestion naturelle (Réville), c'est vouloir que Justin ait exprimé sous une forme presque incompréhensible une pensée très simple ct sans intérêt. Au contraire, l'autre interprétation se justifie pleinement. Il est naturel que la chair du *Logos* incarné dont parle l'apologiste confère à celui qui la reçoit scs propriétés. Goguel, *op. cil.,* p. 275. Ce don est d'ailleurs celui sur lequel l'attention se porte alors avec complaisance : Justin est l'écho d'Ignace, *Eph.,* xx, 2: φάρμακον αθανασία ; de la *Didaché,* x, 2 : ὑπὲρ τη γνώσεω *al πίστεω καὶ αθανασία . Cf. Joa., vi, 51-59.

A côté dc cette immortalité du corps, sc placent les effets proprement dits du sacrifice. Il loue Dieu et glorifie son nom. *Apol.,* Ixv, 3; *Dial.,* xlî, 1. Il lui rend grâces pour le bienfait de la création cl la grâce de la rédemption. *Apol.,* i xv, 3, 4, 5; Ixvii, 5; xu, 1; Ixx, 4. Puisqu'il est agréable à Dieu ct accepté par lui, *Dial.,* cxvn, 1, il est apte à obtenir ù tous cl à chacun cc qu'ils ont demandé pour eux ct pour autrui : *bonne vie cl salut, Apol.,* Ixv, 1, el la continuation des dons pour lesquels le président n remercié. *Dial.,* xu, 1.

k) Par les diacres on envoie aux absents leur part du pam et du vin dc l'eucharistie. Apol., Ixvii, 5, cf. *Apol.,* Ixv, 4. ('.cite coutume atteste combien la célébration de l'eucharistie est un rite de toute l'Eglise, accompli par le président au nom de chacun cl auquel chacun doit participer.

0 *La collecte.* C'est sans doute d'elle qu'il est parlé en la phrase finale de la description de l'eucharistie qui suit le baptême : · Ceux qui possèdent secourent tous ceux qui sont Indigents. Nous nous assistons toujours les uns les autres. » Ixvii, 1. La seconde relation est très claire, très précise : · Ceux qui sont dans l'abondance et qui veulent (bien le faire) donnent chacun ce qu'il veut selon son gré; ce qu'on recueille ainsi est porté à celui qui préside et il secourt les orphelins ct les veuves, et ceux qui sont dans l'indigence par suite dc la maladie ou dc toute autre cause. et ceux qui sont dans les chaînes et les étrangers qui sont de passage. Bref, il a cure dc quiconque est dans Je besoin. » Ixvii, 6.

Le texte sc suffit. Il y a des aumônes et non une agape. Elles ne sont pas obligatoires ct chacun donne cc qu'il veut. Cc qui est recueilli par les collecteurs est porté par eux â celui qui préside, à l'évêque, et c'est lui qui secourt les malheureux de toute categorie. L'acte est lié au sacri flee du pain et ac la coupc. Il le complète cl l'achève. Justin a mis en relief le côté social dc reucharistie. l/assemblée est une cérémonie qui relie les fidèles entre eux. Cette union est favorisée par la rencontre en un même Heu de tous les chrétiens. Ils sont réunis en qualité de *frères.* Ils sc donnent le baiser de paix ct ainsi sc réconcilient ou sc rapprochent davantage s'il est besoin. Il y a communauté de foi. Tous prient ensemble pour tous, d'abord pour chacun des assistants, mais aussi pour les membres de l'Église qui sont absents. Le peuple entier s'unit au président qui fait les prières ct l'action de grâces (l'eucharistie) au nom de chacun ct de la collectivité; chacun et la collectivité répond : *Amen.* Tous les assistants participent à un même banquet spirituel, tous reçoivent le même aliment, le *Logos,* fait chair pour passer en notre chair, (cl aliment est envoyé aux absents afin qu'eux aussi soient unis â l'Église.

L'exercice de la charité se trouve donc tout à fait à sa place. Ihiisque les chrétiens sont frères, ils le deviennent davantage, ils fraternisent en mettant leur bien en commun. Ainsi encore ils observent le précepte du Maître : « Faites ceci en mémoire de moi. · A ses disciples Jésus a donne la nourriture de la cène, sa chair ct sa personne. Les cliréticns mirent du pain ct ils s'offrent eux-mêmes aux indigents.

Welter, on le sait, veut aller beaucoup plus loin cl faire de cette offrande le sacrifice chrétien primitif. Chacun, à l'origine, apportait pour la cène chrétienne les mets à consommer. Afin de prévenir ou de corriger les abus, dont parle I Cor., xi, 20 sq., on transforma ces libres apports individuels en une offrande collective et rituelle qui, devenant avec le temps toujours plus solennelle et sc surchargeant d'actions de grâces, de *manento* des donateurs, de supplications pour eux et pour autrui, prit la forme d'un sacrifice. En ce passage on saisirait une trace du rite primitif, du sacrifice alimentaire.

En vérité, il est difficile de trouver une affirmation qui démente davantage les textes. Quiconque lit le *Dialogue* constate aussitôt que, pour Justin, le sacrifice, c'est l'action de grâces sur le pain ct la coupe, que ce sacrifice est le seul prescrit, le seul agréable a Dieu. Ces affirmations sont répétées avec une insistance singulière cl qui ne laisse place à aucun doute. D'autre part, si on étudie les deux récits de *V Apologie,* on volt aussitôt que ce sacri flee de l'action de grâces du pain et de la coupe est terminé avant qu'ait lieu la collecte finale. Enfin, l'examen dc celte dernière prouve qu'elle n'est pas un sacrifice. A cct acte de charité Justin ne donne même pas ce titre en un sens métaphorique, comme le font parfois ('Écriture et les écrivains catholiques anciens et modernes. Il ne parle que dc secours, d'assis/ance, dc *dons,* de *collectes.* Sont évites même les mots qui pourraient tire équivoques, désigner soit un acte rituel, soit une œuvre charitable, par exemple le mot *offrir.* La collecte est d'ailleurs libre : donne qui veut. Il n'y a donc pas ici un sacrifice de l'assemblée chrétienne, une oblation de tous les fidèles.

Il est vrai qu'en un autre endroit de la même *Apologie,* au c. xm, Justin opposant les coutumes chrétiennes aux usages juifs ou païens écrit : « On nous a en effet appris que cette seule manière de l'honorer est digne de lui : à savoir dc ne pas détruire

par le feu ce qui a été créé par lui pour notre nourriture, mais de nous *Vofjrir* pour nos besoins cl ceux des pauvres cl, l'âme reconnaissante, de le célébrer par des cérémonies spirituelles ct des hymnes. » Mais, comme nous l'avons montré, il n'est pas certain que cc chapitre parle de l'eucharistie : l'opinion contraire semble bien établie. Peu importe d'ailleurs : On le voit par tout le contexte, les dons de Dieu que s'o//re le chrétien à lui ct à scs frères, au lieu de les offrir à Dieu, cc sont les animaux qu'il mange ou dont il donne une part au prochain.au lieu de les sacrifier, de les détruire par le feu. Bien ici ne permet de découvrir de prétendus sacrifices d'offrandes alimentaires qui auraient lieu à l'assemblée chrétienne. En ce texte, Justin « raille les sacrifices païens, les effusions de sang, les libations ct les offrandes d'encens; il leur oppose l'usage droit des créatures sanctifié par la distribution des aumônes ct les prières d'action de grâces au Créateur. Les offrandes alimentaires ne sont pas mentionnées. Coppens, *L'offrande des fidèles duns la liturgie eucharistique ancienne,* dans *Cours ct conférences des semaines liturgiques,* t. v, Louvain, 1927, p. 112. De cc que dit Justin des collectes qui suivent l'assemblée eucharistique, I xv ii, 6. écrit Vœlker, op. *cit.,* p. 132. on ne peut rien tirer en faveur de la théorie de Weller.

Conclusion. —A l'assemblée chrétienne, les paroles prononcées par Jésus à la cène sont redites par le président sur le pain et sur une coupe de vin mélangé d'eau. Elles en font la chair du *Logos* incarné, le sang de Jésus crucifié. Ainsi est commémorée la mort du Sauveur pour les hommes. Cet acte est un sacrifice, celui qui a été prédit par Malachie ct institué par Jésus, celui qui est en usage chez les chrétiens dans tout l'univers, le seul qui soit agréable à Dieu. C'est en effet celui qui loue et glorifie son nom. celui qui constitue l'action de grâces, *Veucharistie,* pour tous les bienfaits, bienfaits de la création comme de la rédemption. C'est donc celui auquel les chrétiens assistent chaque dimanche, celui auquel on ne peut participer si on ne professe pas la vraie fol, si on n'a pas été baptisé, si on ne mène pas une vie conforme à la loi chrétienne. C'est celui auquel on rattache tous les grands actes de la nouvelle religion : lecture des saints Livres, homélie, prière collective de tous pour tous, réconciliation fraternelle, aumône en faveur des indigents. C'est celui auquel chacun communie, d'abord en s'unissant au président qui prie pour tous, et en répondant *Amen* â son action de grâces, mais plus encore en recevant de la main des diacres le corps et le sang du Christ, transmis aux absents eux-mêmes pour les unir à l'assemblée : cc pain ct ce vin, chair incorruptible du *Logos,* font passer dans la chair des fidèles l'immortalité.

2· *Affirmations de plusieurs apologistes de l'époque sur le caractère purement spirituel du sacrifice chrétien.* — Certains défenseurs de la cause chrétienne ont, comme saint Justin, déclaré que tout le culte, toutes les oblations des fidèles consistaient dans la prière ou la vertu. On a parfois voulu conclure de cc langage que, pour eux et leurs coreligionnaires, la cène n'était pas un sacrifice. Récemment encore. Wieland prétendait qu'Arlstide ct Athénagorc n'avaient connu que l'olTrande de la prière. *Dcr vorircnâisrhe Opferbegriff,* p 65, Il suffit de lire les textes pour découvrir la véritable pensée de ccs apologistes.

Aristide (vers 110) déclare que Dieu < n'a nul besoin d'hosties, de libations ou d'autres objets visibles ·. *ApaL,* i.cf, xm. dims *Texte und I ntersuch.,* 1893, t. iv, fftSC 3. p β, 32

, *Athénagorc* (vers 176-178) écrit : « Si nous n'offrons pas a Dieu les mêmes sacrifices que vous, c'est que le Père et créateur de toutes choses n'a nul besoin du sang, de l'odeur ou de la fumée des victimes. Il est pour lui-même le parfum le plus suave, car on ne saurait ajouter ù sa plénitude. Voulez-vous lui faire l'offrande la plus agréable de toutes? Essayez de connaître celui qui a étendu les deux et les a déroulés comme une sphère immense, qui a établi la terre comme un centre et réuni les eaux dans la mer, qui a séparé la lumière des ténèbres ct orné d'astres le firmament, qui a fait produire toute semence â la terre, qui a créé les animaux et formé l'homme. Qu est-il besoin d'hécatombes pour le Tout-Puissant? Élevez vers lui des mains pures : c'est une victime non sanglante, un culte spirituel qu'il vous demande. » *Legct.,* xm, P. G'., t. v î, col. 916.

Apollonius (martyr sous Commode 180-192), dans l'apologie qu'il prononça devant le tribunal ct qu'on croit avoir retrouvée, tient le même langage : < Je présente un sacrifice non sanglant ct pur, mol ct tous les chrétiens, au Dieu qui est le maître du ciel, de la terre ct de tout cc qui a souille de vie, sacrifice qui se fait surtout par des prières. » *Texte und I ntcrsuch.,* t. xv, fasc. 2, e. vm, p. 98. 11 souhaite aussi que son juge offre à Dieu un sacrifice de prière et d'aumône, c. x ij v, p. 126.

Dans *VÉpttre à Diognètc* (n* siècle?) on lit, c. ni : c... Les Juifs en croyant que Dieu a besoin de leurs sacrifices font un acte d'extravagance plutôt que de religion. Car celui qui a créé le ciel, la terre ct tout cc qu'ils renferment... n'a nul besoin de cc qu'il donne lui-même à scs créatures : cclles-cl ne peuvent s'imaginer sans folle qu'elles lui rendent un service quelconque. Si donc les Juifs croient faire grand honneur à Dieu par le sang de leurs victimes, i) ne me paraissent différer en rien de ceux qui accordent le même hommage â des divinités insensibles; non moins que ces derniers, ils s'imaginent donner quelque chose à Dieu qui n'a besoin de rien. » Funk, *Patres Apostolici,* Tubinguc, 1901, t. i, p. 391.

Minucius Félix (entre 175 et 197, si on estime *VOctainus* antérieur Λ *VApologétique* de Tcrtulllcn; — après cette date, si on admet l'hypothèse contraire) fait une observation semblable. « Offrirai-je au Seigneur comme hosties et victimes ce qu'il a produit à mon usage de telle sorte (pie je lui renvoie son bienfait? C'est de l'ingratitude. Puisque l'hostie à offrir c'est une âme bonne, une intelligence pure cl un langage sincère, celui donc qui observe l'innocence, supplie Dieu. Qui respecte la justice, présente â Dieu une libation; qui s'abstient de la fraude, sc rend Dieu propice ct (pii arrache un homme au péril, Immole la meilleure victime. Voilà nos sacrifices, voilà cc qui est voué à Dieu, r *Oct.,* xxxn, *P. L.,* t. m. col. 351.

On le voit à la seule lecture, ccs textes n'établissent nullement (pie la cène chrétienne n'est pas un sacrifice. Ils affirment (pie Dieu n'a besoin ni de sang.nl de libations, ni d'aucun être matériel; que nous n'avons pas à lui rendre cc qu'il a tiré du néant pour notre usage; que nul objet sensible n'est digne de sa majesté; qu'en un mot rien de créé ne saurait lui être offert (Aristide, Athénagorc, Épltrc à Diognètc, Minucius Fé'ix). Mais à In cène, les chrétiens ne présentent pas à Dieu du pain vulgaire ct une coupe banale de vin. C'est la chair, c'est le sang du Fils de Dieu et non ceux d'une créature (pii sont l'objet de l'oblation. On n'attribue donc pas au Très-Haut le désir ou le besoin de se nourrir à la manière des mortels. On n'a pas 'a prétention de l'enrichir d'un objet qui lui manque, de lui rendre le plus léger service ou d'augmenter sa perfection, son bonheur. On ne rejette aucun de scs bienfaits : le chrétien communie à 1* chair ct au sang du Christ en les offrant à Dieu. Les apologistes ne condamnent donc nullement le sacrifice de l'autel.

De même, s'ils s'accordent â désapprouver toute oblation sanglante, tonte offrande faite par la main des hommes (.Athénagore, Apollonius, Épltre à Dlognète), ils ne disent rien qui désapprouve le rite en sage dans l'assemblée chrétienne, rite qui ne comporte la mise à mort d'aucun être vivant, rite qui requiert sans doute l'action d'un officiant créé, mais qui pourtant s'opère en réalité, comme le dit saint Justin, par Jésus-Christ ct en son nom.

En lin, l'éloge par les apologistes de sacrifices non sanglants et d'oblations mentales, l'affirmation que pour les chrétiens l'unique offrande c'est la prière, la fol ou d'autres vertus (Athénagorc, Apollonius, Minucius Félix) ne contredisent nullement la thèse de l'existence du sacrifice de la messe. Des hommes Dieu n'attend ct il ne peut obtenir que des supplications, des louanges et des actes de vertus. Déjà sous l'Ancienne Loi, on les appelait des sacrifices ct les apologistes en leur donnant cc nom ne faisaient que commenter nos saints Livres. Dans l'eucharistie il y a aussi une opération morale, l'acte par lequel on offre la chair et le sang de Jésus; on peut donc l'appeler une prière, car c'est par une prière qu'elle s'accomplit. Ce qui est agréable ὰ Dieu, cc n'est pas le corps en tant que corps, le sang comme sang, mais oe corps ct cc sang unis à Pâme de Jésus, à ses dispositions intérieures, à sa sainteté. Enfin les fidèles ct l'officiant lorsqu'ils assistent à cet acte ou en sont les ministres ne peuvent plaire à Dieu que s'ils sc présentent avec leur foi, leur piété, leur vertu. Cf. Lebreton, *Diction, opolog.,* art. *Eucharistie,* t. i, col. 1576-1577. De la Taille, *op. cit.,* p. 228-229; Lamiroy, *op. cit.,* p. 269 sq.; BrInktrine, *op. at.,* p. 111 sq.

On est bien obligé d'admettre la justesse de ccs remarques si on se souvient du langage de saint Justin. Lui aussi, il s'exprime comme les autres apologistes ct cependant pour lui l'eucharistie est un sacrifice, celui qui remplace les oblations rituelles de l'Ancienne Loi ct qui a été institué par Jésus-Christ. Bien plus, comme on l'a fait justement remarquer, on trouverait chez des écrivains chrétiens postérieurs d'un ou de plusieurs siècles cl qui, de l'aveu dotons, voient dans la messe un sacrifice proprement dit ct non pas seulement une prière, des déclarat ions tout à fait semblables à celle des apologistes sur le culte purement spirituel des chrétiens. De la Taille, *op. cit.,* p. 228, nomme par exemple saint Basile, saint Grégoire de Nazhmze, saint Ephrern, Théodore! et, parmi les latins, saint Hilaire et Zenon de Vérone.

Pourtant une question se pose. A ceux qui les accusent de n'avoir pas de sacrifice, pourquoi les apologistes ne répondent-ils pas : Nous en avons un, l'eucharistie?

Bccourir à la loi de l'arcane parut longtemps commode. Mais son existence â celle époque n'est pas démontrée. Voir Batiffol, art. arcam . t. i, col. 1738 cl sq. D'ailleurs, Justin ne cachait rien Λ personne. On peut toutefois admettre que, par prudence ou religion, d'autres apologistes se tenaient sur la réserve cl craignaient do livrer les choses saintes aux chiens. Il faut avouer d'ailleurs qu'il n'était pas facile d'expliquer à des païens comment l'eucharistie était un sacrifice. Aux fidèles des idoles qui leur offraient des mets ou <les parfums pour les satisfaire ou capter leur bienveillance, comment faire comprendre l'oblation à un Dieu invisible d'un corps invisible et mis a mort depuis des années? La réplique eût aussitôt surgi : Cc sacrifice n'en est pas un.

Il csl une dernière explication, L'histoire est d'accord avec la théologie catholique pour affirmer que les chrétiens ont peu Λ peu acquis des connaissances progressivement plus claires ct moins imprécises, plus explicites cl moins discutées de vérités révélées dès l'origine, mais qui n'étaient pas textuellement affirmées dans l'Écriture ou enseignées en termes exprès par les Apôtres. A l'époque des premiers apologistes, les fidèles possédaient les écrits de .Malachie, les évangiles ct les lettres de saint Paul. Dès l'origine, les chrétiens rompaient le pain el participaient à la coupe eucharistique, ils le faisaient en mémoire de Jésus pour rendre grâces, commémorer la passion ct participer au corps et au sang Immolés sur la croix. De ces textes, de cet usage, Justin ct Irénéc concluaient sans hésiter que le repas religieux chrétien est un sacrifice proprement dit. Leur langage prouve que beaucoup de leurs contemporains tiraient la même conclusion. Mais cc corollaire sc dégageait-il avec la mtrne évidence dans l'esprit de tous les fidèles? Puisque m l'Écriture, ni le symbole de fol ne disaient en termes formels : *L'offrande du pain et du vin par l'Mque ou le prftre est un sacrifice,* il csl tout naturel d'admettre que celte vérité n'était pas alors aussi clairement perçue, aussi explicitement admise, aussi universellement professée qu'elle le deviendra un peu plus tard, par exemple à l'époque de saint Cyprion. Si donc certains apologistes ne l'opposaient pas aux païens, c'était peut-être parce qu'eux-mêmes ne la connaissaient pas avec certitude, ou parce que cette notion n'étant pas explicitement professée par tous, ils ne pouvaient la présenter comme la pensée commune a tous ceux qu'ils défendaient. BrInktrine, *op. cit.,* p. 126.

Au contraire, ils devaient tout naturellement être portes à réfuter leurs adversaires en leur montrant que la Divinité ne réclame ni nourriture ni parfum. Cette idée leur était très familière. On la trouve en des textes scripturaires d'une ironie el d'une force inoubliables pour qui les a lus. Ps. xirx (Vulg.) 8-11; L, 17-18; 1$. i, 12-13; Jercm.. vi, 20; Amos. v, 22.

Venus du judaïsme ou du monde païen, les premiers chrétiens devaient sc répéter souvent à eux-mêmes ccs pensées pour se démontrer qu'en réalité ils n'étaient pas athées. De semblables notions sc trouvaient d'ailleurs chez les philosophes grecs, surtout chez les stoïciens. Cf. Bohr, *Gnechentum und Christentum,* dans *Bibl. Zeit/ragcn,* v· I olgc, fasc. 8, p. 16 sq.. Munster, 1912; Kroll, *Die Lehrcn des Dermes Trismcgtstos,* dans *Beitrùge zur Geschichte des Mitte!· alters* de Bàumkcr, t. xm, fasc. 2-4, p. 238 %q.. Munster. 1911. Or. les apologistes de celle époque étaient moins des avocats que des philosophes. Donc ils philosophaient, aux païens ils opposaient les penseurs païens : c'était de bonne guerre. Aucun moyen ne leur paraissait meilleur pour fermer la bouche aux ennemis du nom chrétien. BrInktrine, *op. cit..* p. 125.

3· *Saint Irénee* (t vers 202-203; le *Contra hivrtses* a été composé entre lSO et 198).

1. *Les textes.* L'évêque de Lyon est amené Λ parler à plusieurs reprises du sacrifice chrétien, mais i) est quelques passages où il en traite *ex professa.*

a) (' : t hures . ! IV. ‹ xxn. η. |·$# *G..* L vu, col. 1023-1024. - Le texte est tout ù fait classique el de capitale importance : Les Juifs n'ont pas compris quels sacrifices Dieu réclamait, mais Jésus par l'institution de l'eucharistie a enseigné la nouvelle oblation, lui recommençant le geste du Maître, l'Eglise réalise la prophétie de Malachie.

b) Cont. hxres., l. IV, c. χνπι,η. 1-6, col. 10 21-1029. — Le texte est plus important encore, car il esquisse toute une théorie du sacrifice, soit en général, soit chez les Juifs, soit chez les chrétiens. L'offrande faite ù Dieu ne vaut que pour autant qu'elle est le signe des dispositions intérieures. En particulier elle doit manifester une foi parfaite et sans contamination d'hérésie. Les diverses aberrations doctrinales des sectes contemporaines sont en contradiction avec les pratiques mêmes du sacrifice eucharistique.

c) *Cont. hares.,* l. IV, c. xxxm. 2, col. 1073. — Incompatibilité entre le marcionisme et la doctrine sur l'eucharistie.

d) Cont. lucres., l. V, c. n,2-3, col. 1121-1127. — * Incompablbilitc entre les hérésies qui nient la résurrection de la chair et la doctrine sur l'eucharistie.

A ces textes il convient d'ajouter la *Lettre an pape Victor,* relative à l'affaire quartodécimane, conservée par Eusèbe, //. *E.,* 1. V, c. xxiv, n. 12 sq., *P. G.,* t. xx, col. 500 sq. Elle rapporte la visite faite par Polycarpc au pape Anicet ct comment, malgré la persistance du dissentiment sur la question pascale, ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖ , καὶ ἐν τη παρεχώρησευ ὁ ' Ανίκητο την ευχαριστίαν τω Πολυζάρπω, ce que l'on traduit d'ordinaire : « Anicet céda (la célébration de) l'eucharistie â Polycarpc. › · - La meme lettre rapporte (pie les anciens papes restaient en bons rapports avec les tenants dc l'usage asiatique et leur envoyaient l'eucharistie. *Ibid.,* col. 505.

2 *Doctrine de saint Irénée.* - -a) *Analyse : les diverses affirmations doctrinales.* — Relevons d'abord les aflirmations de saint Irénée sur le sens desquelles aucune discussion ne semble possible. Dans le rite chrétien de l'eucharistie figurent du pain et une coupc. *Cont. hures.,* IV, xvn, 5; xvm, 4; xxxm, 2; V, n, 2. Celle-ci contient du *vin.* Irénée parle du *cep de la vigne* qui produit la matière dc l'eucharistie. V, n, 3. A ce vin est ajouté un autre élément qu'Irénéc ne nomme pas. mais qui évidemment est dc l'eau : il parle plusieurs fois du *mélange* dc deux liquides dans la coupe. IV, xxxm, 2; V, u, 3. Déjà il volt dans levin une figure dc la divinité; l'eau représente sans doute à scs yeux le siècle, la nature humaine. V, i, 3.

L'évêque de Lyon le répète au moins trois fols : · Le pain provenant de la terre et *recevant l'invocation de Dieu,* n'est plus du pain ordinaire, mais l'eucharistie. composée de deux éléments, l'un terrestre cl l'autre céleste. » IV, xvm, 5. « Le calice avec son mélange et ce dont on a fait du pain *reçoivent la parole de Dieu et deviennent l'eucharistie,* corps du Christ. » V, n, 3. « Le ccp dc vigne ct le grain dc blé donnent des mets qui *recevant la parole de Dieu* deviennent l'eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ. » V, u, 3. Sur le sens des mots parole ou invocation de Dieu ·, voir art. Épiclèse eucîîaiustique, t. v, col. 233· Ce qui est sûr, c'est que i'cilct produit ne saurait être attribué à la récitation de n'importe quelles paroles. Il y a « une prière arrêtée et traditionnelle ›. Batiffol, *op., cit.,* p. 182. Il semble nécessaire d'admettre qu'elle est la même partout, puisque Polycarpc, évêque dc Smyrne, venant à Rome peut y être invité par l'évêque de cette ville Anicet à y célébrer l'eucharistie à sa place. *Lettre d'irénée à Victor.*

Les mots déjà cités nous apprennent ce qu'est l'eucharistie: *Le corps ct le sang du Christ.* V, u, 3. Cette affirmation se retrouve encore ailleurs.· Le Seigneur a déchiré, écrit saint Irénée, que le pain est son corps, le calice son sang.» IV, xxxm,2. L'évêque de Lyon reproduit les mots dc 1 ('or., x, 16 : « La coupe est communion à son sang, le pain communion à son corps. » V, n, 2. Deux lignes plus loin, on trouve une affirmation semblable, en termes plus expressifs encore, si c'est possible : ‹ Jésus l'a déclaré : le calice... est son propre sang, le pain .. son propre corps qui nourrit notre corps. › V, u, 2. Dans le paragraphe qui suit, l'allirmation revient quatre fois : l'eucharistie est appelée ‹ corps du Christ », il est affirmé que notre chair est » nourrie du corps et du sang du Seigneur ·, que notre nature s'alimente a la coupe (pii est son »ang · et croit par le pain · qui est son corps ·; enfin de nouveau l'eucharistie est appelée corps et sang du Christ. V, n, 3. Sur le sens précis de ces mots, voir ici art. Euchar istie, col. 1129-1130, de plus Struckmann, *op. cit.,* p. 66-88; Batiffol, *op. cil.,* p. 173-183. La présence réelle du corps et du sang du Christ n'est pas douteuse.

Un tel rite n'a pu être institué que par le Christ Irénée l'afllrme : · Jésus prit du pain... rendit grâces en disant : Ceci est mon corps; il saisit ensuite h coupe... et déclara qu'elle était son sang. » IV, xvn, 5. La même affirmation sc retrouve en deux autres passages, IV, xxxm, 2, ct V, π, 2. C'est ainsi que lr Christ enseigna aux apôtres *Voblation du Nouveau Testament, leur donna le moyen d'offrir à Dieu les prémices dc ses créatures.* IV, xvm, 1. Dieu veut que nom lui fassions cette offrande, IV, xvm, 6; il faut donc que nous la lui présentions. IV, xvm, 1.

L'Église obéit à cette prescription. Ayant reçu des apôtres cette oblation, elle la présente dans tout l'univers. I\, xvn, 5. Seule elle peut l'offrir. M les Juifs, ni les hérétiques ne sont aptes à faire cette oblation, IV, xvm, 3, qui est vraiment ‹ l'offrande de l'Église ». IV, xvm, 2, 5, 6. Par celte manière dc parler. Irénée n'entend pas signifier que chaque clirétien peut consacrer l'eucharistie, puisqu'à Rome, c'cst *Vévéquc* Anicet ou son délégué, un autre chef (l'Église, Polycarpc de Smyrne, qui fait l'opération. L'eucharistie est envoyée non par des particuliers à des particuliers, mais par des presbytres, ceux de Rome, aux fidèles des Églises quartodécimanes, qui étaient dc passage dans la ville. Et Irénée nomme ‹ ceux qui dirigent l'Église : Anicet, puis Ilygin, Télcsphore, Xystus. *Lettre ά Victor,* fr. m. Le rôle dc la hiérarchie et ses droits sont ainsi expressément signalés. Mais, parce que l'offrande est faite au nom de tous, elle apparaît comme celle de l'Église, ct Irénée peut dire d'elle : · Nous la présentons, elle est notre oblation à chacun.»

C'est un *sacrifice.* Les termes déjà cités le prouvent. Les mots *offrir* ct *oblation* si fréquemment employés par saint Irénée désignent vraiment chez lui un acte rituel ct ils doivent s'entendre au sens littéral cl technique, en usage chez les Juifs et dans le inonde contemporain d'Irénée. Ces offrandes succèdent aux sacrifices d'Israël, IV, xvn, 5, et peuvent leur être assimilés ; « Il y avait chez les Juifs *oblation* cl il en est dc mê re chez les chrétiens; il y avait *des sacrifice** dans le peuple de Dieu et il yen a dans l'Eglise. La qualité seule est changée... (Le qui a été réprouvé, cr n'est pas Pacte d'oilrir. IV. xvm, 2. L'oblation chrétienne est celle qu'avait prédite Malachie, IV, xvn, 5, le · sacrifice pur › et qui doit être offert dans l'univers entier pour glorifier Dieu dans toutes les nations. IV, xvn, 6; xvm, 1, 3. C'est aussi « l'oblation du Nouveau Testament», IV, xvn, 5, donc celle qui primitivement a fondé et qui maintenant commémore l'alliance conclue dans le sang dc Jésus entre Dieu ct son peuple nouveau.

Aussi ce sacri lice glorifie-t-il le Père par Jésus-Christ* IV, xvn, 6. Notre olfrandc rend honneur à Dieu ct lui prouve notre affection. IV, xvm, 2. Par elle, nous lui faisons *action de grâces* pour ses bienfaits, IV, xvn, I, xvm, 1, 3, L 6, en lui présentant les prémices des créatures, IV, xvm, ct même en lui donnant tous nos biens. IV, xvm, 2.

Mais olfrir ainsi au Très-Haut un tribut qui lui est agréable, c'est pour nous-même un honneur et un profit. IV, xvm, I, 3; en retour, Dieu nous accorde scs bienfaits. IV, xvm, 6. Ainsi le sacrifice *sanctifie* la création, IV, xvm, 6; en y participant par la communion, noire chair reçoit la vie ct l'immortalité. V,n,3 Cette dernière vérité est une de celles sur lesquelles l'évêque de Lyon insiste davantage. En lin le sacrifice symbolise cl entretient l'unité de l'Églisc. *Lettre ou pape Victor.*

Pour que ses heureux effets soient obtenus, de*

dispositions mondes sont nécessaires. Comme don de l'Église, le sacri lice nouveau est agréable à Dieu, car clic l'offre « avec simplicité ». IV. xvm, 4. il n'y a pas opposition entre sa croyance ct son sacrifice, contrairement a ce qui se passe chez les sectes hérétiques. IV, xvm. 5. A leur tour, les fidèles doivent offrir les prémices des créatures avec une doctrine pure ct une foi sans hypocrisie, une ici me espérance et une ardente clmrité. IV, xvm, 4. Il faut qu'ils craignent Dieu ct qu'ils aient a l'égard du prochain les sentiments requis, Enfin, ils sont tenus dc présenter leurs oblations non à la manière des esclaves, mais comme des enfants, avec Joie, ct générosité, librement. IV, xvm, 2. Dieu veut qu'ils offrent ainsi fréquemment ct sans cesse leurs dons à l'autel et dans le temple du ciel. IV, xvm, G.

Sur les rites dc l'assemblée chrétienne, Irénée ne donne pas beaucoup d'indications. Voir Fortescue, op. ci/., p. 36, 37. Il met en relief les trois principaux actes : l'offrande, la récitation de la parole de Dieu qui fait du pain le corps du Christ,ct enfin la communion qui donne l'immortalité à notre chair.

b) Lu conception du sacrifice chrétien dans !renée : erreurs de Ren:, Wetter ct Wieland. — Il serait difficile de contester ce que nous venons de relever. Tout est parole formelle de saint Irénée lui-même. Mais un problème difficile se pose : Qu'est-cc qui constitue pour lui le sacrifice pur de la Nouvelle Loi?

Parce que l'évêque dc Lyon répète avec insistance que l'eucharistie donne à notre chair l'immortalité, Renz, *op. cit.,* t. i, p. 191 sq., conclut que pour lui le sacrifice est dans le repas, ou du moins dans sa préparation. Nulle part on ne trouve dans Irénée pareille proposition. A coup sûr, il se plaît â montrer dans le corps du Christ un principe de résurrection et de vie éternelle pour notre chair. V, n, 2-3. Mais il signale en cette efficacité un fruit dc la communion et non un sacrifice. Au contraire, tout lecteur des c. xvn et xvm du l. IV ne peut s'empêcher d'observer qu'Irénée parle sans cesse *d'oblation,* et que ce mot est pour lui synonyme dc *sacrifice.* Il le dit d'ailleurs en termes formels : ‹ Jésus prit du pain, rendit grâces ct dit : ceci est mon corps. De même il saisit la coupe ct déclara qu'elle était son sang. C'est ainsi qu'il enseigna *la nouvelle oblation du Nouveau Testament* el qu'il donna le moyen *Wofjrir* A Dieu les prémices dc ses créatures. C'est de cet acte que parle le prophète Malachle lorsqu'il prédit le *sacrifice* pur ct universel. » Cf. Bauschcn, *op. cil.,* p. 68. Il serait facile d'apporter d'autres preuves îi l'appui de cette proposition.

Un second problème se pose aussitôt : Quel est l'objet ainsi offert à Dieu? Afin d'établir que le sacrifice chrétien primitif était une simple oblation alimentaire. 1'ollrande des mets nécessaires au repas sacré dos fidèles ou utiles aux indigents, Wetter. *Das christlicite Opter,* Gœttinguc, 1922, p. 92 sq., croit pouvoir s'appuyer sur le témoignage de saint Irénée, IV, xvn, 5-6; xvm, 1, 5, 6

Mais il est évident pour tout lecteur des textes allégués que l'évêque de Lyon ne fait fias offrir ù Dieu le simple sacrifice des aliments qui sont présentés nu Très-Haut, *Le pain devenu le corps, la coupe devenue le sang du Seigneur,* telle est, d'après Irénée, la nouvelle oblation du Nouveau Te lament. IV. xvn. 5. Il ajoute que le sacrifice pur prédit par Malar hic fait glorifier Dieu par Notre Seigneur dans tout l'univers. IV. xvn, 5-6 : de telle» expressions ne s'expliquent pas si l'offrande des chrétiens consiste uniquement dans la présentation de mets utiles nu repas collectif dcdldèles. Les chrétiens, dit encore Irénée. offrent au Seigneur • tout ce qui est à eux . IV. xvm, 2 : ces mots ne sont pas d'une interprétation facile, mais il est sûr qu'ils désignent tout nuire chose que le sacrifice d'un peu de l et de pain vin. Autre opposition entre ce texte et l'interprétation de Wetter : les buts assignés à l'of frande chrétienne, honorer Dieu,! ui rendre grâces et lui témoigner de l'affection. IV, xvm, 1-1, dînèrent de la fin proposée par le critique moderne : apporter les mets dc la cène. El puis, comment expliquer l'invitation faite aux chrétiens de faire parvenir leurs dons • sur l'autel céleste , IV, xvin, 6, s'ils n'offrent que du pain et du vin* Sans doute, Irénée parle sans cesse de l'oblation des prémices; mais il ajoute aussitôt que ces créatures deviennent le corps ct le sang du Seigneur, ct c'cst ainsi en qualité de *prémices* du monde régénéré qu'elles sont présentées à Dieu. Ce mot convient à merveille pour désigner le Christ, - premier-né d'un grand nombre dc frères », Bom., vin. 29, ▮ premier-né de toute créature », Col., î, 15, ‹ premier-né d'entre les morts », Col., i, 18, < premier-né du Père introduit par lui dans le monde ». Hcbr., i. 6. Cc n'est pas au pain ct au vin en tant que créatures que convient cc terme de prémices auquel Irénée semble attacher tant d'importance. De la Taille, *op. cit.,* p. 209-212.

Pourtant, au c. xvm du l. IV, s'il faut en croire Wetter, Irénée semble ne plus penser au corps ct sang du Christ. IV, xvm, 3 sq. Il ne le mentionne plus Les fidèles deviennent les sacrificateurs. Si *guis... ofierce tentaient.* Mais il n'est pas possible d'isolcr deux ou trois phrases de tout cc qui les précède et des autres affirmations très claires d'Irénée sur l'offrande de l'eucharistie, corps ct sang du Seigneur. Au reste, l'évêquc de Lyon n'affirme nullement ici que tout chrétien est prêtre. En cc morceau il traite des dépositions intimes necessaires au fidèle pour que son oblation soit agréée dc Dieu : donc, il est naturel qu'à cet endroit Irénée ne parle pas du corps et du sang du Christ. Si.cn quelques phrases, il ne parle plus delà chair du Sauveur, ce n'est nullement pour lui substituer le pain cL le vin. mais bien pour exposer soit les enseignements de l'Écriture, soit des principes moraux sur ce <|ui donne sa valeur au sacrifice. Wetter lui-même d'ailleurs semble s'en apercevoir, et il avoue que dans Irénée on trouve en germe toute la doctrine sur le sacrifice. Voir Coppcns. *op. cit.,* p. 109-110, 119.

Wieland a bien compris que, pour Irénée, les prémices à offrir, c'est le pain et le vin devenus le corps et le sang du Christ. Mais il accuse l'évêquc de Lyon d'avoir été un novateur. Avant lui, on ne connaissait qu'un sacrifice véritable ct proprement dit. celui dc la croix, une seule victime et un seul prêtre, le Christ. Les fidèles n'offraient que des oblations spirituelle.·» : actions de grâces, prières, vie sainte. Le corps et le sang du Christ n'étaient pas présentes à Dieu par l'homme, mais donnés par Dieu à l'homme. Avec saint Irénée tout change : il fait abstraction de la mort du Christ sur la croix. Désormais le chrétien devra présenter â Dieu un objet visible; ce sera le pain ct la coupe, corps ct sang du Christ, prémices de la nature régénérée.

Soutenir que saint Irénée oublie le mystère de la croix ou ne fait pas à la rédemption la place qui lui revient, c'est nier l'évidence. Nous n'avons pas a exposer ici la soléri0logie dc l'évêquc de Lyon : elle n'est pas laissée dans l'ombre, forme un tout important et sc rattache à renseignement soit des Livres saints, soit des premiers écrivains chrétiens,

Même quand sainr Irénée parle de l'eucharistie ct de l'offrande des prémices, il se garde bien d'oublier la croix. Deux fois il le déclare : le pain et le vin, corps et sang du Christ sont l'oblation du Nouveau Testament. IV, xvn, 5. Ces mots rappellent évidemment les paroles de Jésus au repas d'adieu : < Ceci est la coupe de *l'alliance,·* Irénée fait allusion au sang du Calvaire dans lequel fut scelle le pacte conclu entre

Dieu ct son nouveau peuple. C'est encore à cc mystère que pense l'évêque de Lyon quand il compare les sacrifices des Juifs à ceux des chrétiens : les premiers étaient des oblations d'esclaves. les seconds sont des offrandes de créatures libres. Or, on sait que d'après saint Irénéc la rédemption a payé la *rançon* dc notre liberté. Il faut donc admettre que, dans sa pensée, le sacrifice chrétien de prémices est celui qu'ofirc un monde racheté par le Christ. Il n'aurait pas été possible sans l'incarnation et la mort du Seigneur. Irénéc lui-même d'ailleurs affirme la connexion des mystères du salut ct de l'eucharistie : Si la chair n'est pas sauvée, le Seigneur ne nous a pas rachetés avec son sang, ct ainsi la coupc de l'eucharistie n'est pas communion à son sang. ' Irénéc insiste sur cette pensée. 11 la répète deux fois encore au même endroit : · Le Verbe de Dieu vraiment incarné nous a rachetés cn son sang... Nous avons en Jésus par son sang la rédemption avec la rémission des péchés. » V, π, 2. On voit par ce développement que l'offrande de l'eucharistie fait passer dans la chair et le sang dc l'homme, avec la chair ct le sang du Bédemptcur les fruits dc sa mort : la vie éternelle.

Il reste vrai qu'Irénéc parle sans cesse de la création. 11 ne peut pas dire que nous offrons à Dieu quelque chose, ct il est incapable de mentionner l'eucharistie sans faire observer que cette oblation, ce corps et cc sang du Christ, viennent du pain et du vin, dc fruits dc *notre* sol, d'êtres de *notre* monde, tirés du néant par Dieu et qui lui appartiennent. — Cette Insistance, qui est une véritable nouveauté, s'explique fort bien. Irénéc écrit contre des hérétiques. Certains, les rnarcionites, prétendaient que le Père n'était pas l'auteur de ce monde. Irénéc» leur pose celte question : « Pourquoi faites-vous l'eucharistie? Pourquoi offrez-vous au Père ce qui n'est pas à lui, des êtres dc notre monde créé, ct dont vous semble/. croire qu'il est cupide? » D'autres hérétiques, les Valentiniens, vilipendaient notre univers qui serait œuvre dc faiblesse, d'ignorance ct dc passion : mais alors, leur fait observer l'évêque dc Lyon, puisque l'eucharistie est une de ces créât mes que vous méprisez, pourquoi Γ offrez-vous à Dieu? Le grand adversaire des gnostiques est hanté par le souvenir dc ces erreurs, voilà pourquoi il fait cc à quoi n'avaient pas besoin dc penser les écrivains antérieurs : il ne nomme ni les dons ni l'eucharistie sans ajouter : · ils sont partie dc la création. ct partant ils condamnent votre erreur. «

Aux hérésies nouvelles, Irénéc oppose donc une manière toute nouvelle de présenter une doctrine des plus anciennes et que le christianisme avait héritée <lcs Juifs, celle de 'a création. Les écrivains anterieurs ne l'oublient pas. La *Didachè,* x, 3, invite le communiant à remercier < le Maître tout-puissant qui a créé l'univers : saint Justin nous apprend aussi que le président adressait louange et gloire au « Père de l'univers », l *Λpot.,* txv, 3 et « rendait grâces à Dieu dc cc qu'il a créé le monde ». *Dial.,* xu. 2.

Tout cc qu'on découvre en Irénéc d'ailleurs, on le trouve chez tes devanciers. L'eucharistie sc compose de pain ct d'une coupe de vin *(Didachè,* Ignace, Justin), mélangé d'eau (Justin); qui au cours d'un acte liturgique accompli parla hiérarchie légitime *(Didachè,* Clément, Ignace, Justin) reçoivent la parole de Dieu (Justin) el deviennent ainsi corps et sang du Christ *(Didachè,* Ignace, Justin) pour être de par sa volonté (Clément, Justin) le sacrifice *(Didachè,* Justin) prédit par Malachic, sacrifice pur ct universel *(Didachè,* Justin), sacrifice qui succède aux oblations d'Israël (Clément, Justin),sacrifice qui honore Dieu et lui rend grâces *(Didachè,* Clément), sacrifice qui assure scs bienfaits *(Didachè,* Clément. Ignace. Justin) cl cn particulier l'immortalité du corps *(Didachè,* Ignace, Justin) aux fidèles bien disposés *(Didachè,* Ignace. Justin). Irénéc n'est donc pas le novateur, le révolutionnaire imaginé par Wieland. Il apparaît ce qu'il se montre toujours : le fidèle disciple du passé, de Pojycarpc et des presbytres asiates, < l'homme par excellence de la tradition ·. 'Fixeront. *op. at.,* p. 26L

c) La conception du sacrifice chrétien dans irénéc : première synthèse doctrinale. -- Mais, on ne peut hésiter à le reconnaître. 11 y a dc l'inédit cn saint Irénéc: la première synthèse dogmatique et morale de toutes les données éparses qu'on recueille chez ses devanciers. Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans Γ Église latine,* Paris ct Lyon, 189-1, p. 8. Il pose des principes sur le sacrifice, en montre l'application dans l'Ancien Testament, puis chez les chrétiens.

a. Principes généraux sur les sacrifices. — Λ un roi, on offre des dons pour lui faire honneur el lui témoigner dc l'affection. Dieu est l'auteur, le maître du monde. Certes, il n'a nul besoin de nos présents, Irénéc ne cesse de le redire, mais nous avons besoin de lui offrir quelque chose, afin de n'êtrc ni ingrats ni stériles. IV. xvm. 1-6. Ainsi nous sommes tenus de t'honorer, de rendre grâces à sa souveraineté, dc lui prouver notre amour. IV, xvm, 1, 2, 6. Il faut donc que l'homme ne se présente pas devant le 'Près-Haut les mains vides : nous devons lui offrir les prémices de la création. IV, xvm. 1. Puisqu'il n'a que faire de nos présents, ce qui leur assure de la valeur, cc sont nos sentiments. Les sacrifices sont purs auprès de Dieu el ils le glorifient, s'ils sont offerts avec innocence ct simplicité, sans hypocrisie, IV. xvm, 1, 3; car ils sont alors à ses yeux les présents d'un ami. IV, xvm. 3. Fussent-ils accomplis extérieurement dc la manière la plus parfaite, si l'âme qui les offre est coupable, ces oblations ne peuvent qu'cire réprouvées; c'est comme si. au lieu d'immoler un veau, elle sacrifiait un chien. IV. xvm, 3.— Quand,au contraire, les dispositions intérieures sont ce qu'elles doivent être, l'homme relire pour lui-même du profit de son sacrifice. IV, xvm, 6. Pour cc second motif encore nous devons faire des offrandes : il importe (pic nous ne nous privions pas des fruits à recueillir de nos dons. D'abord il est glorieux pour nous de voir nos présents agréés de Dieu. Quelque chose de l'honneur qui est rendu au Créateur, revient à la créature. Puis, par le fait qu'il rend grâces, l'homme trouve grâce. IV, xvm, 1. Accueillies auprès dc Dieu, nos bonnes œuvres nous obtiennent en récompense ses bienfaits. Ainsi on voit comment le sacrifice non seulement remercie le Très-Haut, mais sanctifie la créature. IV, xvm. G. Il y a là un nouveau motif pour lequel H doit être accompagné des dispositions intérieures convenables. En vain Pacte rituel est accomp'i selon toutes les prescriptions du cérémonial, si nous sommes coupab'es. il ne trompe pas Dieu (pii connaît les sentiments des cœurs. Si donc le péché habite en une âme, si l'homme ne craint pas le Seigneur el n'aime pas scs semblables, comme il le doit, loin de lui être utile, l'oblation en apparence la plus parfaite ne peut que lui devenir nuisible, le rendre plus coupable et faire de lui son propre meurtrier. IV. xvm, 3. Car cc n'est pas le sacrifice qui sanctifie l'homme, c'est la conscience pure de l'homme qui sanctifie le sacrifice. IV, xvm, 3.

b. Le sacrifice de Γ Ancien Testament. Saint Irénéc montre comment sc vérifiaient sous l'Ancienne Loi ces prescriptions. Dieu agréa le sacrifice d'Abel offert avec simplicité et justice; au contraire, il sc détourna des oblations dc Caïn, à cause de la jalousie ct de la malice de son cœur IV. xvm. 3. Chez les Juifs il voulut qu'il y eût des sacrifices, afin de leur apprendre comment ils devaient le servir. IV. xvm, G. Mais cc

qu'il désirait obtenir d'eux, ce n'était pas tant les holocaustes cl les oblations que la foi ct l'obéissance, la justice ct la miséricorde. Il le leur rappela par les prophètes, IV, xvn, t, et leur annonça par Malachic le sacri liée pur de l'avenir. IV, xvn, 5. Lui-même leur reprocha l'hypocrisie dont ils faisaient preuve cn lui offrant des dons extérieurement convenables, alors que leur conscience était souillée. IV, xvm. 3. Ils le mirent à mort, aussi demeurent-ils incapables d'offrir désormais des sacrifices, puisque leurs mains sont pleines de sang, et puisqu'ils n'ont pas reçu le Verbe qui s'offre à Dieu. IV, xvm, L Le sacrifice juif a donc cessé. IV, χvii, L

c. Le sacrifice des chrétiens. – Mais Dieu n'a pas repoussé les offrandes et les sacrifices. Comme il y cn avait chez les Juifs, il doit y en avoir chez les chrétiens. IV, xvn, 2. Jésus a institué l'oblation du Nouveau Testament, xvn, 5, lorsqu'il a dit sur du pain : · Ceci csl mon corps », sur une coupe dc vin trempé : · Ceci est mon sang. » IV, xvm, 5. C'est ainsi qu'il apprit à ses disciples le moyen dc lui offrir « les prémices de ses créatures » IV, xvn, 5. Saint Irénéc ne se lasse pas de répéter cette affirmation. Il la prouve : le pain et le vin sont pris dans le monde créé, où ils sont à notre usage. La parole de Dieu est prononcée sur eux et ils deviennent l'eucharistie, corps ct sang du Seigneur. IV, xvm, 5. Puisque c'csl elle qu'on offre à Dieu, nous lui présentons vraiment un de ses bienfaits, IV, xvm, 5; les prémices des créatures, IV, xvm, I, etc..., cc qui csl le plus apte à représenter le monde nouveau. D'une part, le pain et le vin sont les aliments substantiels de la vie; d'autre part, Jésus est le premier-né des créatures par sa place dans l'univers, le premier-né des morts par l'antériorité de sa résurrection. Enfin, le pain cl le vin changés au corps et au sang du Christ sont les prémices de cette terre où s'établira le royaume futur, el où croîtront d'innombrables grappes dc raisin qui réclameront à l'envi le privilège d'être consacrées à Dieu dans l'eucharistie. V, xxxm, 3. Vacant, *op. cil.,* p. 13.

Par là se manifeste la supériorité du sacrifice nouveau sur celui des Juifs : leurs oblations étaient celles des *esclaves,* ils donnaient par force, ils offraient peu afin d'obtenir beaucoup, ils accordaient la dime. IV, xvm, 2. Notre offrande est celle de créatures *libres* qui ont été rachetées par le sang du Christ. Donc, puisque nous lui appartenons tout entiers, nous lui donnons tout ce que nous avons avec joie ct librement. IV, xvm, 2. Nous présentons cn effet au Très-Haut le monde de la matière et le monde des hommes, la ‹ chair et l'esprit », l'élément terrestre ct l'élément céleste, la créature ct le Verbe qui s'offre à Dieu. IV, xvni, 5;·xvm, 4.

Quelque sublime que soit en lui-même ce sacrifice, il exige de ceux qui l'offrent de saintes dispositions. L'Église qui a reçu le rite dc la main des apôtres présente cette offrande avec simplicité. IV, xvn, 5; xvm, 4. Il n'y n cn elle aucune hypocrisie, pas d'opposition entre l'oblation extérieure ct scs sentiments, sa doctrine. Le sacrifice confirme son enseignement ct renseignement s'accorde avec son sacrifice. IV, xvm. 5. Mais il ne suffit pas que la société comme telle soit pure pour que l'oblation le soit : tout fidèle qui veut offrir cc sacri lice doit en faire une action de grâces que rien ne dément : il est tenu d'avoir une doctrine pure, une foi sans hypocrisie, une ferme espérance cl une ardente charité IV. xxm, I

Qu'il cn soit ainsi, et alors vraiment l'offrande sera le sacrifice pur annoncé par Malachic cl qui doit louer Dieu dans tout l'univers. Le nom de Noire-Seigneur est, en effet, par l'eucharistie glorifié dans tous les peuples ct par lui est glorifié le nom du Père. En tout lieu avec cc sacrifice pur est offert au Très-Haut l'encens, c'est-à-dire les prières des saints, IV. xvn, 6, il apparaît comme l'eucharistie, l'action dc grâces par excellence. Partout notre don doit être · fréquemment et sans cesse · présenté dans le temple, sous le tabernacle el à l'autel du ciel. IV, xsmr, 6, Ainsi réapparaît une pensée qui depuis l'Épîtrc aux Hébreux et l'Apocalypse semblait avoir été oubliée.

Alors il est impossible que notre bonne œuvre ne porte pas cn elle-même sa récompense. IV, xvn, 4; xvm, 6. Dc ce que nous offrons, nous retirons du fruit. IV, xvm, 6. Nous présentons à Dieu le corps et le sang du Seigneur : Dieu nous les rend. Celte chair du Christ qui fut rédemptrice est une source de vie éternelle. Elle ne s'introduit donc cn notre chair, et la coupe ne sc glisse en notre sang, que pour sanctifier la créature, IV, xvm, 6, ct nous donner l'immortalité. V, π, 2-3. C'est ainsi que le sacrifice trouve sa p'ace dans le plan universel de Dieu. V. n, 2. On sait ce qu'il csl d'après Irénéc : · Le Verbe s'est fait ce que nous sommes afin dc nous faire ce qu'il est. » V, præf., col. IOI I. L'opération s'est développée en cinq actes : 1) en l'homme. Dieu a par la main du Verbe créé une vie faite à l'image de la sienne; 2) par le péché nous avons perdu celte vie semblable à celle de Dieu; 3) le Verbe s'est fait chair pour racheter l'homme ct réintroduire en notre chair la vie divine; 4) par l'eucharistie, il fait passer en notre chair sa propre chair douée d'une vie divine ct partant d'immortalité; 5) ayant reçu le corps ct le sang du Christ, nous ressusciterons pour une vie éternelle. On voit la place que tient dans celte économie du salut le sacrifice qui se termine par « la communion au corps cl au sang du Christ Rédempteur ». II, v, 2. Quand nous faisons notre offrande, noire chair « nourrie du corps et du sang du Christ devient un de ses membres », elle obtient la vie étemelle. Sans doute, elle sera d'abord soumise à la mort, tombera cn terre ct deviendra corruption, mais ce sera pour ressusciter cn son temps, par le don du Verbe, pour la gloire du Père ». V. n, 3.

Après avoir reconstitué la pensée dc saint Irénéc, il est permis dc sc demander, si jamais la notion du sacrifice est entrée dans une synthèse plus complète, plus grandiose, plus féconde cn conséquences pratiques. Plus d'une expression est gauche, ct il est des affirmations qui ne sont pas sans danger (i'cucharistie avec double élément, céleste et terrestre; notre corps nourri du corps du Christ) Mais l'idée maîtresse est des plus heureuses, les principes métaphysiques ct les règles morales sont du meilleur aloi, et la synthèse lie étroitement toutes les données dc la raison cl de ΓAncienne Loi à tous les enseignements du Nouveau Testament ct dc l'antique tradition. Qu'on précise le langage, comme on peut le faire aujourd'hui, qu'on laisse tomber ce qui. écrit contre les gnostiques, a perdu toute actualité, ct on garde une théorie du sacrifice qui peut soutenir la comparaison avec toutes celles qu'on a imaginées depuis. Cf. Vacant, *op. cit.;* A. d'AJès. *La doctrine eucharistique de saint 1rénée,* dans *Recherches dc science religieuse,* 1923, I xm. p. 21-16.

IV. I N OIUI NT, JUSQI *AU MILIEU PI III· SIÈCLE. — *!· Clément d9Alexandrie* (♦ entre 211 ct 216). - Nous ne signalons pas les textes dont il est Impossible ou difficile d'affirmer qu'ils parlent du sacrifice chrétien au sens propre. Sans doute, quand Clément allégorisc, la ligure fait connaître quelque peu la réalité; mais les conclusions à dégager restent incertaines

Clément rappelle que le Christ a institué le rile chrétien. · Le Sauveur, ayant pris du pain, d'abord parla ct rendit grâces; puis, ayant rompu le pain, il le servit afin que nous mangions spirituellement.

Strom., I, x, *P. G.,* t. vm, col. 744. Quand on renouvelle la cène, on doit employer *du pain ct du vin;* la règle de l'Église, κανὼν τη εκκλησία , le veut. Les hérétiques qui font usage d'eau sont en désaccord avec ('Écriture. *Strom.,* I, xix, col. 813. Déjà intéressant par ce menu detail, ce court passage l'est plus encore parce qu'il appelle l'eucharistie chrétienne une προσφορά, une offrande.

Si le sens de ce mot n'est pas déterminé en cet endroit, une autre phrase de Clément nous renseigne davantage sur sa pensée ; « Mclchisédcch, roi de Salem, prêtre du Dieu Très Haut, *offrit* le pain et le vin comme une nourriture *sanctifiée* en figure de l'eucharistie. » *Strom..* IV, xxv, col. 1369. Aucun doute ne subsiste. Cette oblation du pontife-roi de ΓAncien Testament est pour l'auteur un véritable sacrifice. Le mot sanctifié >, ἡγιασμένην, ici employé, achève de le démontrer. Déjà nous avons cru, en étudiant le IV· évangile, pouvoir lui attribuer ce sens. Joa., xvm» 19. Clément écrit ailleurs que le Christ immolé comme notre agneau pascal a pour nous été *sanctifié,* ὑπέρήμων ἁγιαζόμενο , en d'autres termes que sa mort sur la croix fut un *sacrifice. Strom.,* V, x, t. ix. col. 101. On le constatera : les Africains de la même époque entendent ainsi le mot latin *sanctificare.* Il est naturel de conclure que l'eucharistie, comme l'oblation de Mclchisédcch et la passion du Sauveur, est aux yeux de Clément un véritable sacrifice; quant aux déclarations de Clément relatives aux oblations spirituelles prières cl vertus, seules agréables au Très-Haut, elles s'expliquent comme celles des apologistes, déjà rencontrées. Voir *Strom.,* VII, ni, vi, t. ix, col. I17 sq.. 439 sq.

A relever encore quelques indications liturgiques : « Ceux qui distribuent l'eucharistie, selon l'usage, invitent chacun du peuple à prendre sa part/» *Strom.,* I, i, t. vm, col. 692 B. Sur celte communion un autre renseignement nous est donné. Le Christ parle ainsi au fidèle : « Je suis celui qui te nourrit. Comme pain, je me donne moi-même : qui me goûte ne fait plus l'expérience de la mort et chaque jour je me donne en breuvage d'immortalité. » *Quis dives salv.,* xxiii, t. îx, col. 628. Il y a donc dans l'assemblée où se célèbre l'eucharistie le *peuple* et les *officiants.* Parmi ccs derniers, il en est qui sont chargés de distribuer la communion. Chacun des assistants est invité à la recevoir, non seulement par le Christ, mais encore par la hiérarchie : peut-être le distributeur usait-il déjà d'une formule consacrée, pareille au *Sancta sanctis.* Le fruit de l'eucharistie que signale Clément est celui qu'ont fait connaître tous les écrivains antérieurs: l'immortalité. Enfin, nous apprenons que ce don peut être reçu chaque jour.

Sur l'effet de cette nourriture, et sur une autre particularité du rite, on recueille des données en un développement un peu moins clair, mais précis sur ccs deux points : · Double est le sang du Seigneur. Car l'un est charnel, c'est par ce sang que nous sommes rachetés de la corruption; et l'autre est spirituel, c'est par ce sang que nous sommes oints. Boire le sang de Jésus, c'est participer ù l'incorruptibilité du Seigneur. L'esprit est la force du Verbe comme le sang l'est de la chair. Analogiquement donc, le vin sc môle à l'eau ct l'esprit à l'homme. Sl le vin trempé rassasie la foi, l'esprit Introduit en l'homme l'incorruptibilité. El l'union des deux, à savoir du vin ct du Verbe, est appelée eucharistie, grâce vénérable ct belle. Ceux qui selon la foi y participent sont sanctifiés corps et Ame, In volonté du Père formant mystérieusement le divin mélange de l'homme avec l'esprit ct le Verbe. » *Prrdag.,* II, U. t· vm.coL 409 sq. A coup sûr. plus d'une proposition de ce morceau n'est pas facile à interpréter. Il est certain du moins qu id Clément atteste l'usage de mêler de l'eau au vin dans Pcuchariitle. 11 déclare aussi que le sang du Christ nous fait participer à l'incorruptibilité du Seigneur, nous sanctifie corps et Ame.

Pour Clément donc, l'eucharistie est une *offrande* rituelle, un *sacrifice* institué par le Christ. On y renouvelle la cène, l'offrande par Jésus du pain cl du vin trempé d'eau. Le rite s'opère selon un règlement fixé par l'Église el par les soins d'une hiérarchie distincte du peuple. Le fidèle qui participe à cette nourrit me ct à ce breuvage, *mange ct boit Jésus* lui-même. 11 est *sanctifié, corps d âme.* Le sang du Christ lui assure 1**immortalité.*

On a essayé d'enlever au mot *offrande,* προσφορά, le sens de sacrifice. 11 désignerait la présentation par les fidèles à l'évêque des dons destinés à l'eucharistic ou au soulagement des pauvres. Wieland, *Opferbegriff,* p. 119; Wetter, *Altchrist. Liturgien,* Ln, p. 95-96. Sans doute Clément parle en maints endroits soit de l'agape, voir Volker, *op. cil.,* p. 153-160, soit des banquets spirituels du chrétien, du gnoslique. Mais il ne lie pas les repas amicaux ct charitables des fidèles A l'eucharistie. \ ôlkcr, *loc. cil,,* p. 160-161. Pour les agapes dont parle Clément les fidèles apportent des offrandes, mais l'auteur ne dit pas qu'elles constituent le sacrifice chrétien, elles sont un acte de charité. Cet usage n'explique en rien pourquoi Clément appelle le rite qui s'opère sur le pain ct levin, une προσφορά, une *oblation rituelle,* ni pourquoi il l'assimile au *sacrifice de Mclchisédech.* Wetter ne peut recourir au témoignage de Clément qu'en forçant les textes. Voir Coppcns, *op. cit.,* p. 112.

Reste un autre morceau attribué au même écrivain et dont le contenu mérite l'attention. Toutefois l'authenticité n'en est pas certaine. C'est un commentaire de Luc., xv, *P. G.,* t. îx, col. 760-761. 11 y est parlé d'un veau gras qui est immolé, θὐεται, veau qui est encore appelé un agneau ct pas un petit, mais un très grand, l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde. Comme une brebis, il est conduit à l'immolation. C'est une victime, θὐμα, pleine de moelle, dont toute la graisse, scion la loi sacrée, est devenue la part de Dieu : tout entier il a été consacré, voué au Seigneur. Il est si élevé, si grand... qu'il rassasie ceux qui se nourrissent ct jouissent de lui : car cette chair est du pain, ct puisqu'elle est l'un ct l'autre, clic s'oflrc à nous pour être mangée. Lors donc que les fils sc présentent. Je Père leur donne le veau qui est immolé, θὐεται, puis mangé. L'exégèse de chacun des mots de ce morceau n'est pas sans difficulté, mais le sens général ne semble pas discutable. Le Christ est présenté comme la victime qui fut immolée sur la croix, pour être à la fois offerte à Dieu cl consommée narles fidèles sous la forme du pain eucharistique. C'est donc sa chair immolée en sacrifice que le Christ donnerait aux communiants. Si cette affirmatiop émane de Clément d'Alexandrie, elle complète fort bien ce qu'il dit de la προσφορά, de l'oblation rituelle et du sacrifice des chrétiens. Cf. Lamiroy, *op. cit.,* p. 296 sq.; De la Taille, *op. rit.,* p. 226-227.

Sur d'autres détails purement liturgiques à glaner dans Clément d'Alexandrie (lecture des prophètes ct de l'Évanglle, chants et hymnes, prières de supplication, baiser de paix, usage de flambeaux, *Sanctus),* on consultera Fortescue, *op. cit.,* p. 39-40; plus d'un texte allégué d'ailleurs appelle des discussions.

2· *Origine.* (t 251 ou 255), — On sait que le grand docteur alexandrin cède sans cesse à la tentation d'allcgoriscr : il lui arrive donc de parler en un sens spirituel de l'offrande et du sacrifice, du pain cl du vin, même du corps et du sang de Jésus-Christ. Ne seront pas cités Ici les textes où il n'est pas certain

qu'Origène ait en vue l'eucharistie proprement dite des chrétiens.

Il affirme qu'elle est un bienfait du Christ cl remonte à lui, comme a son auteur. ‹ Sl tu montes avec lui (le Sauveur) au cénacle pour liter ht Pâque, il te donne le calice de la Nouvelle Alliance, il te donne aussi le pain de la bénédiction (de l'culogic), il te donne son corps ct son sang. » Zn *Jerem.,* hom. xvm, 13, *P.* G., t. xm, col. 189 (traduction Batiffol; texte corrigé ici par celui de l'édit. Kloslcrmann, du *Corpus* de Berlin, *Origenes Wcrke,* t. in, p. 1G9). On relève donc, ù côté de l'affirmation de la présence réelle, l'emploi de la locution biblique d'après laquelle le sang du Christ a scellé le pacte d'alliance entre Dieu cl le nouvel Israël. Voir encore une allusion à l'institution, *In Matth. comment,* 85, *P. G.,* t. xm, col. 1734.

Le docteur alexandrin a eu l'occasion dans son traité *Contre Crise* de compléter la précédente déclaration ; « Beudant grâces au Créateur de l'univers, écrit-il, nous mangeons *te pain que nous {lui) offrons* avec actions de grâces el prières pour ccs dons; iis sont alors devenus un corps par hi prière, quelque chose de saint qui sancti lie ceux qui en usent avec une intention saine. * *Cont. Cels.,* vm, 33, *P. G.,* t. xi, col. 1565. ‹ Celse, écril encore Origène, veut que nous offrions des prémices aux dénions. Pour nous, c'est à celui qui a dit : « Que la terre fasse germer la verdure », que nous offrons des prémices ct que nous portons nos prières, ayant un grand pontife qui a pénétré dans le ciel, Jésus, Fils de Dieu. › *Ibid.,* vm, 31, col. 1565. ‹ Non, nous le déclarons, ajoute-t-il, nous ne sommes pas des hommes au cœur ingrat. Sans doute, nous ne sacrifions pas, nous n'accordons pas de culte ù des êtres (pii sont nos ennemis, bien loin de nous octroyer leurs bienfaits. Mais A l'égard du Dieu qui nous a comblés de faveurs... nous craignons d'être des ingrats. ℄ signe de cette reconnaissance envers Dieu, *c'est ce pain qu'on appelle l'eucharistie.** *Ibid., vi* i,'57, col. 1601

La suite de ce développement prouve mieux encore peut-être que l'oblation de cet aliment n'est pas une simple prière de louange, mais Pacte *rituel* par excellence, le *sacrifice* réserve A la divinité. ‹ Bien plus, écrit Origène, si nous savons que les anges ct non les démons sont préposés A la production des fruits de la terre ct â celle des animaux, nous les louons et les déclarons bienheureux... mais nous ne leur rendons pas l'hommage qui est dû à Dieu. Car, ni Dieu, ni eux... ne le voudraient. Au contraire, ils nous approuvent beaucoup plus de ce quo nous évitons de leur *offrir des sacrifices* (pie si nous leur en présentions. ·

Ainsi les chrétiens présentent quelque chose à Dieu, et lui réservent un culte (pii est pour lui seul. Il s'agit ici d'une véritable *oblation rituelle,* puisqu'elle s'oppose â celle que les païens font aux démons el aux louanges que nous rendons aux bons esprits. C'est une *offrande de prémices :* on retrouve ici le mol de saint Irénéc. Elle est un *sacrifice.* Ce qui est offert, c'est le *pain de l'eucharistie.* Il est le signe de notre gratitude envers Dieu. Car la prière fait de lui un corps saint cl sanctifiant : c'est A coup sûr la chair du Seigneur qui est ainsi désignée. Pendant que nous l'offrons, nous rendons grâces nu Créateur de l'univers : de nouveau la pensée d'Origène rejoint celle d'frénée. Puisque Jésus est le grand pontife du ciel, c'est par lui, en raison de sa présence â nos côtés et près de Dieu, que nous remercions 1«' Très-Haut de ses faveurs. Mais ce pain, après avoir été offert A Dieu, est mangé par nous avec remerciements et prières. Bien de plus naturel, car ce pain nous sancti lie. A condition toutefois que notre intention soit saine. La similitude entre celte courte synthèse eucharistique cl celle d'frénée apparaît Indéniable. Les idées se rejoignent el certains mots essentiels sont identiques.

Sur la manière dont l'eucharistie est efficace, Origène exprlmcclairrmentiapensée. Ce qui sanctifie l'homme, ce n'est pas la manducation en tant que telle, c'est la conscience qu'on a en se livrant a celle opération. ‹ Puisqu'il s'agit du pain du Seigneur, l'efficacité en est perçue par qui en use, A condition qu'il participe à ce pain avec un esprit pur, avec une conscience pure. Donc le fait même de ne pas manger de ce pain sanctifié par la parole de Dieu ct l'invocation ne nous prive d'aucun bien, cl manger ne nous fait abonder d'aucun bien; car la cause de la privation est notre malice, nos péchés, ct la cause de l'abondance est notre justice, nos bonnes actions. » *In Matlh.,* torn, xi, 14, t. xm, col. 918 sq. De nouveau nous sommes en face de la pensée qu'exprimait Irénéc ; « ce n'est pas le sacrifice qni sanctifie l'homme, c'est la conscience pure de l'homme qui sanctifie le sacrifice. » La pensée d Origène est semblable : il n'y a qu'une légère difference commandée par le sujet : le docteur alexandrin cent *manger* là où l'évêque de Lyon avait mis *offrir.* Les deux idées sont connexes : xancfa *sanctis.* Dans le même morceau, trois fois *à* quelques lignes de distance, Origène parle du pain sanctifié par *la parole de Dieu et l'invocation.* Cette locution exprime donc avec exactitude sa pensée. Déjà le témoignage de Clément d'Alexandrie invite u voir dans ce mol *sanctifié* comme un terme technique synonyme de *sacrifié.* Nous saisissons de plus ici une nouvelle similitude entre la formule d'Origènc employée trois fois ct celle d'frénée, redite clic aussi a trois reprises. Les memes paroles doivent exprimer une pensée semblable. Cette parole de Dieu qui est une *prière prononcée sur le pain,* (cf. *Selecta in Ezcchiel, vu,* 22. t. xm, col. 793 : ἐπχὺχεσΟαι τω τη εὐχαριστία désigne sans doute les mots du Christ à la cène.encadrés dans une prière ct considérés eux-mêmes comme une prière, puisqu'ils appellent le changement du pain au corps du Christ. Tel était déjà le langage de saint Justin. Batiffol, *op. cil.,* p. 278.

Autre trait de ressemblance entre Origène et Irénée. On n'a pas oub ié la pensée sur laquelle insiste tant l'évêque de Lyon : le sacrifice nous *revient,* il est accueilli par Dieu qui en retour accorde ses bienfaits. Voici maintenant ce que dit Origène : « Ce que nous avons donne a Dieu, *il nous le rend,* avec ce que nous n'avions pas auparavant. Dieu exige ct demande de nous qu'il ait l'occasion de donner... Debout donc prions Dieu, afin que nous soyons dignes de lui offrir les dons qu'il nous rendra, de telle sorte qu'à la place des biens terrestres, il offrira les biens célestes dans le Christ Jésus.» *In Luc.,* hom. xxxix, l.xm, col. 1900. Les deux écrivains chrétiens ont été amenés par l'élude de la Bible â la même conclusion. Leur langage désigne ù merveille l'eucharistie sacrifice, pain qu'on offre â Dieu el qu'il nous rend; nous apportons une créature terrestre, cl elle devient le Christ» nous l'offrons et recevons en retour les biens célestes, le Christ lui-même que nous mangeons.

Nous voudrions vire renseignés davantage sur les effets du sacrifice. Comment le pain sanctifié et devenu un corps saint, *nous sanctifie-t-il ?* Origène ne fournit pas une longue réponse, mais elle dit tout. Parlant des pains de propositions de (’Ancienne Loi, il fait celte remarque : Si tu reviens à ce pain qui est descendu du ciel ct qui donne au monde la vie» ce pain de proposition que Dieu a proposé comme une *propitiation* par la foi en son sang, et si tu regardes cette commémoraison dont parle le Seigneur quand il dit : « l'aites ceci en mémoire de moi », tu découvriras que c'est celte commémoraison seule qui rend Dieu propice à l'homme. » *in Lcvit.,* hom., xm, 3, t. xn. col. 517. La formule csl des plus heureuses. Irénéc avait enseigné (pie le sacrifice nous attire les bienfaits

de Dieu; Origène expose la même idée, mais rattache en termes exprès i'cfiel à la cause, les fruits du sacrifice chrétien a ceux de la passion. Il trouve les mots de l'avenir : le rite est *propitiatoire* parce qu'il commémore le *sang* du Christ.

Ailleurs encore il a souligné l'union qui existe entre la passion el l'eucharistie. < Lorsque tu verras les peuples venir â la foi, les églises s'élever, *les autels recevoir non plus le sang des animaux, niais le sang précieux du Christ.,.* » *In Jesu Nave,* hom. n, 1, t. xn, col. 835. Il n'y a pas à sc servir de cc passage pour établir l'existence chez les chrétiens d'autels proprement dits semblables à ceux qu'ont les païens : il n'y en a pas, dit Origène A Celsc, ils seraient pour nous des abominations. *Conte. Cels.,* vni, 20, t. xi, col. 1518. Mais le contexte montre qu'Ici le docteur alexandrin met en parallèle les victimes juives ct la victime chrétienne, Jésus, l'oblation de l'une ct l'oblation de l'autre. Il ne pense pas seulement A l'immolation sanglante de la croix, mais au rite qui la commémoré, A ce qui se passera, *quand les païens auront la /oi.*

Une troisième fois d'ailleurs cette valeur que le rite eucharistique tient de son rapport avec la passion est affirmée par Origine : il a parlé du rite propitiatoire par le sang des animaux qui existait chez les Juifs, ct il ajoute : « Mais loi qui es venu au Christ, pontife vrai, lequel par son sang t'a rendu Dieu propice et l'a réconcilié avec le Père, ne t'arrête pas au sang de la chair, mais rends-toi compte plutôt de ce qu'est le sang du Verbe el enlcnds-lc lui-même te dire : « Ce • sang est le mien qui sera répandu pour vous en vue « de la rémission des péchés. » Celui qui a été initié aux mystères connaît la chair et le sang du Seigneur. » *In Lcnit.,* hom. ix, 10, t. xn, col. 523. Il serait difficile de dire plus clairement que le rite chrétien remplace les sacrifices propitiatoires d'Israël, en commémorant ct en faisant passer en nous le sang du Verbe, du Pontife éternel, jadis versé sur la croix ct aujourd'hui offert à Dieu, comme l'était autrefois celui des victimes lévltlques.

Ainsi l'originalité de la conception d'Origènc vient précisément, on Je voit, de celle pensée que la cène rappelle la croix. C'est donc bien A tort que Wetter. *op. cit.,* t. ir, p. 96, a cru pouvoir découvrir en Origène le prétendu sacri flee alimentaire des premiers chrétiens. Le docteur alexandrin ne connaît qu'une seule oblation : celle du pain sanctifié par la prière cl l'action de grâces, devenu ainsi un corps saint et sanctifiant. On ne saurait faire d'Origènc le partisan d'une conception qui n'a jamais été celle des chrétiens, cl qui aurait été pour eux un scandale, celle de l'existence d'un sacrifice du pain cl du vin. Comme Irénéc, Origène parle d'une offrande de prémices, mais celles-ci nc sont présentées qu'après avoir été *sanctifiées,* qu'âpres être devenues le corps ct le sang du Christ. Plus qu*Irénéc mémo, Il établit que le rile eucharistique est en rapport intime avec celui de la croix, avec l'immolation physique du Sauveur.

Cette constatation vaut la peine d'être soulignée. On sait que, d'après Lictzmann, il y aurait eu deux types primitifs d'eucharistie : l'un d'eux, représenté par *Vanaphorc* de Serapion, serait propre à l'Égypte, où Paul n'a pas créé d'Égliscs, s'opposerait A celui des chrétientés visitées par l'Apôlrc, que *Vanaphorc* d'Ilippolyte nous conserverait. Or, affirme Lielzmann, dans le rite égyptien primitif, il n'y avait pat de mention de la mort du Seigneur cl l'auteur n'hésite pas, pour prouver sa thèse, A voir dans la commémoraison de la passion que contient aujourd'hui Vanaphorc de Sérapion une interpolation. *Op. eit.,* p. 178-180; 190-196: 238; 219 sq. On peut constater que celle audacieuse chirurgie n'est nullement justifiée par la tradition égyptienne. Ce qui caractérise au contraire la conception eucharistique d'Origènc, cc qu'on ne trouve chez aucun autre écrivain ancien aussi fortement affirmé, c'est la relation entre la passion et le rile chrétien.

11 est un second Irait qui donne au témoignage d'Origènc son originalité. Plus (pie personne il insiste sur la *sainteté* de l'eucharistie. Voir Struckmaim, *op. cit.,* p. 1 16-151. Uatifiol, *op. cil.,p.* 263-269, a souligné cinq passages très Importants où. dans les termes les plus clairs, le docteur alexandrin rappelle les dispositions exigées du communiant, les motive par l'Îûriturr cl des arguments de raison, menace des pires châtiments les fidèles (pii ne discerneraient pas le corps du Seigneur. Ces textes sont surtout précieux pour démontrer la présence réelle : il n'y a donc pas *h* les examiner ici. Mais ils confirment ce (pie nous savons déjà : l'eucharistie, la communion cl le rite sont pour Origène la chose sainte par excellence, τὰ ἁγια. Pour dire que le pain est offert en sacrifice, Origène dit qu'il est *sanctifié.* Pour faire savoir ce qu'il devient grâce à celle opération, il affirme que c'est un corps *saint.* Enfin pour montrer quels sont ses fruits, il le présent! comme sanctifiant. Les anciens Pères, même Irénéc, avaient insisté surtout sur la *nie éternelle.* Par U même ils disent tout, car, si le corps du Christ fait de nous des immortels, il divinise notre chair, notre nature. Origène met l'accent sur la sainteté.

11 exige donc une grande pureté morale de quiconque approche de l'eucharistie. Le fidèle reçoit dam scs mains le corps du Seigneur, il le porte avec vénération, avec toute sorte de précaution, pour nc pas en laisser tomber la plus petite parcelle, pour que rien de consacré nc sc perde. Si pareil malheur arrivait par négligence, < on sc tiendrait à bon droit pour coupable ». *In Exod.,* hom. xin, 3, t. xn, col. 391. Cc n'est pas seulement la communion faite par un pécheur qui est une faute, c'est aussi l'offrande par lui du sacrifice : • Celui-là est inconsidérément à l'intérieur du sanctuaire de l'église qui, après une union illicite, sans sc soucier de l'impureté de sa personne, consent à prier sur le pain de l'eucharistie : un tel acte profane le sanctuaire el produit une souillure. » *Selecta in Ezcch.,* vn, 22, t. xm, col. 793. Qu'il s'agisse ici de la faute du ministre ou de celle du fidèle qui unit sa prière à celle du célébrant, cc (pii est affirmé, c'est la sainteté requise non seulement pour communier, mais déjà pour prendre part aux mystères.

Les liturglstcs ont cru pouvoir relever dans Origène un assez grand nombre d'allusions à la liturgie eucharistique : lectures de la Bible, homélie, hymnes, prières, baiser de paix. *Sanctus,* emploi d'une anaphore ayant des ressemblances avec celle de la liturgie de saint Marc el qui. comme celle dernière, comprendrait : une doxologic, des prières de louange à Dieu remercié pour la création et la rédemption, des intercessions pour toutes sortes de personnes, la demande de pardon des péchés, une doxologic finale. La communion est faite sous les deux espèces ct on reçoit debout le pain consacré dans sa main, on l'emporte parfois hors de l'assemblée pour se. communier. Lu formule : *Sancta sanctis* serait employée. On a même cru pouvoir découvrir dans certaines paroles d'Origènc des formules pareilles à des textes de Vanaphorc que contient la liturgie de saint Marc. Voir L'orleseue, *op. eit.,* p. 40-15, qui fait observer avec raison qu Origène ayant été aussi en Palestine, certains traits cites par lui peuvent être des allusions à la liturgie de cc pays.

Conclusion. — D'après Origène, les chrétiens offrent à Dieu ct à lui seul une oblation de prémices, un sacrifice, celui du pain el du vin sanctifiés par la prière ct l'invocation, devenus ainsi un corps saint ct sancti-

fiant, celui dint le sang a été versé sur la croix pour rendre Dieu favorable aux hommes. Le rite chrétien commémore cct acte, et ainsi il acquiert une valeur propitiatoire au profit île ceux qui s'en approchent avec une conscience pure. L'est la conception d'Irénéc; mais l'alexandrin souligne (lavantago le rapport de h cène cl de ln passion, cl il insiste plus que personne sur la pureté requise de qui s'approche du Saint des Saints.

3· *Denys d*Alexandrie* (f 263). — Dans une lettre au Pape Xyste II. Denys «l'Alexandrie lui expose les scrupules d'un chrétien qui a été baptisé par les hérétiques, et (pii maintenant se demande ce que vaut son baptême. · lia entendu l'eucharistie, il y a répondu *Amen* avec les autres, fl s'est présenté à la table, il n étendu les mains pour recevoir le *saint* aliment, il l'a reçu, il a participé longtemps au corps el au sang de Notrc-Sclgneur Jésus-Christ... ct maintenant il n'ose plus approcher de la table et cc n'est qu'avec peine qu'il assiste aux prières...· Dans Eusèbc, *IL E.,* VU, Ix, /*. G., t. xx, col. 653« Denys attribue une telle puissance de *sanctifiention* à l'eucharistie qu'il croit qu'elle a en fin de compte suppléé le baptême. La description liturgique vaut la peine d'élrc remarquée. 11 y a d'abord une prière d'action de grâces du président. Suit l'Anicn du peuple. On sc présente à la table cl on étend les mains pour recevoir l'eucharistie.

Dans une autre lettre (à Basilide, cf. Eusèbe, *H. E* , VII, xxvi, 3) qui a été conservée par les canonistes grecs, Denys étudie Indelicate question de la pureté corporelle requise du communiant. Dans l'exposé des solutions, il parle de la ▮ maison du Seigneur », de la «table sainte » et de la manière dont était dislribuée la communion : le fidèle la recevait dans sa main, puisqu'il · touchait le corps cl le sang du Seigneur ·. *P. G.,* t. x, col. 1281, 1281. 1288. ct mieux dans (·.. L. Felloe, *The letters and uther remains* o/ *Dionysius of Alexandria,* Cambridge, 1904, p. 102. — Enfin dans une lettre à Fabius d'Antioche, Denys est amené à dire qu'en punition de fautes très graves, par exemple de l'apostasie, les fidèles étaient excommuniés. 11 raconte comment un de ceux qui avaient été soumis à celle peine, étant sur le point de mourir, obtint son pardon. Il envoya pendant la nuit son petit-fils appeler un prêtre. Celui-ci, malade, nc put venir. On remit à l'enfant une parcelle de l'eucharistie, en lui ordonnant de la mouiller el de la faire passer dans la bouche du vieillard. Dans Eusèbc, *II. E.,* VI, xuv, *P G.,* t. xx. col. 629. Ainsi les aliments de la cène sont chose sacrée dont on prive les grands pécheurs. L'eucharistie est le lien qui met le fidèle en rapport avec la communauté. Enfin elle est le viatique porté aux malades cl sans lequel ils nc veulent à aucun prix mourir. Sans doute il faut admettre qu'on a déjà la coutume de garder en réserve l'eucharistie.

Il est intéressant de noter combien Denys insiste sur la sainteté déjà si fol lement exaltée par Origène. On refuse, très longtemps el jusqu'à la mort, l'eucharistie â un apostat; enfin on se préoccupe même de la pureté corporelle qui convient au communiant.

Un dernier détail liturgique : il semble bien quo Denys fasse allusion aux prières dites pour les empereurs : « Nous vénérons le Dieu unique cl créateur de toutes choses, (pii a donné l'empire aux très pieux augustes Volérlen cl (milieu, nous lui offrons de *continuelles* prières pour leur empire, afin qu'il demeure ferme cl Inébranlable 1)ans Eusèbc, *IL E.,* VII, xi, 8; ci. Fortescue, op. *cit.,* p. 46.

4· *Firmilicn de Césaréc* (t 268). — Dans sa lettre à saint Cyprlcn, *P. L.,* t. m. col. 1101 sq., Firmilicn dénie aux hérétiques le pouvoir d'imposer les mains, de baptiser *et de /aire quoi que cc soit saintement cl spirituellement, ibid.,* 7, donc sans doute d'accomplir l'eucharistie : Tel avait été aussi le sentiment des Pères de Galatie, de Cilicic cl de Cappadoce réunis au concile <ΓIconium C'est la fameuse doctrine que soutenait Cyprlcn cl que condamna le pape Etienne.

Firmilicn raconte aussi le scandale causé par une femme qui sc disait prophétessc : « Fréquemment, écrit l'évêque de Césaréc, elle a osé cc qui suit : faire croire que par l'invocation non méprisable clic sanctifiait le pain ct faisait l'eucharistie, qu'elle offrait le sacrifice au Seigneur sans prononcer la formule sacrée de la prédication habituelle» : *Etiam hoc frequenter uir.a est, et invocatione non contemptibili sanctificare panem et eucharistiam lucere simularet, ct sacrificium Domino sine sacramento solit e prxlicationis. Ibid.,* 10. Batiffol, *op. cit.,* p. 300, propose de corriger ainsi : *Sacrificium Domino non sine sacramento solitx prxdicitionis offerret,* et il donne à *pncdic ilio* le sens de *prex,* prière eucharistique. Firmlllen dirait alors que cette femme prétendait offrir le sacrifice eucharistique en usait des paroles sacramentelles consacrées par l'usage. La proposition est ingénieuse, mais il faudrait admettre que l'évêque de Cçsarcc redit ici cc qu'affirme déjà la phrase précédente, *Inoocatione non contemptibili sanctificare se panem et euchinstiam /acere simularet.* Quoi qu'il en soit, l'eucharistie est pour Firmilicn un sacrifice que nous offrons au Seigneur; elle s'accomplit quand le ministre sacré *par une formule traditionnelle consacre le pain.*

Firmlllen s'indigne encore contre ceux qui, après avoir reçu des hérétiques un baptême invalide, ont la témérité, par une communion illégitime, de *toucher le corps ct le sang du Seigneur.* Quelle n'est pas leur faute et celle de ceux qui les admettent! » *Ibid.,* 21. Cc texte s'accorde avec celui de Denys d'Alexandrie pour nous apprendre comment était reçue la communion : on déposait le corps et le sang du Seigneur entre les mains du fidèle.

Ces quelques fragments nc permettent pas à coup sûr de retrouver cc que pouvait avoir d'original la conception de Firmilicn. On peut noter toutefois qu'icl encore le concept mis en relief, c'est celui de la sainteté. On *sanctifie* le pain, il faut être sans hérésie pour qu'on puisse le *faire saintement,cl* les ministres du sacrement doivent être assez *saints* pour nc pas permettre à ceux qui n'ont pas été *sanctifiés* par un baptême valide, de toucher le corps ct le sang du Seigneur.

5· *Didascalie des Apôtres* (entre 250 et 300, Palestine ou Syrie). — On y relève de précieuses données sur le rite eucharistique.

Par le ministère des évêques, le fidèle < participe à la seule eucharistie de Dieu ». n, 33, édit. Funk, Paderborn, 1906,1.1, ρ. 116. Les chrétiens sont donc invités à sc rendre aux réunions liturgiques; ils sont sans excuse si le dimanche ils nc viennent pas * entendre la parole de salut et sc nourrir de l'aliment divin qui demeure éternellement ». n. 59, p. 172. Ils doivent apporter à l'évêque les offrandes sur lesquelles celui-ci prélève ln matière du sacrifice, le reste étant destiné aux pauvres, n. 26. p. 102. Aussi l'auteur adresse-t-il a tous l'appel suivant qu'il est nécessaire de reproduire dans le texte, vî. 22, p. 376 : Vos *vero secundum eoanyclium ct secundum Sancti Spiritus virtutem ct in memoriis congregantes* (le syriaque met ce verbe à l'impératif) *vos et sacrarum Scripturarum facite lectionem et ad Deum preces indesinenter offerte, et eam quiv secundum similitudinem regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam offerte, tum in collectis vestris quam etiam ct in coemeteriis ct in dormientium erilibus, panem mundum prxponentes qui per ignem factus est, ct per invocationem sanctificatur, sine discretione* (sans hésitation, syr.) *orantes offerte pro dormientibus.*

A cet important passage, il faut ajouter un dernier texte où il est dit que ('Esprit qui reçoit l'oraison de

celui qui prie, c*t la voix qui se fait entendre dans les Écritures ct sanctifie l'eucharistie. L'auteur conclut que la femme, même au moment critique du mois, ne doit pas sc priver dc la communion. Elle possède l'Esprit, donc elle peut recevoir le [fruit de l'Esprit, *le pain sanctifié par l'Esprit.* vi, 21, p. 370.

Dc cet ensemble de textes sc dégage tout un petit traité sur l'eucharistie. Elle est une offrande rituelle. L'auteur ne la confond nullement avec l'oblation des fidèles ct l'en distingue. Il parle dc l'offrande de l'eucharistie du corps du Christ ct dc la présentation d'un pain pur, *panem mundum prœponcnles.* Lo sens de ce verbe n'est pas douteux, il est l'équivalent de προσφέρετε, Batiffol, op. *cit.,* p. 291; Lamiroy, op. *cit.,* p. 321, n. 2. A noter encore *qu'offrir* est employé en un endroit sans complément direct, encadré dans un contexte qui oblige à lui donner le sens dc · sacrifice » *orantes offerte pro dormientibus.*

L'eucharistiesc célèbre le *dimanche,* peut-être même plus souvent, puisque, dans un pas sage où il est parlé d'elle, on mentionne une prière qui se fait *sans cesse.* Du moins les fidèles sont sans excuse s'ils ne viennent pas à la réunion du dimanche. Le rite sc célèbre dans les assemblées ordinaires à l'église, mais aussi dans les cimetières, peut-être aux funérailles, *in exitibus* (le mot est obscur, Nau, *La Didascalie,* Paris, 1902, p. 157) cl aux *anniversaires* : est-ce le sens dc *in memoriis?*

Les fidèles apportent des dons sur lesquels une part est réservée pour les pauvres. Une autre devient la part du sacrifice. C'est le pain cuit au feu. 11 y a une *lecture* privée dc la parole du salut, le dimanche du moins. Puis ont lieu des prières. C'est l'évêque qui fait l'eucharistie, mais il agit au nom dc tous: aussi tous sont-ils invites à offrir avec lui : *offerte.* 11 prie. L'Esprit qui déjà s'est fait entendre par les Écritures reçoit ccttc prière, · il sanctifie le pain » cl avec lui « l'action de grâces ». On peut donc dire qu'elle est « son fruit ». Ainsi offre-t-on « une eucharistie agréable et qui est Λ l'image du corps royal du Christ. » L'action dc l'Esprit est soulignée plus qu'elle ne l'a été par les écrivains antérieurs. L'équivalent du mot *antitype* est aussi appliqué pour la première fois à l'eucharistie. Batiffol, *op. cit..* p. 292.

Autre renseignement non moins intéressant et qui n'a pas encore été relevé en Orient : on offre pour les morts, *offerte pro dormientibus.* Cette recommandation s'ajoute à ce qui est dit de l'eucharistie agréable à Dieu, pour démontrer qu'on attribue à l'offrande chrétienne une heureuse efficacité. L'assemblée ménage d'ailleurs aux fidèles une faveur non moins précieuse : ils y communient. Le dimanche, ils doivent sc nourrir de l'aliment divin qui demeure éternellement.

En vérité, il serait difficile dc trouver plus dc choses en moins dc mots : la *Didascalie* rappelle cl complète toutes les dépositions des écrivains orientaux antérieurs sur le sens du rite eucharistique.

V. En Ocqdent, jusqu'à saint Cyprien (milieu du m· siècle). - 1· *Saint Hippolyte* (t peu après 235). — Dans ce qui nous reste de ses traites, on trouve dc rares mais d'utiles renseignements sur le rite eucharistique.

Le *Commentaire sur le Cantique* en parle comme du *sacrifice nouveau,* donc de celui qui s'oppose aux oblations juives, ct qui est comme elles une oblation proprement dite, celle qu'avait prédite Malachlc. *In Can!.* m, I. dnns *Texte und Unters.,* t. xxnt, fasc. 2, p 66. Une autre affirmation confirmo la précédente : • Quand l'Antéchrist viendra, alors disparaîtra le sacrifice. Ουσία. et la libation, σπουδή. qui sont maintenant offerts, πρσσφερομένη, à Dieu dans toutes les nations. · *Comment. In Daniel,* iv, 35. édit, du *Corpus* de Berlin, t i u. p 260, CL *De Antichrhto,* 43, t. i if, p. 27. Ainsi dans la même phrase se trouvent trois mots techniques employés chez les Juifs ou les païens pour désigner le sacrifice proprement dit. C'est bien de lui qu'il s'agit, puisqu'il est parlé d'oblation prédite par Malachlc comme devant être offerte pour tous les peuples, ct du rite qui cessera au temps de l'Antéchrist, alors que la prière, la mortification, l'aumône ne semblent pas appelées à disparaître. D'ailleurs la parole d'Hippolyte fait allusion au texte de Daniel, tx, 27 : « Il (le Christ) confirmera son alliance avec un grand nombre dans une semaine et au milieu de la semaine cesseront *Voblation et le sacrifice,* et l'abomination dc la désolation continuera jusqu'à la consommation d la fin. » Or, le prophète juif parlait du sacrifice proprement dit en cet endroit.

Sur cette oblation chrétienne, les phrases citées nt nous donnent à peu près aucune indication. Hippolyte atteste qu'il y a *sacrifice et libation.* Les chrétiens offrent donc un aliment solide et un breuvage : « *le pain et le vin* que nous a préparés le Christ.» *In Trop.,* tx. 1-5, édit, de Lagarde, p. 199. Ce pain, c'est le *corps* du Christ, *In Gcn.,* xxxvm. 19. édit, dc Berlin, t.i *b,* p. 36, sa chair divine qu'il donne à manger, *In Proc.,* tx, 1-5, édit, de Lagarde, p. 199, ▮ chair céleste à laquelle l'humanité souhaite d'unir sa propre chair ». *In Cant.,* m, -l, *Texte und Unters.,* t. xxin, fuse. 2, p. 66. Ce *vin, délicieux entre tous, Jn Cant.,* i. 5, p. 31, c'est le sang précieux que le Sauveur nous donne a boire pour la rémission de nos péchés. *In Proc.,* ix. 1-5, éd. de Lagarde, p. 199, · sang qui est le gage delà vie éternelle pour quiconque s'en approche avec humilité ». *Jn Gen.,* xxxin, 19, édit, de Berlin, 1.1 *b,* p. 36.

On voit que la matière du sacrifice chrétien n'est pas pour Hippolyte *le pain ct le vin en tant que ataturcs.* Le mol *chair céleste* vaut la peine d'être noté : il fait penser aux prières qui demandent que l'oblation eucharistique soit transportée sur l'autel du ciel, afin qu'ensuite nous y participions pour trouver en elle les dons divins. C'est la rémission des péchés cl la vie étemelle qu'obtient le fidèle par l'eucharistie, ccs grâces sont présentées Ici, non comme les fruits du sacrifice, mais comme les effets dc l'union dc notre chair à la chair du Sauveur, si nous la recevons aver humilité. Telles sont les données (pie nous recueillons dans les ouvrages dc saint Hippolyte parvenus jusqu'à nous.

Mais on sait que dans ces dernières années, les travaux de Schwarz ct de Connolly ont permis dc restituer à Hippolyte l'anaphore qui sc trouve dans *VOrdonnance ecclésiastique égyptienne (icgyplische Kirchenordnung).* Cette attribution semble aujourd'hui communément admise.

11 est à noter (pie celte anaphorc suit le rite de l'ordination de l'évêque ct qu'elle sert pour une concélébrât ion faite par le nouvel élu ct les prêtres. Les diacres apportent l'oblation. Suit le dialogue entre le célébrant cl le peuple.

L'évêque : *Dominus cum omnibus vobis.* — Le peuple : *('.uni spiritu tuo.* - E. *Sursum corda vestra.* P. *Habemus ad Dominum.* E. *Gratias agamus Domino.* — P. *Dignum el /ustum.*

L'évêque dit alors suivi par ceux qui l'assistent, *episcopum pnveuntem sequentes :*

Nous te rendons grâces, Seigneur, pour ton cher Flli Jé*us-Chrht, que dans les derniers Jours tu nous «t envoyé pour Sauveur'et B6h nipfrur, messager dc ta volonté. Il est le Verbe ton Inséparable, par lequel tu as tout fait ct cela le fut pleinement agréable. Du ciel tu l'as envoyé dnns le sein d'une vierge. Il n été fait chair, porté dans ms cntraill» s, H s*y est Incarné. Il a été manifesté ton fils né «le l'Esprit-Saint et de la Vierge. Pour accomplir ta volonté et t'acquérir un peuple salut, il a étendu ses

mains pendant mi passion a lin de délivrer d<· hi souffrance ceux qui croient en toi. Il s'ot livré volontairement h ht douleur pour abolir hi mort, briser les liens du diable, fouler au pied l'enfer, illuminer les justes, établir le statut (nouveau) ct manifester hi résurrection.

« Prenant le pain, te rendant grâces, il n dit ; ‹ Prenez mangez. Ceci est mon corps qui sera brisé pour vous. ·

• Pareillement aussi (prenant) la coupe, il a dit : · Ceci est mon sang qui est versé pour vous. ▮

• Quand vous faites cela, v ous faites ma commémoration. »

• Nous rappelant donc. Λ/cmorei *(gtfur,* mi mort ct sa résurrection, nous Polirons le pain ct le calice, te rendant grâces parce que tu nous as jugés dignes dc nous tenir devant loi et de te servir.

« Et nous demandons mie tu envoles ton Saint-Esprit sur l'oblntlon de ln sainte Eglise, cl que, la ressemblant en un seul tout, tu donnes Λ tous les saints qui communient d'être remplis du Saint-Esprit pour être confirmés dans la fol dc la vérité, afin que nous te louions ct te glorifiions par ton Fils Jésus-Christ, par lequel h toi soit gloire ct honneur. Père ct Fils avec le Saint-Esprit dans ta sainte Eglise ct maintenant ct dnns les siècles des siècle*. Ainsi *oit-il. · Traduction dc dom Cabrol, art. *Hippolyte,* dans *Diction. iCarchrol.,* t. VI. col. I 116.

Suit une oraison pour la bénédiction de l'huile avec réponse du peuple.

Nous n'étudions ccs textes que pour en dégager la théologie d'l lippolylc. L'eucharistie chrétienne est pour lui un sacri llee qui commémore la première cène ct la passion du Christ. Il y a offrande du pain ct du calice, mais du pain cl du calice après que l'officiant a rappelé les actes et les paroles du Christ à la première cène. Après quoi vient une invocation à l'Esprit· Saint, une épiclèsc, mais elle ne demande pas que le pain cl le vin deviennent le corps el le sang du Christ. Elle supplie Dieu d'envoyer son Esprit-Saint sur l'oblation dc la sainte Église afin que les communiants soient remplis dc lui. Ainsi les trois personnes interviennent el chacune a son rôle. Le Père a envoyé le Fils cl par lui il nous a créés, il a opéré notre salut; Jésus a lui-même accompli cette œuvre ct la continue par l'eucharistie; le Saint-Esprit doit l'achever dans l'Église cl en chaque fidèle.

C'est la hiérarchie qui célèbre. L'évêquo préside, mais il y a concélébration : les prêtres le suivent. Tous parlent au nom du peuple entier : l'oblation est celle dc l'Église, *oblationem Ecclesia sancta.* Cc sacrifice est institué pour rendre grâces au Père par le Fils. Le rite est une *eucharistie* au sens étymologique : le bienfait dc la création n'est pas totalement oublié, mais il n'est rappelé que d'un mol et rattaché ù la personne du Christ : · Nous te rendons grâces pour ton cher Fils Jésus, le Verbo inséparable de loi par lequel tu as tout fait. » Les dons de Dieu sur lesquels on insiste sont l'incarnai ion et la mort du Christ, la rédemption de l'humanité, l'appel des fidèles à la foi, à l'Église ct A la résurrection. Le sacrifice est aussi *impétratoire :* on demande spécialement pour l'Église l'union de ses Ills, sans doute et sur (erre el dans le royaume ù venir, puis pour chacun des participants l'Esprit-Saint, el par lui la confirmation dans la foi, la grâce de louer el de glorifier Dieu.

Dom Connolly estime que les prières qui suivent ne sont pas d'l lippolylc, mais remontent en partie au moins à une époque voisine de la sienne. Nous ne les étudierons pas d'ailleurs vn liturgiste, mais en théologien. L'évêque et les assistants demandent que les mystères sanctifient les fidèles, les fortifient, les délivrent de tout mal et augmentent leur foi. Autant d'effets attribués au saint sacrifiée, fl semble bien qu'on attendait de lui tous les dons, comme le prouve la post-communion : « Que la réception des saints mystères ne soit pas pour notre condamnation, mais pour le salut de l'âme cl du corps. ·

Cette onaphorc d'l lippolylc ù laquelle les liturgiste* accordent tant dc valeur n'est pas moins importante pour le théologien; elle lui révèle une doctrine sur le sacrifice chrétien reçue A Home dans la première moitié du ni· siècle.

2· *Le pape Corneille* dans sa lettre A Fabien, évêque d'Antioche, raconte le fait suivant : Quand Novation célèbre *Vcucharislie,* il exige des assistants qu'ils Jurent de lui rester fidèles. Ils doivent pour obtenir la communion prononcer cc serment avant dc recevoir le pain consacre. Dans Eusèbe, *11. E.,* VI. xun, 18. A noter l'expression employée par Corneille pour dire *célébrer l'eucharistie,* ποιεῖν τα προσφορά , faire les offrandes *rituelles,* le *sacrifice.*

3· *Xovatien.* — On ne découvre à peu près rien chez lui Peut-on relever une allusion au *Sanctus? Dc Trinitate,* vm, P. £., t. m, col. 899. Il est permis d'en douter. Fortescue, *op. cit.,* p. 50. Faut-il rapprocher dc formules liturgiques bien connues un ou deux textes de Novalicn (énumération des bienfaits dc Dieu)? Drews ct C. Weymann l'ont pensé. Voir Fortescue. *op. cil.,* p. 50, 86.

Dans le *De spectaculis* dc pseudo-Cyprien, attribué par plusieurs érudits à Novalicn, on relève un passage qui offre un certain intérêt. L'office eucharistique est appelé le *dominicum.* On y reçoit la chair du Christ, el il est à noter qu'en trois lignes, l'auteur l'appelle une fois le *sanctum corpus,* une autre fois le *sanctum.* Même insistance donc sur la sainteté que chez les Orientaux ct les Africains dc l'époque. El les fidèles ont l'habitude, *ut assolet,* d'emporter cc corps avec eux : l'un d'eux ne s'oublie-t-il pas jusqu'à ne pas s'en dessaisir quand il sc rend au spectacle cl à un établissement de péché. *De spectaculis,* dans *Cypriani opera,* edit. Harte), t. ni, p. 313.

I· *Tertullicn* (t vers 210-215. Son dentier ouvrage connu, le *De pudicitia,* esl de 215-222). — L *Le rite chrétien est un sacrifice.* — Tertullicn appelle les exercices dc l'assemblée eucharistique ; *sacrificiorum orationes,* les oraisons des sacrifices. *De oratione,* 19, P. *L.,* t. i (édit., dc 1844), col. 1181, el la communion, une participation nu sacrifice. *Ibid.,* col. 1183. De même il sc sert du mol · offrir » pour désigner le rite chrétien ct on volt qu'il pense alors à une oblation proprement dite; il observe que les époux veufs *of]rent le sacrifice* pour leur conjoint défunt. *De monogamia,* 10. t. n. col. 912; *Dc exhortatione castitatis,* 10; I. η, col. 926. 11 rappelle que dans l'assemblée chrétienne les femmes n'ont pas le droit dc faire l'oblation, *offerre. Dc celandis virginibus,* 9, I. n, col. 902. 11 note que, comme dans le christianisme, on célèbre dans les mystères dc Mithra l'oblation du pain. *De prescript.,* 10, I. n, col. 55. On relève même en Tertullicn une phrase où les deux mots sont unis : le dimanche on *o/lrc le sacrifice. Dr cultu /(rminariun,* n, IL 1.1, col. 1329.

C'est le rite préfigure par l'oblation dc l'ancienne Loi, pour la guérison dc la lèpre. *Ado. Marcioncm,* IV, ix, I. u, col. 375. Plusieurs fois Tertullicn reproduit la prophétie de Malachic, mais c'est surtout pour montrer dans le *sacrifice pur* qui est prédit, la prière d'un cœur innocent ou les louanges accordées à Dieu. *Adv. Marc.,* 111. xxn; IV, i, t. n. col 353, 362.

2. *Ce rite a été institué par le Christ.* — Jésus a nommé le pain son corps, *Adv. Marc.,* IV, xl, t. n, col. 160, cl il a transformé *le vin en une chose sacrée. Dc anima,* 17, t. n, col. 676. Ayant pris du pain cl l'ayant distribué aux disciples, le Christ en a fait sa chair par ccs mots : *Ceci est mon corps. Adv Mure.,* IV, xl. t. n. col. 160. Ainsi le · corps du Christ est une espèce dc pain », *in pane censetur* (sur le sens de ce mot : A. d'Alès, *La théologie de Tertullicn.* Paris, 1905, p. 366; Batiffol, *op. cit.,* p. 216). Voir encore *De oral.,* 6, t. i, col. 1160.

3. *Quelle espèce de sacrifice ?* — Tertullicn ne se pose pas la question. Les noms qu'il donne à l'eucharistie nous font connaître quelque peu sa pensée. Pour lui. elle est le « corps du Seigneur», *De idol.,* 7, l. i, col. 669; *De oral.,* 6. l. i, col. 1160. «son corps et son sang », *De resur.,* 9, t. n, col. 806, le repas du Seigneur ou de Dieu », *Ad uxorem,* n, 4,1. i, col. 1291 ; *De pud.,* 9, t. n, col. 998. Tertullicn l'appelle encore « le dévot service <ic Dieu », *De oral,* 19. t. i, col. 1192. la «chose sainte -, *De sped.,* 25, t. r. col. 657, « l'œuvre divine ». *De pud.,* 9, t. n, col. 998. Il déclare que le Christ «est immolé, *maciabitur ·, De pud.,* 9, t. n, col. 998, et que le vin est « consacré en mémoire de son sang ». *De anima,* 17, t. n, col. 676.

4. *Matière du sacrifice.* — Nul doute, c'est le « pain ct la coupc ». *Adv. Marc.,* IV, xi., t. n. col. 160-161. Dans celle-ci il y a du vin. *De anima,* 17, t. n, col. 676.

5. *Forme eonsécratoirc.* — Tertullicn reproduit l'antique formule. 11 y a. dit-il, · oraison ct action de grâces ». *Adv. Marc.,* IV, ix, t. n. col. 376. On reconnaît les εὐχαὶ καὶ βὐχαριστἰαι des premiers chrétiens. L'action de grâces est dite sur les aliments â consacrer. *Adv. Marc.,* I, xxm, t. n, col. 271. Celte prière ne peut être que celle qu'a prononcée le Christ pour faire du pain son corps : *Ceci est mon corps. Adv. Marc.,* IV, xI , t. h , col. 460.

Ccs paroles produisent un effet qui sc prolonge au delà de l'assemblée chrétienne. Le pain ct le vin qui sont devenus le corps ct le sang du Christ le demeurent. On les réserve, on les emporte à domicile, *De oral.,* 19,1.1. col. 1183; *Ad uxorem,* n, 5, t. n, col. 1296, pour sc communier soi-même.

6. *Ministre de l'eucharistie.* — Ici sc fait sentir l'influence du montanisme. Le Seigneur, dit Tcrtulllen, avait impose à tous le précepte de célébrer l'eucharistie, pourtant nous ne la recevons que de la main des présidents. des membres de la hiérarchie. *De corona,* 3, t. n, col. 79. Voilà pourquoi encore il dit que la veuve, que le veuf « offrent » pour leur conjoint défunt; c'est par le prêtre qu'ils le font, car c'est par lui, qu'ils « recommandent ces âmes ·. *De monoy.,* 10, t. n, col. 942; *De exhort, cast.,* 7, t. II, col. 926.

S'il revendique pour les laïques le droit d'offrir, c'est parce qu'il les tient pour des prêtres. *De exhort, cast., 1,* t. n, col. 922-923. Il croit si bien à leur sacerdoce qu'il leur impose la monogamie. Loc. *cit.* Voici d'ailleurs la théorie que, devenu montanlstc. Tertullicn croit pouvoir proposer. Les laïques eux aussi sont prêtres. Mais l'autorité de l'Églisc ct l'honneur concédé par sa sainte investiture établissent une difference entre la hiérarchie ct le peuple. Là où cette investiture n'a pas lieu, ct où il y a cependant trois personnes, il y a l'Églisc. Donc là le laïque peut offrir le sacrifice, mais il «ioit alors vivre à la manière des prêtres, par exemple pratiquer la monogamie Toutefois cette affirmation même laisse entendre que là où il y a l'investiture de l'Églisc, c'est le prêtre qui doit ofïrlr s'il sc trouve présent. *De exhort, cast., 'I,* t. η, col. 922-923. Tertullicn reconnaît, du moins en 211-212, que déjà pour distribuer l'eucharistie, il fallait entrer dans la hiérarchie ecclésiastique. *De idol.,* 7, t. î, col. 669.

Λ *priori,* on peut être sûr qu'il exige des ministres du sacrifice chrétien une grande pureté. Parlant des clercs qui donnent la communion, après avoir été jadis fabricants d'idoles. Il s'écrie : « O crime! Les Juifs n'ont qu'une fols porté la main sur le Christ. Ceux-ci le font tous les jours. O mains qu'on devrait enuperî · *Ibid.*

7. *De ceux qui participent à l'eucharistie.* — Les communiants doivent être à jeun. *Ad uxorem,* n. 5. t. i, col. 1296. Ils sont tenus d'avoir une grande pureté. Tertullicn s'indigne non seulement contre 1rs sculpteurs d'idoles qui distribuent, mais aussi contre ceux (pii reçoivent, pour s'en communier, le corps du Seigneur en des mains qui donnent un corps aux demons. *De idol.,* 7, 1.i, col. 669. De même, reprenant la parole de saint Paul, il n'admet pas que le fidèle mange le repas de Dieu ct le repas des démons. *Dt sped.,* 13, t. î, col. 616. Il ne veut pas que le communiant passe de l'Églisc de Dieu à l'Églisc du diable, du ciel à la fange. Le fidèle n'a pas le droit de fatiguer par des applaudissements donnés à un histrion des mains qu'il a élevées auparavant vers le Seigneur. La bouche qui a répondu *Amen* en recevant la sainte communion ne peut pas donner son suffrage à un gladiateur. Elle ne saurait pousser des vivats « pour les siècles des siècles · en l'honneur d'un autre que Dieu et le Christ. *De sped.,* 25,1.1, col. 657. Tertullicn ne veut même pas qu'on pardonne à l'impudique repentant ou au chrétien tombé, de telle sorte que le Christ soit encore immolé par lui, en d'autres termes ce malheureux n'est plus admis à participer au sacrifice du corps ct du sang du Seigneur. *De pud.,* 9, t. n, col. 998. C'est encore le respect dû au sacrement qui oblige à être soucieux jusqu'à l'inquiétude, *anxit patimur,* de ne rien laisser tomber du pain ct de la coupe eucharistique. *De corona,* I, t. n, col. 89.

8. *Four qui célèbrc-t-on l'eucharistie?* — « Nous faisons pour les défunts des oblations au jour anniversaire de leur naissance. · *De corona,* 3, t. n, col. 79. Ce dernier mot montre qu'il s'agit des confesseurs de la foi dont la mort est considérée comme l'entrée dans la vraie vie; on fête donc l'anniversaire de leur passion par l'offrande du saint sacrifice.

Mais on recommande aussi à Dieu l'âme des simples fidèles. C'est une coutume ancienne, *De corona, ibid.;* on est tenu de l'obsorvcr. Tertullicn parle de la veuve qui prie et « fait l'oblation » pour son mari défunt «au jour anniversaire de sa mort ». *De monog.,* 10, t. n, col. 912. De même dans son mépris de inontanhte pour les secondes noces, il brosse le tableau grotesque du veuf remarié. « Tu ne peux pas, lui dit-il, haïr la première épouse à laquelle lu réserves une affection d'autant plus religieuse qu'elle a été recueillie auprès du Seigneur; pour son âme. donc, lu pries, lu *présentes tes oblations annuelles.* Ainsi lu te tiendras devant le Seigneur avec autant d'épouses que tu en commémores dans ton oraison? 'Γη offriras pour deux? Tu recommanderas les deux par un prêtre... cl lu auras le front assuré quand montera ton sacrifice! » *Ik exhort, cast.,* 11, t. n, col. 926-927. Cc texte peut paraître ridicule. Il est pour le théologien des plus précieux L'atïlrmation de Tertullicn prouve qu'on offrait l'eucharistie pour les vivants et pour les morts: le malheureux qu'il plaisante le fait pour scs deux femmes. On rendait nux défunts cc devoir surtout à l'occasion de l'anniversaire de leur décès. Le rite était accompli par un prêtre, mais le fidèle qui sollicitait son Intervention lui était si bien uni qu'on pouvait dire de lui qu'il offrait le sacrifice. L'erreur montanlstc est celle d'une petite chapelle, mais la croyance à la valeur du sacrifice de la messe pour les vivants el les défunts doit être celle de la grande Église, car le chrétien que Tertullicn essaye de tourner en ridicule est un catholique ct non un adversaire des secondes noces.

9. *Effets du sacrifice.* Sur ce sujet, Tertullicn cri très sobre. Il indique un fruit de la communion : · la chair sc nourrit du corps et du sang du Christ pour que l'ànie s'engraisse de Dieu. » *De resur.,* 8, t. n, col. 806. Le rite est une eucharistie au sens étymologique du mot, en d'autres termes il y a sacri lice d'nctiomde grâces. *Adv. Marc.,* IV. ix, t. n. col. 376. On rend à Dieu un · dévot hommage ». *De oral.,* 19,1.1. col. 1181

L'hommo n'est pas sans retirer du profit de l'immolation, puisqu'on o/Jrr pour les vivants ct pour les morts. L'oblation pour ces derniers prouve que le rite obtient le pardon des péchés ou des peines par lesquelles on les expie. 11 y a lieu de supposer que l'cuchnristic offerte pour les vivants jouit de pnreillo efficacité. Tertullien d'ailleurs laisse entendre d'un mot que le Christ est « immolé * de nouveau par celui qui participe aux saints mystères : les fruits de la passion sont donc appliqués nux assistants. *De pud,,* 9, t. n, col. 998 A. Peut-être fait-il allusion à une prière de la messe dans le texte bien connu de ΓA*pologdicus,* 30, t. i. col. -113:· Les mains élevées... nous prions pour tous les empereurs afin qu'ils aient une longue vie, un empire solide, une maison sûre, des amis forts, un sénat fidèle, un peuple loyal, un territoire paisible, ct tout cc quo peuvent souhaiter les hommes de César. » Si cc passage fait allusion à une prière do la messe, ici est démontré en termes formels cc que l'ensemble des données recueillies par ailleurs prouve suffisamment : les fidèles se servent du sacrifice pour recommander à Dieu *tous les besoins,* ceux des vivants et ceux des morts. Tertullicn dit ailleurs que « notre prière portée à l'autel nous obtient tout de Dieu ». *De oral.,* 28. t !. col. 1195.

10. *Célébration du sacrifice,* — Le dimanche est le jour saint qui est sanctifié par la célébration de l'eucharistie. *dominica solemnia. Defuga,* 11, t. n.col. 119; *De anima,* 9, t. n, col. 659. Cet ofllcc peut avoir lieu aussi les jours de *station,* donc les mercredis et vendredis : Tertullicn n'approuve pas qu'à ccs dates on sc prive de la communion pour ne pas rompre le jeûne. Au contraire, qu'on sanctifie la *station* par la participation aux saints mystères. Il est d'ailleurs facile d'associer la piété avec le jeûne. Pendant le sacrifice de la *station,* on recevra le corps du Christ, puis pour ne pas rompre le jeûne, on emporte chez soi l'eucharistie. El on communie plus lard, à l'heure où il .est permis de prendre de la nourriture. *De oral,,* 19, 1.1, col. 1183. On célèbre encore l'eucharistie à l'anniversaire de la morl des martyrs, *De cor.,* 3, t. U,col. 79, cl du décès des chrétiens. *De monog.,* 10, l. n, col. 912; *De exhort, cast.,* 2, l. n, col. 926. Un texte de Tertullicn autoriserait peut-rire à penser qu'on disait la messe chaque jour, *quotidie, De idol.,* 7, t. i, col. 6G9; *Adv. Marc.,* IV. xxvi, t. π, col. 125; en tout cas, c'était de bon malin, *De corona,* 3, t. n, col. 79, *antelucanis cortibus,* nu point du jour. Baliflol, *op. cil.,* p. 211.

Le lieu où sc célèbre l'eucharistie est appelé par Tertullicn · l'église » de Dieu. *De sped,* 25. t. i. col. 57. Il y a un autel, «l'autel de Dieu ·, près duquel on sc tient. *De oral.,* 19, t. i, col. 1182. On ne doit pas y monter avant d'avoir fait la paix avec ses frères. *Ibid.,* 11, col. 1166. On y porte l'liost ic spirituelle de la prière. *Ibid.,* 28. col. 1191 ; *De exhort, cast.,* 10, t. il, coi. 926; *De jejunio,* 16. l. n, col. 976. I n texte parle aussi · des âmes des martyrs qui sous l'autel reposent dans la paix », attendant avec confiance lu justice de Dieu, revêtues de robes blanches, Jusqu'à ce que d'autres complètent leur glorieuse société, *Scorpiace,* 12. t. n, col. 117. On a conclu que 1rs corps des martyrs étaient placés sous l'autel. Il semble plutôt que ce texte reproduise simplement la parole de l'Apocahpse : vi, 9-11.

Avec plus d'à propos, les historiens de la liturgie ont relevé chez Tertullien de nombreux renseignements de détail sur le rite eucharistique. I·'. Cabrol.art. *Afrique* du *Diction, d'arch.,* l. l. col. 593; b'ortescue, op *cit.,* p. 52 sq. A la messe des catéchumènes on trouve les leçons d'entrée, le chant des psaumes, l'homélie, les prières. *De anima,* 9, *P. L.,* t. i, col. 660, •avec les frères », *De oral.,* 18,1.1, col. 1176-1178; elles se font debout, les mains élevées. *Apol.,* 16, t. i. col. 370-371 ; *Ad nat.,* i, 13,1.1, col. 579; *De sped.,* 25, 1.1. col. 657 ; *De oral.,* 11.I t, col. 1169. Il y a un baiser de paix. *Ibid.,* 18, col. 1176, 1177. On récite l'oraison dominicale. *Ibid.,* 3-1, col. 1156-1157. Et il est difficile de ne pas voir dans le passage suivant un morceau plus ou moins littéralement reproduit de la prière eucharistique ou anaphorc : * Il est vraiment juste que Dieu soit béni par tous les hommes en tout lieu ct en tout temps, pour le souvenir qu'on doit toujours garder de ses bienfaits... A celui que la cour angélique ne cesse de proclamer : Saint, Saint, Saint! C'est pourquoi, si nous méritons de nous associer aux anges, nous apprenons dès ici-bas celle divine parole [de louange] envers Dieu cl l'office de la gloire a venir. » *Ibid.,* 3, col. 1156-1157. Les fidèles reçoivent les deux espèces, le célébrant remet le corps du Christ dans la main des fidèles, le diacre présente la coupe. *De cor.,* t. n, col. 79-80.

11. Lex *textes sur le sacrifee spirituel.* — Il y a des passages où Tertullicn affirme que les chrétiens n'ont ni victime ni sacrifice, cl qu'ils n'offrcnl à Dieu que la prière.

Ccs paroles ne contredisent en rien tous les témoignages cites plus haut. Par ces affirmallons, l'apologiste fait savoir, que les chrétiens n'ont pas de rites pareils à ceux des païens el de ΓAnefen Israël, pas d'objets matériels, de victimes animales, de sacrifices sanglants. Il suffit de lire les textes : « J'offre à Dieu une hostie opime ct plus précieuse, celle qu'il m'a demandée; c'est la prière venue d'un cœur pudique. d'une âme innocente et de ΓEsprit-Saint, ce ne sont pas des grains d'encens.., les larmes d'un arbre d'Arabie... ni deux gouttes de vin, ni le sang d'un bœuf... Vous offrez vos dons par des prêtres remplis de vices ct vous regardez les entrailles des victimes au lieu de l'âme du sacrificateur. » *Apol.,* 30. t. l, col. 411-115. — · Telle est l'hostie spirituelle qui a aboli les *anciens sacrifices...* Nous sommes les vrais adorateurs, les vrais prêtres, qui, priant en esprit, offrons en esprit la supplication propre à Dieu cl qui lui est agréable, celle qu'il a cherchée, qu'il s'est choisie, une nouvelle forme de l'oraison du Nouveau Testament. · *De oral.,* 28, t. i, col 1191. Voir encore *Ad Scapulam.* 2. t. t, col 700 : · Nous sacrifions comme Dieu l'a ordonné, par une prière pure. » Dr même, on lit, dans le *De sped.,* xm, t. î. col. 616: « Parte que les démons ct les morts sont une seule et même chose, nous nous abstenons de l'une et l'autre idolâtrie, et nous ne méprisons pas moins les temples que les monuments, mous ne connaissons pas d'autel, nous n'adorons pas de statue, nous ne sacrifions pas, nous ne faisons pas de festins funèbres ct nous ne mangeons ni les mets des sacrifices, ni ceux des banquets en l'honneur des morts. ▮

(.es affirmations sont formelles. D'après Tertullien, Dieu a rejeté les sacrifices par lesquels on lui offre des créatures, par exemple ceux d'Israël ou ceux des païens. Pour le chrétien, il n'y a pas d'idoles ni d'autels, pas de culte des morts, pas de banquets sacrés. Les fidèles remplacent toutes ces formes impures ct inefficaces de dévotion par la *prière,* Ce mot n'exclut nullement le sacrifice. Aujourd'hui encore, nous appelons la messe une *prière,* la principale de toutes. Du prêtre qui la célèbre on dit qu'il est l'homme de lu prière, et si on attribue à ce rite une efficacité, c'est parce qu'il csl une prière. Tertullicn avait le droit de tenir le même langage. D'ailleurs, dans les expressions citées plus haut, il en est qui semblent faire allusion à l'eucharistie. Il est affirmé par exemple que les anciens sacrifices sont remplacés par une prière qui est le propre de Dieu, qui lui est agréable, qu'il a réclamée lui-même, qu'il a prévue pour lui cl qu'elle est la nouvelle forme du Nouveau Testament,

prière qu'on *porte à Could d' qui nous obtient tout de lui.* Si on ne peut pas dire avec certitude que cette description désigne l'eucharistie, on est obligé de reconnaître que cette interprétation demeure très probable. Dc même les mots de la lettre au païen Scapula que Tcrlullicn n'avait pas besoin d'initier aux mystères chrétiens, cl qui aurait mal compris une description plus précise du rite, semblent bien eux aussi désigner en termes voiles l'eucharistie. *Sacri- fleamus... quomodo pnecipit Deus, pura prece.*

Est-cc à dire que le rite chrétien est une simple oraison sans offrande? Nullement. On a pu le voir, Tertullicn emploie très fréquemment le terme *offrir.* Il y a prière dite sur le pain ct le vin, ct elle opère cc qu'a fait jadis celle du Christ : le corps ct le sang du Seigneur, *Ado. Marc.,* IV, xl , l. n, col. 460*461. Voilà cc qui constitue le *sanctum,* la chose sainte, l'cucharistic, voilà donc cc qui est *offert* à Dieu. Cette oblation elle-même est une prière ct Tertullicn peut lui donner cc nom. Mais cc n'est pas une prière quelconque, c'est une prière d'offrande.

A plus forte raison est-il impossible d'admettre que pour lui le sacrifice chrétien soit une oblation dc pain et dc vin. Cette pensée est en contradiction formelle avec la conception de Tertullicn. 11 affirme avec la plus grande énergie que les fidèles n'o firent pas en sacrifice des créatures, animaux ou végétaux. Sans doute, comme l'a fait saint Justin, il parle des aumônes qui accompagnaient l'eucharistie. Les chrétiens ont une caisse. Il le reconnaît. Chacun verse une modique offrande, une fols le mois ou lorsqu'il le veut, mais uniquement s'il le peut ct si cela lui plaît. Les sommes recueillies servent à l'entretien ct à la sépulture des indigents, à l'assistance des orphelins, des vieillards ct des naufragés; de même les détenus condamnés pour la foi sont soutenus par les secours des fidèles. *Apol.,* 39, 1.1, col. 170. Bien dans les affirmations de Tertullicn sur ces offrandes des fidèles ne fait penser à un sacrifice d'aliments, tel que l'a imaginé Wetter.

Cc n'est pas davantage ce que nous apprend Tertulllen des agapes qui permet dc découvrir une telle oblation. Les chrétiens ont des repas communs, dit-il. Les pauvres en profitent. Bien de grossier, ni d'immodeste. Avant le repas, on prie Dieu, chacun mange scion sa faim, on boit comme il convient à la vertu, sans dépasser la juste mesure. Car on désire être en état d'adorer Dieu pendant la nuit. On s'entretient donc comme si on était en sa présence. Après qu'on s'est lavé les mains, les flambeaux sont allumés. Chacun est prié de chanter quelque cantique. Suit une prière cl on sc relire. Bien ici d'un sacrifice. C'est bien plutôt, comme le dit Tertullicn, < une école dc vertu % de pieuse fraternité. Pour le chrétien, l'oblation est un acte tout différent, c'est « l'œuvre sainte · par excellence. Cc n'est plus un simple banquet fraternel, mais le « repas du Seigneur ». 11 y a, non un simple service matériel d'édification ct de charité, mais un hommage rendu à Dieu. A une institution humaine même très louable, se substitue « l'œuvre divine ·. Les offrandes des fidèles sont assurément un exercice de vertu très recommandable, mais on constate que bien au-dessus d'elles sc place l'oblation du Seigneur Jésus.

Enfin, quiconque lit Tertullicn avec attention constate que nulle part il ne présente la communion comme le sacnlicc proprement dit. Cf. Lamiroy, *op. cit..* p, 313-314.

5· *Sain! Cyprien* (t en 258). — L'évêque dc Carthage a composé la plus ancienne étude que nous possédions sur le rite eucharistique : c'est la lettre à CéclUus, son collègue de Bilhra. *Epist.,* l x iii. Souvent H en parle dans scs autres écrits. Avec toutes les données qu'il nous a laissées, on peut plus facilement encore qu'avec les textes dc Tcrlullicn composer un petit traité du sacrifice chrétien.

Il n'y a pas lieu de montrer ici qu'aux yeux de saint Cyprien l'eucharistie contient le corps ct le sang du Seigneur. Voir Struckmann, *op. cit.,* p. 279 sq.; Batiffol, *op. cit., p.* 227 sq.; A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien,* Paris, 1922, p. 262 sq.; art. Eucha- histie, I. v, col. 1132. Nous n'étudierons ici que le rite eucharistique.

1. *Éléments et forme consécratoire.* — il y a du pain ct une coupc, Cyprien ne cesse de le dire. Dans le calice, on verse du vin mêlé d'eau : toute la longue épflrc l x iii est écrite pour le démontrer. *P. L.,* I. iv, col. 373 sq., ct mieux dans l'édit. Hartcl, du *Corpus* de Vienne, t. m *b,* p. 701-717. (Nous citerons uniquement celte édition, où la numérotation des lettres n'csl pas toujours conforme à celle de *P. L.)*

Un nbus s'était introduit en certaines églises d'Afrique : on célébrait l'eucharistie, non avec du vin. mais avec de l'eau. L'évêque de Carthage oppose à cette coutume la tradition de l'Evangile ct des Apôtres. 11 faut renouveler cc que Jésus-Christ a fait 1 ct 2. Déjà l'Ancien Testament, par scs ligures (Noé, Mclchisédcch) ct par les enseignements des prophètes, 3-8, annonçait que Jésus se servirait de vin ct non d'eau. Le récit de la cène montre comment ccs oracles se sont réalisés. 9-10. Cyprien fait valoir ensuite les graves raisons qui motivent l'emploi dc deux éléments. 11-15. Il conclut qu'on doit s'inspirer uniquement des leçons et de l'exemple du Christ, cl il réfute les objections des aquariens. 16-19.

Comment ce pain ct celle eau cessent-ils d'être des éléments profanes, revêtent-ils un caractère religieux, deviennent-ils le corps ct le sang du Christ'.' Par h prière du célébrant : Cyprien parle de celte oraison que lui-même prononce, *précis nostræ;* il montre en elle la partie solennelle du rite, *solcmnibus adimpletu. Dc lapsis,* 25, Hartcl, I. m *a,* p. 255. Ailleurs encore, il se sert dc termes semblables pour désigner cc qui donne à l'acte sa valeur, *orationes ct preces. Eplit,* l x v (ol. l x iv), I, Hartcl, t. ni *b,* p. 725. Voir encore *Dc unitate Ecclcshc,* 17, IL, t. ni *a,* p. 225.

D'autre part Cyprien cite les paroles par lesquelles le Christ a déclaré que le pain était son corps cl k vin son sang. *Epist.,* l x iii, 9, 10, IL, t. m à. p. 70# 709. Et dans cette même lettre où il reproduit les mots employés par le Christ à la cène, il insiste avec une extrême énergie sur la nécessité pour le prêtre dc faire cc que Jésus-Christ a fait. On peut donc penser que, comme l'attestent d'ailleurs les deux plus anciennes anaphores connues, celle d'Ilippolyte cl celle de Sérapion, la prière eucharistique dc Cyprirn redisait sur le pain ct le vin les paroles de Jésus : «Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

L'évêque dc Carthage croit-il que l'Espril-Salnl donne à ces mots leur efficacité? On peut sc le demander. Au cours d'une phrase dans laquelle il dénie à ceux qui ont perdu la foi le pouvoir de *sanctifia Pobtalion,* il justifie son sentiment par celle pensée Commenta urail-on celle puissance, *là où n'tst pas VEsprit-Saint ?* Mais, en cet endroit même, l'action dc la troisième personne de la sainte Trinité n'est po séparée de celle de la seconde : la stérilité de la prière des officiants qui ont abandonné la foi s'explique aussi parce que le *Seigneur* ne leur est pas favorable : *Quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi Spiritus Sanctus non sit. nec cuiquam Dominus per ejus* tvj- *Hones ct preces prosit qui Dominum ipse violavit. Epist,* l x v (ol. l x iv), 4, IL, t. ni *b,* p. 725.

2. *Le rite eucharistique est un sacrifice propremuü dii.* — Cyprien ne cesse de l'affirmer en des termo qui ne laissent aucun doute sur sa pensée.

Pour lui, l'eucharistie est, au sens littéral ct tccb-

nique, un sacrifice proprement dit. *De lapsis,* 16, 25, 28, IL, I. ni a, p. 248, 255, 257; *Epist.,* I xiii, 1. 4, 5t 9,14. 17, IL, t. m A, p. 701,704, 708, 712, 71 1; *Epist.,* I xxii, 2. *ibid.,* p. 776; *Epist.,* LXxm, 2, *ibid.,* p. 780. Sont *sacrifices* cl le rite accompli par le Christ à la cène et tous ceux par lesquels les chrétiens le reproduisent. Sans doute, il arrive A saint Cyprien d'employer ce mot en un sens figuré, comme on l'a fait avant lui cl comme on le fera toujours. Il écrit que la paix entre les chrétiens est le meilleur des sacri lices. *Dt dominica oratione,* 23. JL, t. m *a,* p. 285. Mais il sufllt de comparer cc texte aux autres ct on voit aussitôt en quel cas le mol a un sens rituel.

L'évêque de Carthage emploie presque aussi souvent les tenues *offrir* ou *oblation.* Le Christ a *offert, Epist.,* I xiii, 4, II., t. m *b,* p. 703, ct nous aussi nous *offrons. Epist.,* xxxvn (ol. xv), 1, *ibid.,* p. 576. L'objet de *Voblation,* cc qui est olTcrt, c'est aussi bien le pain ou la coupe, *Epist.,* I xiii, 4, 9, 13, *ibid.,* p. 703, 707, 711, que le corps ou le sang du Seigneur, *id.,* 9, p. 708; *Epist.,* I xv (ol. I xiv), 4, p. 725; c'est une passion du Seigneur, *passio est enim Domini sacrificium quod offerimus, Epist.,* I xiii, 17. p. 711, c'est un sacrifice, *id.,* 9, 14; les deux expressions techniques, *sacrificium* el *offerre,* sont rapprochées dans la même phrase, par exemple : *si in sacrificio Dei fratris el Christi vinum non offerimus, Epist.,* I xiii, 9, p. 708; *in sacrificio quod Christus obtulit. Id.,* 16, p. 712.

11 est un troisième mot qui exprime la même pensée, le verbe *sanctificare* rendre saint cc qui était profane, faire du pain le *sanctum,* la chose sainte par excellence : *In calice dominico sanctificando, Epist.,* I xiii, 1, p. 701 ; *tacrificium Domini cum legitima sanctificatione celebrari. id.,* 9, p. 708; *nec oblatio sanctificari illic possit. Epist..* I xv (ol. I xiv), 1. p. 725. Les recommandations de la liturgie sur la nécessité dc réserver les choses *saintes* aux *saints* peuvent expliquer l'emploi dc ce mot. D'ailleurs, les plus anciens documents chrétiens, la *Didacht* par exemple, insistent sur la pureté morale nécessaire au communiant. A l'époque dc saint Cyprien, il semble, on l'a constaté, qu'en Orient ct en Occident, l'attention se fixe avec complaisance sur cette pensée : ce n'est pas seulement l'évêque dc Carthage, mais Tertullicn et les Alexandrins qui font du mol *sanctifier* un synonyme de *sacrifier.* Toutefois, si on observe le souci de Cyprien d'écarlcr dc la communion les indignes, on est tenté de croire que personne plus que lui n'a vu en elle le *Suint des saints.*

Mieux encore que ccs noms, les affirmations de saint Cyprien sur l'eucharistie démontrent qu'à ses yeux, clic est un sacrifice proprement dit.

Il oppose le *sanctum Donum,* l'opération sainte, la coupe ct la table du Seigneur, aux victimes cl aux autels du démon, les sacrifices païens aux sacrifices chrétiens. *Dc lapsis,* 2, 15, 25, IL, t. in *a,* p. 238. 248, 255. Dc meme l'évêque de Carthage déclare qu'aux animaux Immolés sous l'ancienne Loi sc substitue le sacrifice de louange cl de justice des temps nouveaux prédit par les proplu tes, notamment par Malachie. *Testimoniorum,* i, 16. I L, I m *a.* p. 49-50. 11 applique à l'eucharistie les paroles du Léviliquc. vu, 20. sur les oblations rituelles juives : «L'Ame qui en étal d'impureté aura mangé de la *chair du sacrifice pacifique* appartenant à Jnhvé sera retranchée du peuple. » *De lapsis. 15.* IL. Lui *a,* p. 248; *Testim.,* m,9I. II., I. ma, p 176.

Plus significatif encore est un autre rapprochement : I e *sacrifice* du pain ct du vin dc Mclchisédcch est aux yeux de Cyprien une figure de celui que le Christ devait offrir avec les mêmes éléments, faisant ainsi succéder A l'image la pleine et parfaite réalité. *Epist.,* I xiii, 4. IL, I. ni *b,* p. 703. De même, écrit encore l'évêque de Carthage, le livre des Proverbes, ix, 1-2, annonce le sacrifice du Seigneur, ses hosties, son autel et scs apôtres, lorsqu'il parle dc la Sagesse qui édifie une maison, taille scs colonnes, immole scs victimes, mêle son vin cl dresse sa table. *Id.,* 5, p 704.

Aussi le Christ csl-Il présenté comme Γ « auteur ct le docteur de ce sacrifice », en qualité dc maître « Ii a commandé ct agi », < il a fait el il o enseigné ». *Id.,* 1, p. 701. «Jésus-Christ, Notrc-Seigncur cl notre Dieu, est lui-même le nouveau prêtre de Dieu le Père ct il s'est le premier offert en sacrifice à Dieu le Père. » *Id.,* 14. p. 713. C'est ainsi qu'il · a fait l'oblation du pain cl du vin, dc son corps ct dc son sang ». *Id.,* 4, p. 703.

Pour le démontrer, Cyprien fait appel aux témoignages dc l'Evangile et de l'Apôtre. Il reproduit les paroles dc l'institution, *Id.,* 9, 10, p. 708, telles qu'on les lit dans Matth., xxvi, 28 sq., cl dans I Cor., », 23-26. Dans cc (lender morceau, on trousc l'ordre donné par Jésus dc renouveler la cène. Cyprien rappelle avec insistance cette règle : · 11 faut obéir au Christ, *faire* cc qu'il a *fait,* cc qu'il a ordonné *défaire* », « cc qu'il a prescrit d'accomplir en mémoire dc lui ». Il est nécessaire dc « le suivre », « d'imiter son acte », « d'offrir ce qu'il a offert », «dc poser le rite tel qu'il l'a posé ». *Id.,* 1, 2. 10, 14. p. 701, 702, 709, 712. Alors le prêtre remplit vraiment le rôle du Christ quand il reproduit l'action du Christ. « S'il offre dc la manière dont il volt que le Christ n lui-même offert, il offre alors dans l'Eglisc à Dieu le Père un sacrifice vrai el auquel rien ne manque, *sacrificium verum et plenum.* » *Id.,* 14. p. 713.

3. *Qui offre le sacrifice?* — Saint Cyprien parle de sa propre oblation : *Sacrificantibus nobis, precis nostrum De lapsis,* 25. IL. I. in *a,* p. 255. Pourquoi se sert-Il ici du pluriel, alors que. dans le même récit, deux lignes plus haut, parlant dc lui. il emploie le singulier *pressente ac teste me ipso, toc. cit.* Sans doute parce qu'il y avait concélébration, tous ceux qui étaient revêtus du sacerdoce s'unissaient A Cyprien lorsqu'il offrait l'eucharistie.

A maintes reprises, il parle du · sacrifice célébré par le prêtre», *sacerdos. De lapsis,* 26, p. 256. Lorsqu'il l'offre comme il doit le faire, il est vraiment le représentant officiel du Christ. *Epist.,* I xiii, I I, IL, t. m *b,* p. 713. Le prêtre a aussi le pouvoir de designer nommément à l'autel des personnes pour lesquelles il prie el auxquelles s'appliquent les fruits du sacrifice. *Epist.,* i.xiî (ol. i.x), 5. p. 701; i (ol. i.xvi), 2, p. 466-467. Quiconque est revêtu du sacerdoce a encore le pouvoir d'accomplir seul le sacrifice, en l'absence de l'évêque el sans concélébrer avec ul. C'est si vrai qu'il peut bien arriver Axles prêtres, *presbijteri,* d'abuser de cc droit. Saint Cyprien blâme sévèrement ceux qui accomplissent cet acte dans des conditions illicites. Ils ont offert pour des chrétiens apostats non réconciliés. *Epist.,* xv (ol. x), 1, IL, I. m *b,* p. 514; ils ont fait le sacrifice en leur nom. les ont admis à la commiu nlon. leur ont donné l'eucharistie. *Ibid.;* cf. xvi (ol. ix), 2, 3. p 519.

Cyprien parle de celle faute avec · très grande douleur »; il y a eu manque de respect à l'egard de Dieu ct violation dc l'évangile, oubli de l'honneur dû A l'évêque el A son siège, mépris de la volonté des confesseurs dc la fol el profanation dc l'eucharistie *I.oc. cit.* L'évêque dc Carthage ne considère pas toutefois ces sacrifices comme nuis. Mais il dénie toute validité à des oblations offertes par certains prêtres. Il écrit dc Novation : « Cc frère ennemi, méprisant les évêques ct abandonnant les prêtres dc Dieu, ose ériger un autre autel... profaner par de faux sacrifices la vérité de l'hostie du Seigneur. » *De unitate Ecclesiiv,* 17, IL, I. ni *a,* p. 226. • Il offre contre le droit » ct · hors dc l'Eglisc s'arroge

une apparence de vérité *Epist.,* lxxiii, 2, H., t. ni *b,* p. 779. « Comment (les Novations) peuvent-ils mener â bien cc qu'ils font ou obtenir de Dieu quelque chose par leurs tentatives illégitimes, eux qui traînent contre Dieu cc qui ne leur est pas permis. · Core, Dathan cl Abiron rebelles ont subi la peine de leurs crimes. Et les sacrifices irréligieusement ct illicitement offerts contre le droit établi par l'ordre de Dieu n'ont pu être ratifiés ni devenir efficaces. *Epist.,* i.xix (ol. î.xxvi), 8, p. 756. Donc les oblations des schismatiques sont ‹ fausses ct sacrilèges ». *Epist.,* lxxîi, 2, p. 776. Cyprien n'accorde pas plus de valeur aux sacrifices offerts par les apostats, Basilide, Martial ct Fortunatien. *Epist.,* lxvh, 2, 3, p. 736, 737. Pour détourner le peuple de cc dernier, il fait observer ‹ que l'oblation ne peut pas être sanctifiée là où n'est pas le Saint-Esprit, et que le Seigneur ne secourt pas quelqu'un en raison des oraisons et des prières de celui qui a lui-même outragé le Seigneur. *Epist.,* i.xv (ol. lxiv), 4, p. 725. · L'eucharistie, c'est l'huile sanctifiée à l'autel et dont sont oints les baptisés. Or celui qui n'a ni autel, ni Église ne peut sanctifier celte créature qui est l'huile. Cotte onction spirituelle ne peut avoir lieu chez les hérétiques, puisqu'il est établi que chez eux l'huile ne peut être sanctifiée, ct que l'eucharistie ne peut être faite. » *Epist.,* lxx, 2, p. 768. La même doctrine se trouve dans une lettre de Cyprien au pape Corneille qui exprime non seulement la pensée de l'évêque de Carthage, mais celle de soixante el onze de scs collègues réunis en concile dans la métropole de l'Afrique en 256. Voici cc que « d'un consentement ct de par une autorité commune ▮ ils avaient décidé : · Les prêtres ou les diacres qui, ordonnés d'abord dans l'Églisc catholique étaient ensuite devenus perfides el révoltés, comme aussi ceux qui, contrairement à l'ordre du Christ, avaient été par une ordination profane introduits dans la hiérarchie chez les hérétiques par des pseudo-évêques ct des antéchrlsts, ccs hommes qui *en /ace de l'autel unique et divin ont osé offrir des sacrifices faux ct sacrilèges, s'ils /ont pénitence, ne pourront être reçus qu'à la condition de communier ù la manière des laïques..,* ils ne doivent pas, étant de retour parmi nous, garder les armes d'ordination ct d'honneur avec lesquelles ils se sont révoltés contre nous ». *Epist.,* lxxîi, 2, p. 776.

Nul doute, d'après les textes cités, le sacrifice offert par les personnes dont parle Cyprien est sans fruit, *sacrilège,* il ne saurait être profitable », *proficere,* 11 · n'obtient rien », *impetrare,* le Seigneur ne secourt pas, *nee prosit,* ceux pour lesquels il est offert. Mais les affirmations de Cyprien vont plus loin : celte oblation est nulle, n'existe pas, *nec potuerunt rata esse,* elle est fausse, */alsa sacrificia.* Chez les hérétiques il ne peut pas y avoir d'eucharistie.

Les textes reproduits plus haut visent le cas de Novaticn ct de ses disciples, en d'autres termes des Schismatiques ou encore celui des prêtres (pii ont apostaslé, tombant ainsi dans l'hérésie la plus complète ct sc séparant de ΓÉglise qui. à son tour, sc sépare d'eux. Afin de ne pas dépasser l'affirmation contenue dans ces témoignages, nous n'oserions pas généraliser. Nous ne voudrions donc pas écrire, avec P. Batiffol, que. d'après saint Cyprien, «le pouvoir de sanctifier l'oblation est un pouvoir que le ministre *indigne* a perdu parson *indignité·. Op. cit.,* p. 216; *i/Église naissante et le catholicisme,* Paris, 1909, p. 153-151. L'évêque de Carthage applique ù la consécration de l'cuchatistic ce qu'il enseigne de l'administration du baptême : le ministre séparé de l'Églisc par l'hérésie ou le schisme a perdu ion pouvoir d'offrir validement le sacrifice. Cyprien ne dit pas si à scs yeux tout prêtre coupable de faute grave est atteint de la même Impuissance.

L'erreur de saint Cyprien signalée ici découle comme une conséquence naturelle de sa théorie sur l'Église. Elle est pont lui ‹ la dépositaire des pouvoirs de Jtsus· Christ cl la dispensatrice de scs grâces. › Tlxcront. *Histoire des dogmes,* I. i, Paris, 1909, p. 388. Seule donc, par les ministres qui sont en communion avec elle, par ceux qui ne sont ni schismatiques, ni Critiques, ni apostats, ni excommuniés, elle peut valide· ment soit administrer les sacrements, soit offrir k sacrifice. Mais il ne découle pas du même principe que toute faute grave entraîne pareille conséquence Un texte de Cyprien expose à merveille sa pensée : Commentant les paroles de Γ Écriture d'aprèslesqudln on doit manger un agneau pascal, *par maison* d nepas en jêler la chair dehors, Ex., xn, 3-1, IG, il dit : • L'agneau était le signe du Christ. Il n'y a qu'une maison dans laquelle on puisse le manger, l.a chair est le *sanctum,* les mets sacrés du Seigneur ne peuvent pas être jetés dehors, et pour les croyants il n'y apa» d'autre maison où on mange l'eucharistie que l'unique Église. » *De unitate Ecelesiœ,* 8, IL, t. ni *a,* p. 217 11 est sûr que saint Cyprien exige une rie et dei dispositions *saintes* de celui qui fait *Vauvre sainit* du Seigneur, le *sanctum Domini. Epist.,* i.χv (ol. lxiv) 2, 4, IL, t. m *b,* p. 723, 725. Une brève formule dit tout : *Oportet enim sacerdotes cl ministros qui altari et sacrificiis obscruiunt, integros atque immaculatos aie* Les mots sc lisent dans la lettre, par laquelle Cyprien communique au pape Étienne les dispositions prisa par le concile tenu à Carthage en 256. *Epist.,* lxxîi, 2, p. 776.

Le diacre présente la coupe aux fidèles qui assistent au sacrifice. *De lapsis,* 25, 1 L, t. ni *a,* p. 255. Les chrétiens offrent eux aussi l'oblation en un certain sens: Pendant que s'accomplit l'eucharistie cl que l'officiant récite » la prière solennelle pour sanctifier Je pain d le vin », ils gardent le silence. *De oratione dominico,* 4. I L, t. m </, p. 269. Mais c'est pour eux, en leur nom. que l'officiant offre le sacrifice. Bien plus, parleurs offrandes, les fidèles rendent possible l'accomplissement de l'acte sacré, et ainsi ils participent à l'obhtion. ils l'offrent. · Tu es riche ct dans l'opulence, dit-il à une femme avare, ct tu crois que tu célèbres le rite du Seigneur, *dominicam celebrare,* loi qui ne regardes pas la caisse commune, toi (pii viens aurite du Seigneur, sans sacrifice, toi qui prends ta part du sacrifice qu'a olîerl le pauvre. » *De opere cl eleemosynis,* 15, IL, t. m *a,* p. 384.

4. *Qui peut participer au sacrifice?* — Saint (Lyprien n'a pas étudié la question sous ccttc forme générale comme pourrait le faire un théologien ou un canoniste. Évêque, il a'résolu des cas de conscience.

Il en est un qui ne cesse de s'imposer à son attention, celui des chrétiens qui ont failli dans la persécution, celui des *lapsi.* Avant qu'ils aient accompli 1« exercices réguliers de la pénitence et qu'ils aient été officiellement réconciliés, trois actes sont interdits on ne doit pas les admettre ù la communion, en d'autres termes célébrer devant eux les saints mystère*, il est défendu « d'offrir >, en leur nom, enfin on ne peut pas leur accorder l'eucharistie. Telle est la triple peine appliquée à ces coupables ct (pic rappelle à pluslcun reprises saint Cyprien. Les trois actes sont expressé* ment indiqués : *communicent cum lapsis, et offeranl, eucharistiam tradunt, Epist.,* χvi (ol. ix), 3, //.. Uni, p. 519; *cum lapsis communicare ccr.pissc ct oflerre pro illis, ct eucharistiam dare, Epist* , xvn (ol. xi), 2, p. 522; *ofjere pro illis et eucharistiam dari. Epist,,* xv (ol. x), 1, p. 514. Ces Interdictions sont très graves. Cyprien les motive par les considérations les plus capables de faire réfléchir ceux qui transgressent ces règles canoniques, catholiques apostats ou prêtres trop complaisants pour eux, *loc cit. :* on commet un «crime». • on envahit le corps du Seigneur, on lui fait riolcnces

De lapsis, 15, 16, 25, JL, t. m a, p. 247*255. La faute de l'apostat qui communie parait à saint Cyprien plus grave que son reniement. /</ . IG, p. 248.

Cc n'est pas seulement avec Dieu, mais avec scs frères, qu'il faut cire en paix pour pouvoir offrir le sacri lice. *De dominica oratione,* 23, IL, I. m a, p. 28 i D'ordinaire, cependant· Cyprien ne se demande pas quelles dispositions il faut avoir pour *assister* a la célébration de l'eucharistie : ce sont les mêmes qui sont requises pour communier, car alors tous les assistants recevaient l'eucharistie. Une histoire bien connue le démontre. En temps de persecution, les païens avaient obligé une toute petite fille chrétienne, incapable de savoir ce. qu'elle faisait, à manger un morceau de pain trempé dans du vin offert en libation aux idoles. Plus tard, ct toujours avant d'avoir l'âge de raison, celle petite tille fut amenée à l'église cl assista au sacrifice. Quand le diacre qui présentait la coupe aux assistants vint à elle, il voulut lui donner la communion : l'enfant *sous l'instinct de la divine Majesté* sc détourna du calice consacré. Le diacre *persista à vouloir la communier ct lui donna de force l'eucharistie. De lapsis,* 25, IL, t. m *a,* p. 255. Tel est donc l'usage : tous les assistants communient. Aussi, puisque assister A l'eucharistie, c'est recevoir l'eucharistie, on comprend pourquoi saint Cyprien exige pour une action *si sainte* la plus haute *sainteté.*

11 démontre par des faits qu'elle est indispensable. Ainsi l'enfant dont il est parlé plus haut, et qui, sans avoir commis aucune faute personnelle, avait participé au culte des idoles, ne peut consommer le vin consacré qui sc refuse à rester en son corps souillé. La femme qui. chez clic, veut se communier avec des mains impures est détournée de cet acte par l'apparition d'un feu miraculeux. *De lapsis,* 2G, p. 256. Un fidèle indigne de participer à l'eucharistie et qui vient de recevoir en scs mains le pain consacré constate qu'il se change en cendres. *De lapsis, ibid.*

Quand il le faut, la discipline ordinaire sait fléchir. Survient la menace d'une persécution. Saint Cyprien ct avec lui quarante et un évêques réunis en synode ù Carthage en 255 prennent les dispositions que commandent les circonstances et qu'ils font connaître au pape Corneille. Toutefois, même alors, ils commencent par le déclarer : · Aussi longtemps que l'Églisc est en paix, on observera les règles existantes sur la réconciliation des *lapsi :* tout cc qui est imposé pour leur rentrée en grâce doit être accompli â moins que malades ils ne soient exposés à mourir. » *Epist.,* tvn (ol. i.iv), 1, IL, t. m *b,* p. 650. Mais, en temps de persécution, ce ne sont pas seulement les malades, mais aussi les bien portants qui ont besoin de la paix, cl i) s'agit alors d'assurer, non aux mourants, mats aux vivants cc qui leur est utile pour qu'ils puissent résister â la persécution. On admettra donc les apostats repentants aux saints mystères ct à la communion, sans exiger tout ce que requiert en temps ordinaire la discipline en vigueur : *communicatio a nobis danda est,* cl on leur permettra de boire dans l'église la coupe du Seigneur : *ad bibendum in ecclesia poculum Domini jure communicationis admittimus. Id.,* 2. p. 652.

Cyprien nous apprend aussi que le sacrifice est offert pour In réconciliation des apostats repentants. 11 range meme cet acte nu nombre de ceux qui doivent être accomplis avant que le coupable soit rendu A la communion. Non seulement, il doit faire pénitence pour expier scs fautes, accomplir l'cxomologèsc, recevoir l'imposition des mains de l'évêque ct du clergé, *Epist.,* xv (ol. x), 1, p. 51 I; xvi (ol. ix), 2, p. 519, mais il faut aussi (pic *le sacrifice soit offert: ante expiata delicta, ante exomologcsim factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini ct minantis, vis Infertur corpori ejus et sanguini. De lapsis,* 16, II.. I. m *a,* p. 218.

Le sacri fice cucharist ique peut servir aussi à d'autres qu'aux assistants. Les fruits sont appliqués a des *absents, Epist.,* i.xn (ol i.x), 5, H., t. m *b,* p. 701, et aux *défunts. Epist., i* (ol. I x v i), 2, p. 166. C'est le prêtre qui désigne lui-même nommément les personnes pour lesquelles il prie ainsi â l'autel, *Epist.,* I x ïi (ol. i.x), 5; *i* (ol. I x v i), 2, p. 701, 166, cl auxquelles profitent d'une manière spéciale les fruits du sacrifice. Évidemment, il faut être mort dans la paix de l'Églisc pour pouvoir obtenir pareille faveur. Il y a même des lois qui défendent d'offrir ainsi le sacrifice pour les fidèles qui, de leur vivant, avaient commis certains délits, par exemple, pour ceux qui, par testament, avaient obligé un prêtre a sc charger d'une tutelle ou de certains offices séculiers : le chrétien qui a voulu arracher un prêtre à l'autel ne merite pas qu'on le nomme à l'autel. *Episcopi antecessores nostri... censnerunt ne guis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominant, ac si guis hoc fecisset, non offeretur, pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. Segue enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece gui ab altari sacerdotes et ministros voluerit avocari. Epist., i* (ol. I x v t), 2, p. 466. On le voit, saint Cyprien donne comme antérieur à lui l'acte du prêtre recommandant à l'autel une personne déterminée. On sc rappelle que Tertullien lui aussi en signalant le meme usage le présentait comme ancien dans l'Églisc.

5. *Que produit le sacrifice eucharistique?* Comme on l'a observé, saint Cyprien ne sc livre pas à des éludes spéculatives, mais donne des ordres el des recommandations pratiques; puisque de son temps les fidèles n'assistent pas à l'oblation sans y participer, il n'a pas distingué les effets propres à la communion ct les fruits spéciaux du sacrifice. Il parle en général des avantages que retire le fidèle de la *participation aux saints mystères.*

Pourtant, il y a des textes qui montrent jusqu'à résidence que l'oblation elle-même, indépendamment de la réception de l'eucharistie, a son efficacité. On offre le sacrifice pour les morts : on estime donc pouvoir ainsi leur obtenir la rémission de leurs fautes el une fin plus rapide de leur expiation d'outre-tombe. Les théologiens modernes diraient que le sacrifice a une efficacité *propitiatoire cl satisfactoirt.* On fait aussi A l'autel la mémoire des absents, pour leur obtenir évidemment des grâces de Dieu. De meme le sacrifice a lieu pour la réconciliation des apostats repentants el qui ne sont pas encore admis à communier : de nouveau apparaît sa vertu propitiatoire el satisfaclolre; le texte où cet usage est attesté signale expressément cc fruit du sacrifice eucharistique; à côté de la mention du sacrifice sont indiqués la purification de Inconscience cl l'apaisement (le l'indignation d'un Dieu offense : *ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis. ante offensam placatam indignantis domini et minantis.*

Los affirmations de l'évêque de Carthage sur la stérilité du sacrifice offert par les hérétiques et les schismatiques attestent aussi que l'oblation a une valeur distincte de la communion. ‹ Les novations, écrit-il. ne peuvent *rien obtenir de Dieu* par leurs tentatives illégitimes, leurs sacrifices sont *inefficaces.* » *Epist.,* i.xjx (ol. I x x v i), 8. IL, t. m *b,* p. 757. De même c'est en vain (pie l'apostat l'orlunatien essaie de faire l'oblation : le Seigneur ne *vient pas au secours, prosit,* de ceux pour lesquels il prie. *Epist.,* i.xv (ol. I x i v), t, p. 725. Cette vertu impélratoirc est aussi affirmée d'une autre manière. Cyprien mentionne diverses personnes ou causes, pour lesquelles on fait la prière eucharistique, pour lesquelles on offre. Ministres cl

fidèles estiment donc que cette supplication peut être exaucée.

Certains textes déterminent quels fruits le chrétien retire de la participation aux saints mystères : ce pain donne « la vie éternelle ». *De dom. orat.,* 18. IL, t. III *a,* p. 280. Cette participation protège en temps de persécution, met à l'abri de l'ennemi, défend le fidèle contre ses adversaires et le rend apte à confesser sa foi. *Epist.,* LVIII (ol. IV), 2, t. II., t. III *b,* p. 652, 654 (souscrite par les quarante-deux évêques africains). *On boit le sang du Christ afin de pouvoir pour lui verser son sang. Epist.,* LXIII (ol. LVI), 1, p. 657. Enfin cette sainte liqueur est un vin qui donne une sainte Joie. Rappelant les textes de l'Écriture sur le *précieux calice qui enivre,* Cyprien écrit : « Il nous rend sobres, il ramène les enfants à la sagesse spirituelle, il les fait passer du goût du siècle à l'intelligence de Dieu. Ce vin fait perdre la mémoire du vieil homme, il produit l'oubli de l'ancienne manière de vivre dans le siècle, le cœur cesse d'être triste ou affligé qui auparavant se sentait oppressé par l'angoisse que cause le péché. On se livre alors à la joie que ménage l'indulgence divine. *Epist.,* LXIII, 11, p. 710.

Il semble bien que ces effets se rapportent plus naturellement à la communion qu'au sacrifice. Toutefois il ne faut pas vouloir ici trop distinguer. Chez Cyprien les deux actes religieux ne se séparent pas et les deux rites se compénètrent. « Quand le vin est mêlé à l'eau par le sacrifice, écrit-il, le peuple et le Christ sont unis et ne peuvent se dissocier ». *Ibid.* La fusion de l'homme et de Dieu, donc aussi tous ses effets, commencent au cours du mystère et s'achèvent par la réception de l'eucharistie. Telle semble bien être la pensée de saint Cyprien.

6. *Comment l'eucharistie est-elle un sacrifice?* — Après avoir recueilli tous les textes précédemment cités, on peut essayer de découvrir pourquoi saint Cyprien voyait dans l'oblation chrétienne un sacrifice.

Pas un mot ne favorise les théories de Wetter. Il est dit sans doute que le peuple offrait le pain et le vin pour le sacrifice. *De opere et eleemosyna,* 15, H., t. III *a,* p. 381. Mais jamais Cyprien n'appelle ce don un sacrifice. Il le distingue fort bien de l'oblation proprement dite, de l'eucharistie. Cette offrande est ce par quoi les fidèles prennent part au sacrifice «de l'Église et du Christ, mais elle n'est nullement ce sacrifice. Parce qu'il a. en apportant le pain et le vin, rendu possible ce sacrifice, parce qu'il demande au prêtre de prier pour lui pendant le sacrifice et verse son aumône pour la subsistance des ministres du sacrifice, parce qu'il assiste au sacrifice, s'unit au célébrant qui prie en son jiom et parce que dans la communion il participe aux saints mystères, au sacrifice, le chrétien offre à sa manière le sacrifice. *Loc. cit.* Mais ce sacrifice qu'il offre ainsi, ce n'est nullement l'aumône du pain et du vin apportés nu clergé, c'est ce pain et ce vin devenus le corps et le sang du Christ par lu prière de l'officiant. Car il n'y a. pour saint Cyprien. qu'un sacrifice, celui qu'a offert .Jésus-Christ, qu'il a ordonné de réitérer, celui qu'accomplit le prêtre en faisant ce que Noire-Seigneur a fait, en offrant ce qu'il a offert. Toutes les affirmations de l'évêque de Carthage l'attestent. Il aurait rejeté avec indignation la pensée qu'il pouvait y avoir dans l'Église un autre sacrifice que celui du Christ. Coppens, *op at.,* p. rjn.

Les efforts de Wieland pour découvrir en saint Cyprien des preuves de sa conception ne sont pas moins voués à l'insuccès. Sans doute, comme les écrivains plus anciens, l'évêque de Carthage affirme lui aussi que l'eucharistie s'opère par la prière du prêtre ou de l'évêque. Voir par exemple *De lapsis,* 25, IL, t. III *a,* p. 255. Faut-il conclure avec Wieland que Cyprien se contredit, qu'à côté de textes où il affirme une croyance nouvelle dans l'Église, celle de l'existence d'une oblation proprement dite, on en surprend où se trahit l'antique conception d'après laquelle la messe est une simple prière de louange ou de reconnaissance? Nullement, l'explication est beaucoup plus naturelle, elle est des plus simples. Cyprien ne cesse de dire qu'on offre, qu'il y a oblation, sacrifice du pain et du vin devenus le corps et le sang du Christ. Mais il y a une prière par laquelle se fait cette oblation. C'est tout ce qu'affirme Cyprien. L'acte est celui qu'a fait le Christ. Il n'a pas seulement pris du pain et du vin. Il a parlé, il a prié pour faire de ces éléments son corps et son sang et pour les offrir à son Père. De même, dans le rite chrétien, le prêtre prie pour que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Seigneur, et il les offre par cette prière. L'existence d'une prière n'entraîne pas la non-existence d'une oblation. Car la prière fait l'oblation. Qu'on dise que le rite chrétien est un sacrifice de prière. Seulement il faut ajouter que cette prière non seulement loue, rend grâces ou supplie, mais aussi qu'elle offre au Père le corps et le sang de Jésus.

En vain, pour confirmer son interprétation, Wieland essaye de distinguer dans saint Cyprien deux actes : l'*oblation* du pain et du vin, le *sacrifice* du corps et du sang du Seigneur. I ne ou deux fois, chez l'évêque de Carthage, le mot offrir est employé au sens ordinaire et profane de présenter : il est dit, par exemple, que le diacre après la communion *offre* le calice aux assistants. *De lapsis,* 25. Comme on le constate ici, le contexte prévient toute équivoque. Mais dans beaucoup de passages, dans la plupart, le mot *oblatio* est synonyme de *sacrifice.* Cyprien ne donne pas exclusivement à ce terme pour compléments les mots pain et vin. Il écrit plus d'une fois que nous « offrons le corps et le sang », que nous « offrons le pain et le vin devenus corps et sang du Christ », que nous offrons en sacrifice la *passion* du *Seigneur.* Ou bien encore il emploie le verbe sans complément, il écrit que l'officiant « offre », et alors le mot ne peut avoir que le sens technique. Ce qui empêche toute équivoque, ce sont les affirmations expresses de Cyprien : l'eucharistie est l'offrande qui s'oppose au sacrifice païen ou juif, celle qui a été figurée par le sacrifice de Melchisédech, celle enfin qui renouvelle le sacrifice de Jésus-Christ et commémore sa passion.

Celle dernière affirmation nous fait pénétrer au cœur même de la pensée de saint Cyprien. Certes, il ne s'est pas demandé, comme on l'a fait beaucoup plus tard, *quelle est l'essence du sacrifice de la messe.* L'évêque de Carthage « n'est pas un spéculatif ni proprement un théologien ». Tixeront, *op. cit.,* p. 381. Mais un homme de gouvernement ne se refuse pas tout droit de réfléchir sur les problèmes théoriques soulevés par l'examen des cas de conscience qu'il doit résoudre. Dans la lettre de Cyprien sur l'erreur des aquariens, on surprend sa pensée sur ce qui fait de l'oblation eucharistique un sacrifice. Quatre affirmations qui se complètent nous renseignent pleinement.

a) Ce qui donne à l'eucharistie un caractère sacrificiel, c'est que nous offrons ce que Jésus-Christ a offert, nous faisons ce qu'il a fait. Il est le docteur, le maître, l'auteur du rite. C'est lui seul que nous devons suivre. Nous n'avons qu'a l'imiter. *Epist.,* LXIII, 1, 2, p. 701-702. Celle déclaration revient sans cesse. Il faut que « nous gardions ce que Jésus-Christ a institué, que nous observions ce qu'il a commandé. » *Id.,* 10, p 7' *9.

b) Le Seigneur a offert le pain et le vin devenus son corps et son sang qu'il devait immoler sur la croix. Donc nous reproduisons dans l'eucharistie l'acte du

Seigneur, · nous commémorons la passion », *ht*, 2, 17, p.702, 714; «notre sacrifice répond à la passion », 9, p 708; nous · faisons mémoire do la passion en chacun denos sacrifices », 17, · l'eucharistie est le mystère dc la passion du Seigneur, et de notre rédemption », 14, p. 713 «la passion est le sacrifice que nous offrons». 17. p. 714.

c) Quand le Seigneur souffrit pour nous cl offrit ainsi son sacrifice, nous étions avec lui. Il portait nos péchés. Il y avait ainsi en son corps ct en son sang offrande du Seigneur, el avec lui, par lui, oblation de son peuple à Dieu le Père. *Id.,* 13, p. 711-712. Dc même dans l'eucharistie il y a pareille union du Christ ct des fidèles. Cc rite est l'oblation dc l'Église tout entière, de son chef suprême cl de tous les chrétiens qui lui sont unis. C'est la raison qu'invoque Cypricn pour exiger que l'eau soit mélangée au vin : elle représente le peuple ct l'autre élément est le sang dc .Jésus-Christ. « Sl quelqu'un offre seulement du vin, alors le sang du Christ est sans nous. Si par contre il n'y a que dc l'eau, alors le peuple est sans le Christ. Quand l'un et l'autre élément sont mélangés, ct s'unissent en une fusion qui les confond, alors le sacrement spirituel cl céleste est consommé. · *Ibid.* Le principe poussé à son extrémité ferait croire (pic l'eucharistie faite avec du vin non mélangé d'eau est invalide. Cypricn ne le dit pas, mais il faut reconnaître que son langage permettrait de lui attribuer cette pensée. Le concept dc la fusion des fidèles avec le Christ sacrifient cur est si cher à Cypricn, qu'il présente aussi comme»unies au Sauveur immolé en sacrifice les personnes recommandées par le prêtre à l'autel. Telle est la raison profonde qui explique le fruit retiré par elles du sacrifice. Vacant, *op. cil.,* p. 17.

d) Entre le sacrifice de la cène ct celui dc l'eucharistie, déclare Cypricn, il y a pourtant une différence. Jésus-Christ n'a offert que sa passion. Nous aussi nous la présentons à Dieu, mais nous joignons à elle la résurrection. *Id.,* 16, p. 714. Voilà pourquoi le chrétien célèbre la messe le matin, alors que la cène cul lieu le soir. Les fidèles ont donc Innové, mais ils ont eu raison dc le faire : l'eucharistie rappelle avec la passion la *résurrection du Sauveur.* L'évêque dc Carthage n'a pas été amené à dire expressément que. si, à la messe, le peuple est uni au Christ souffrant pour nos péchés, les fidèles y ressuscitent avec lui. Mais il est évident que telle est sa pensée. L'économie générale de la doctrine dc saint Cyprien appelle celle conclusion.

A la vérité, cet le synthèse n'est qu'ébauchée. Elle est pourtant du plus haut prix; plaçant le rite eucharistique au emir même du culte chrétien, elle le relie intimement à tous les mystères dc la foi. On peut dire qu'en lui sc rejoignent les grandes pensées de la passion ct de ses fruits, du Christ ct dc l'Église. Bien n'est plus éloigné des mystères païens, rien n'est plus chrétien. Cette synthèse complète à merveille celle dc saint Irénée pour qui l'eucharistie est surtout l'offrande des prémices d'un monde nouveau, celui d'aujourd'hui et celui de demain. Toutes deux d'ailleurs sc rapprochent. Car la *création nouvelle* dont parle l'évêque dc Lyon, c'est la *création rachetée* à laquelle pense saint Cypricn.

7. *De quelles cérémonies s'accompagne l'eucharistie ?*

Le sacrifice chrétien a lieu dc bonne heure, le matin, en souvenir de la résurrection. Il semble qu'on le célèbre chaque Jour. *Èpist.,* ι.χιπ, 16, p. 711; *De dom. oral.,* 18, IL, t. m </, p. 280; *Epist.,* I vii (ol. ij v), 3, t. m h, p. 652; i.vm (ol. I vi), 1, p. 657. On solcnnise par l'oblation de l'eucharistie Γanniversaire des martyrs. *Epist* , xxxix (ol. xxxiv), 3. p. 583. Un certain Terlullus faisait connaître à Cyprien la date de la glorieuse mort des confesseurs, afin que le sacrifice fut célébré pour eux. *EpisL·,* xn (ol. xxxvn), 2, p. 503. L'endroit où s'offre le corps du Christ est appelé un autel, *altare;* Cyprien emploie le mot très souvent, sans aucune répugnance, et même, semble-t-il, avec une réelle satisfaction. Cf. *EpUL·,* XUl1 (ol. xl), 5, p. 594; I xiii, 5, p. 701; I xv (ol. I xiv), 1, p. 722; î (ol. I xvi), 1,2. p. 465, 466, etc., etc.

Saint Cypricn parle des leçons, des lettres pastorales de l'évêque, dc l'évangile, qui étaient lus publiquement par le lecteur, du haut d'un ambon : *EpisL·,* xxxvm (ol. xxxiii), 2. p. 581 ; xxxix (ol. xxxiv), 4,5, p. 583 sq. Il fait observer qu'on prêche sur ce qui vient d'être lu. *I)f mortalitate,* 11., t. m *a,* p. 267. Les catéchumènes ne peuvent recevoir la communion, ils sont donc renvoyés avant l'eucharistie. *Epist.,* I xht, 8, H., I. m à, p. 706. Cypricn ne nous a pas donné le texte d'oralsons liturgiques, mais il nous apprend qu'on prie publiquement pour l'Église et son unité. *De dom. oral.,* 8, 17,ł L, t. ni o. p. 271,279; pour le pape. *Epist.,* i.xi, IL, I. m *b,* p. 697, el à diverses intentions, par exemple pour les bienfaiteurs, *Epist.,* Lxn (ol. I x). 5, p. 701, les ennemis, les pécheurs, la paix, la préservation du mal, le salut de tous les hommes. *Epist.,* xxx (ol. xxxi), 6, p. 554; *De dom. oral.,* 3, 8. 17, IL, t. m *a,* p. 268, 271, 279; *Ad Demetrianum,* 25, IL, t. m *a,* p. 365. Voir Fortescue, *op. cil.,* p. 56.

Le peuple présentait du pain et du vin. *De opere el eleemosyna,* 15, IL, t. m *a,* p. 381. Au vin le célébrant mêlait dc l'eau. *Epist.,* Lxni tout entière. Le prêtre faisait cc qu'avait fait le Christ, il offrait cc qu'avait offert le Seigneur. *Epist.,* I xiii, 2, t. ni *b,* p. 707. Donc il récitait sur le pain ct le vin les paroles dc l'institution. Saint Cypricn les cite : *Id.,* 9. 10, p. 708. On a observé qu'il emploie pour le vin le verbe au futur, donc sous la forme qu'il a dans le canon romain *effundetur.* Saint Cypricn mentionne le *Sursum corda* el sa réponse : *Habemus ad Dominum. De dom. oral.,* 31. IL, t. m *a,* p. 289. Il dit qu'on fait mémoire en chaque sacrifice dc la passion, ct qu'on y commémore la résurrection. *Epist.,* I xiii. 16, 17, t. in *b,* p. 714.

Ces particularités, qui font peut-être allusion à une prière d'anamnèse, ct la comparaison de l'eucharistie avec le sacrifice dc Mclchlsédcch, *id.,* 4, p. 703, ont pennis des rapprochements avec le canon romain : *Unde cl memores... tam braise passionis nec non et ab inferis resurrectionis... munera qux tibi obtulit summus sacerdos tuus Metchisedech.* Voir F. Cabrol. art. *Afrique,* dans *Diction, d'arch.,* t. î, col. 603. On a aussi suggéré d'autres points dc rencontre : Cyprien écrit ; *Preets in conspectu ejus,* la liturgie romaine porte : *In conspectu divimr majestatis ejus;* Cyprien : *Precum pro omnium salute,* la liturgie romaine: *Pro nostra omniumqiic salute;* Cypricn ; *Qui inter cetera salutaria sua monda et priecepta divina quibus populo suo consulit, ad salutem etiam orandi ipse formam dedit, ipse quid precaremur, monuit ct instruxit, Dc dom. orat., 2.* H., t. m *a,* p. 268. la liturgie romaine : *Prxeeptis salutaribus moniti et divina institutione formati.*

Tous les assistants communient. *De lapsis.* 25, IL, t. m *a,* p. 255. Saint Cyprien parle dc la réception quotidienne dc l'eucharistie. *De dom. orat.,* 18, p. 280, cl les autres textes ci-dessus. On reçoit l'eucharistie sous les deux espèces. Le pain consacré est mis dans la main des fidèles. Saint Cypricn fait très souvent allusion à ce contact sacré dont il montre toute la sainteté. *De lapsis,* 2, 15, 16, 22. p. 238. 218, 253; *De dom. orat.,* 18, p. 280. etc. Le diacre présente la coupe consacrée : *Dc lapsis,* 25, p. 255. On emporte l'eucharistie à domicile el on la garde dans un coffret à la maison pour pouvoir sc communier. *De lapsis,* 26, p. 256.

6· *I.a Passion des saintes Perpétue ct Félicité* (t en 203). — Dans celle pièce, dont on tient communément la composition pour contemporaine dc la mort des mar-

tyres, il semble bien que soient attestés certains rites dc la liturgie eucharistique dc l'époque. Les saintes ont une vision. Elles arrivent près d'un lieu lumineux devant lequel se tiennent des anges les invitant *Centrer pour saluer le Seigneur,* ct ils les revêtent d'habits blancs· Elles entendent des voix qui s'unissent pour chanter sans cesse : *Agios, Agios, Agios.* Elles sc donnent ensuite le *baiser de pair* A une parole d'un de scs compagnons, Saturus, lui disant qu'elle a maintenant ce qu'elle désire. Perpétue répond : *Deo gratias.* Un pasteur lui présente *une nourriture qu'elle reçoit les mains jointes* et tous répondent *Amen.* Entre ces traits divers ct certains actes de la messe antique, le rapprochement sc fait de lui-même. *Passio SS. Felicitatis et Perpétua,* dans Knopf, *Ausgctvàhlle .Martyrcrakten,* Tuhinguc, 1913, p. 49, 45. Cf. F. Cabrol, art. *Afrique (liturgie anténicécnne),*dans *Diction. d'arch.,* 1.i, col. 604; Fortescue, *op. cit.,* p. 59.

VL Les sectes et commi naut^s suspectes. — Saint Épiphanc signale l'existence d'une secte palestinienne à laquelle il donne le nom *d'ébionites;* scs membres, *pour imiter les mystères chrétiens,* célébraient *une fois par an leur rite avec du pain azyme el de l'eau. J/tcr.,xxx,* 16, P. 6'., t. xu, col. 432. Ces mots semblent désigner des judéo-chrétiens dont la liturgie s'inspirait à la fois des souvenirs de la PAque ct dc ceux dc la cène. C'est peut-être à ce groupe ou à une petite Église semblable que fait allusion saint Irénée, lorsqu'il écrit, parlant dc certains hérétiques appelés par lui ébioniles : *lleprobant commistioncm vini calestls et solam aquam saecularem volunt esse, non recipientes Deum et commistioncm suam.* lis réprouvent le mélange du *vin céleste* cl ne veulent admettre que *Peau du siècle,* ne recevant pas Dieu dans leur mélange. » *Cont. hares.,* II, i, 3, P. *G.,* t. vu, col. 1123. Probablement, comme le fait observer P. Batiffol, art. *Aquariens,* dans *Diction, (Parch.,* t. î, col. 2649, l'évêque dc Lyon reproche ici à ces hérétiques dc ne pas voir dans le Christ l'union de Dieu et de l'homme, *unitionem Dei el hominis non recipientes.* Toutefois la manière dont cette erreur est décrite laisse entendre aussi que, dans leur eucharistie, les tenants dc celle secte n'usaient pas du vin, image de la divinité, mais seulement dc l'eau, symbole dc la nature humaine, *du siècle.* F. Dôlger, *Die Eucharistie nach hischri/ten Irühehristlieher Zcit,* Munster. 1922, p. 1 lû, n. 2.

Saint Ignace nous apprend que les *dociles* · s'abstiennent de l'eucharistie cl de la prière parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ. » *Smijrn.,* vn, 1, éd. Funk, p. 280.

C'est encore à une époque très voisine des origines qu'il semble nécessaire dc placer la conception signalée par l'É*pitre des Apôtres,* ct qui présente l'eucharistie comme une *Pâque* (d'après Baumstark, *VEpistula apostolorum* serait dc 180; d'après C. Schmidt, de 160-170; d'après Cladder, de 117-148; d'après Ehrhard. de 130-140). On y lit (texte éthiopien) · ... Mais Célébrez le Jour commémoratif dc ma mort, c'est-à-dire la Pâque. Alors on jettera l'un de vous en prison... Pendant que vous célébrerez la Pâque, il sera en prison... La porte de la prison s'ouvrira ct il viendra â vous pour veiller avec vous... Et quand le coq chantera, cl que vous aurez terminé mon agape et ma commemoralson... »

Le texte copte porte : «...Après mon retour à mon Père, commémorez ainsi ma mort. Quand la Pâque devra avoir lieu, l'un dc vous sera jeté en prison à rause de mon nom... ct il s'ailligcra parce qu'il ne célèbre pas la Pâque avec vous... Les portes de la prison s'ouvriront, il sortira et il viendra à vous et il passera avec vous une nuit de vigile,ct demeurera avec vous jusqu'à cc que le coq chante. Lorsque vous aurez terminé la commémoraison qui se fait par rapport à moi et l'agape... · Édit. Schmidt, n- 52 sq. Cf. Schmidt, *Gesprdchc Jcsu mit scinen Jiïngcrn nach der Au/erstchung, Ein katholisch-apostolisches Scndschreiben dts 2. Jahrhunderts,* dans *Texte und Unlersuch.,* HP série, t. xm, Leipzig. 1919. Voir Dôlger, *op, cil.,* p, 108*109.

L'eucharistie est donc une Pâque, mais en même temps la fête commémorative de la mort du Christ; elle sc célèbre la nuit. Et elle comporte une conunémoraison de la mort du Christ ct une agape (texte copte), une agape et une commémoration de la mort du Christ (texte éthiopien).

Les *marc.ionitcs,* nous le savons par Irénée, *Cont. lucres,,* IV, xvm, 1-5, *P. G.,* t. vu, col. 1027 sq., ct par Tcrtullien, *Adv. Marcionem,* I. xiv, P. *L.,* I.n, col. 262, célébraient l'eucharistie. Mais Épiphanc nous apprend que Marcion < employait seulement de l'eau dans les mystères ». *Ihvr.* xm, 3, P. *G.,* t. xn, col. 700. Celte coutume s'alliait fort bien à l'encralismc absolu de la secte, voir art. Makcion, t. ix, col. 2024. Le vin était pour elle quelque chose de diabolique. Batiffol, *op. cit.,* p. 190; I larnack, *.Marcion,* Leipzig, 1921, p. 182, 286, 302.

C'est encore pour des motifs de rigorisme ascétique en harmonie avec sa doctrine morale que Talion adopt ail le même usage : 11 accomplissait les mystères « à l'imitai ion de la sainte Église, écrit Éplphane, mais il n'y employait que de l'eau ». *Hier.,* xi.vi, 2, *P. G.,* X! I. Cn|. S 10.

Lcsvalentinicns gardaient reucharistie cl y faisaient usage du vin. Irénée nous a conservé en cflel l'histoire des supercheries dc l'un d'eux, Marc, venu d'Asie. Il prenait une coupe remplie de vin additionné d'eau, paraissait rendre grâces et prolongeant longtemps la prière d'invocation, il donnait au liquide une couleur pourpre et rouge pour faire croire que la Grâce, un des éons qui sont au-dessus de tout, distillait son sang dans le calice en raison dc l'invocation qu'il avait prononcée. Avec avidité les assistants buvaient ce liquide. Par un autre tour de passe-passe, Marc faisait croire que grâce à une formule mystérieuse il augmentait le volume du liquide eucharistique. Irénée, Conf. *lucres.,* I, xm, 2, P. *G.,* t. vn, col. 579. Les faits sont affirmés aussi par 1 lippolyte, *Philusophoumena,* 1. VI, c. xxxix, *P. G.,* t. xvic, col. 3258 sq., et par Épiphanc, *Hier,* xxxiv, 2, t, xu, col. 584, qui, tous deux, se réfèrent à Irénée. Clément d'Alexandrie al leste lui aussi que les Valentiniens gardaient le rite eucharistique. L'un d'eux, Théodotc, enseignait « que le pain el l'huile étaient sanctities par la puissance du nom de Dieu (du Christ, sans doute) » ; < en apparence ils demeuraient tels qu'on les avait pris, mais par la puissance ils étaient changés en puissance spirituelle. *Excerpta Thcodoti,* I x x x u, *P. G.,* t. ix, col. 696. Cc pain csl sans doute celui dont parle un autre passage. Là il est présenté comme céleste, spirituel, nourriture dc vie en tant «pi'alimcut ct connaissance, lumière des hommes ct dc l'Église. chair du Christ qui nourrit notre chair et qui est en même temps l'Église, elle aussi pain du ciel ct assemblée bénie *Ibid.,* xm. col. 66 l.

Plus énigmatique csl une autre secte dont Clément d'Alexandrie ne nous a conservé (pie le nom. les hématites et dont il est seul à parler. *Strom.,* \ 11, cvm, *P. G.,* t. ix, col. 553. Ilort, *Clement o/ Alexandria miscellanies, book* V/f, * Londres, 1902, p. 351. suppose que ces hérétiques employaient du sang pour l'eucharistie, l.e Nourry, diss. XI, c. xm, n. 3, *P. G.,* t. ix. col. 1216, conjecturait que les hématites étaient ces gnostiques sectaires dont Clément dit que, par haine du démiurge ct pour avoir le litre de martyrs ils affrontaient la mort. *Strom.,* Vf, iv, *P. G.9t.* vm'

col. 1129. Voir article Hémat it es, t. vi, col. 2116.

Clément d'Alexandrie signale aussi l'existence d'aquariens, · 11 y a des chrétiens, écrit-il, qui font la consécration eucharistique (εὐ/αριστούσιν) sur de l'eau pure », Ils offrent donc « un sacri hcc de pain ct d'eau », cc qui est contraire « au canon de l'Église », ce qui est « une hérésie ». *Strom.,* l, xix. *P. G.,* t. vm, col. 814. On a justement souligné la valeur de cc jugement sur le caractère illicite de cct usage : Clément csl un grand voyageur qui connaît ΓItalie, la Grèce, la Syrie, la Palestine ct l'Égypte. 11 sait donc ce qu'est « le canon de l'Église ». P. Batihol, art. *Aquartens,* dans *Diction. d'arch.,* t. i, col 2619.

Les *Actes de Jean* (deuxième moitié du second siècle, Asie?) mentionnent plusieurs fois reucharistie : clic csl nommée dans une énumération *après Γhomélie et la prière,* avant *Vimposition des mains,* 46, édit. Lipshis-Bonnet, *Acta apost. apocr.,* t. n *a,* p. 113. · Tous les frères y participent », est-il dit ailleurs. 86, p. 193. Au contraire, Fortunatus, à cause de son impenitence, «est écarté du bain sacré, de reucharistie, *de ta nourriture de la chair et du breuvage »;* ces mots désignent sans doute le baptême, l'assistance aux saints mystères et la communion sous les deux espèces. 24, p. 192. L'apôtre rompt le pain dc bon matin au tombeau de Drusiana, le troisième jour, et c'est une eucharistie à laquelle il fait participer tous les frères. 72 cl 86, p. 186. 193.

Dans le même écrit, nous relevons encore une description assez complète de l'eucharistie. 106-110, p. 203 sq. C'est un dimanche et tous les frères sont réunis. 11 y a d'abord une exhortation dc l'apôtre : l'homélie. Suit la prière faite par lui au nom dc tous. Elle énumère des titres ct (les bienfaits du Christ Jésus, puis elle implore son secours : « O toi qui as tressé cette couronne à la chevelure, Jésus, ô toi qui as paré dc toutes ces heurs la fleur impassible de ton visage, ô toi qui as répandu ces discours, ô toi qui seul es le médecin donnant la guérison, ô toi seul bienfaisant, seul humble, seul compatissant, seul ami des hommes, seul sauveur ct juste, toi qui toujours vois tout, toi qui es en tout, présent partout, contenant. remplissant tout, Christ Jésus, Dieu, Seigneur, ô loi (pii connais exactement les industries de notre perpétuel ennemi et tous les assauts qu'il complote contre nous, toi Seigneur unique, secours les serviteurs dans ta providence, qu'il en soit ainsi. Seigneur. · Trad. Batihol, dans *op. cil.,* p. 191 sq.,

Suit reucharistie proprement dite. L'apôtre demande du pain cl il rend grâces ainsi : « Quelle louange, quelle offrande, προσφορά, quelle action dc grâces invoquerons-nous, en rompant ce pain, sinon toi seul, Seigneur Jésus? Nous glorifions ton nom dit par le Père. Nous glori lions ton nom dit par le Fils. Nous glorifions ton entrée dc la porte. Nous glorifions la résurection que tu nous a manifestée. Nous glorifions dc loi la voie. Nous glorifions do toi la semence, le verbe, la grâce, la fol, le sel. la pierre précieuse, le trésor, la charrue, le filet, la grandeur, le diadème, le fils de l'homme qui a été manifesté pour nous, celui qui nous a donné la vérité, la paix, la gnose, la force, la règle, la confiance, l'espoir, l'amour, la liberté, le refuge en loi. Car loi seul es. Seigneur, la racine de l'immortalité cl la source de l'incorruptibilité el le siège des éons. Et lu as été dil lout cela pour nous, maintenant, afin que nous, l'appelant dc ces noms, nous connaissions ta grandeur ignorée dc nous jusqu'il présent, mais connue des purs et représentée dans l'homme unique qui est le tien. › 11 n'y a dans cotte formule aucune allusion aux paroles dc la cène. L'insistance sur les différentes appellations de Jésus csl significa* live : c'est le · nom du Christ qui surtout csl invoqué, glorifié pour qu'on le connaisse, cl sans doute pour qu'il passe ainsi dans les communiants avec toute sa puissance. La formule rappelle quelque peu *Vanamnèse :* on commémore, on sc souvient que le Christ est entré par la porte, qu'il est ressuscité, qu'il est la voie ct la racine de l'immortalité. Le rite est appelé une *offrande* rituelle, donc un sacrifice. « Ayant rompu le pain (Jean) le distribua à chacun dc nous tous, a chacun des frères, leur adressant la prière d'être dignes dc la grâce du .Seigneur el de la très sainte eucharistie. H y goûta lui-même aussi en disant : « Que celle part me soit avec vous cl la paix soit avec vous, bien-aimés. »

La coupc n'est pas mentionnée en cct endroit, observe Batiffol. *op. cit.,* p. 196. C'est exact. Mais en un autre passage cité plus haut, 84, p. 192, il est question dc la *nourriture et du breuvage.* Ailleurs encore, Il semble bien qu'il soit fait allusion au calice consacre. Jean comparait devant Domiticn. Pour montrer la puissance du nom de Jésus il fait apporter du poison qu'il verse dans une coupe pleine d'eau. Sur cc breuvage il prononce une invocation qui le rend inoflensif : · En ton nom, Jésus-Christ, fils de Dieu, je boirai cc calice que lu rendras suave : mêle ton Esprit-Saint au poison qui est dans cette coupe, ct fais dc ce liquide un breuvage de sic cl dc salut pour la santé de l'âme ct du corps, comme un calice d'eucharistie, ποτήριον ευχαριστία . » 9, p. 156. A coup sûr, cc qui est décrit ici, n'est nullement la cène, le rite religieux de l'offrande ou dc la communion des fidèles. Mais Jean exprime le vœu que la coupe empoisonnée soit pour lui cc qu'est « le calice d'eucharistie », une source dc vie ct dc salut pour la santé dc l'âme ct du corps. Cc passage serait donc une allusion à l'usage d'un calice à la cène. SIrackmann, *op. cil.,* p. lui. note 31.

Les Actes dc Pierre (première moitié du m· siècle ou même plus haut, voir E. Amann, art. *Apocryphes du Nouveau Testament,* dans *Suppl, au diction, de la Bible,* 1.1. col. 198) font deux ou trots allusions au rite eucharistique. Au c. ni. Il csl simplement dil que des chrétiens « s'affermirent dans la fol, pendant trois jours cl jusqu'à la cinquième heure du quatrième, priant les uns ct les autres avec Paul, offrant l'oblation, *orantes invicem cum Paulo, oblahonem ofjerentes.* 11 semble bien que le rite désigné ici est reucharistie. offrande rituelle cl collective. Lipsius-Bonnel, t. i, p. 48; voir aussi L. Vouaux. *Les Actes de Pierre,* p. 214-215.

11 est décrit ailleurs d'une manière un peu plus précise, c. 2 : · Les frères, est-il dit. offrirent alors à Paul *du pain et de I eau.* pour le sacrifice, afin que, la prière ayant été faite. Il le distribuât à chacun. Parmi eux sc trouvait une certaine Bufine qui voulait donc elle aussi recevoir l'eucharistie des mains de Paul. Bernph de l'esprit de Dieu. Paul lui dit, comme elle s'approchait : « Bufine, tu ne t'approches pas de l'autel en personne digne de le faire; lu le lèves non d'auprès de ton mari, mais d'un amant el lu essayes dc recevoir l'eucharistie dc Dieu. Aussi. voici que Satan, après avoir bouleversé ton cœur, le jettera par terre sous les yeux de ceux qui croient dans le Seigneur... Mais, si tu te repens, celui qui peut effacer les péchés ne manquera pas de te libérer de celui-ci... › Lipsius-Bonnet, p. 46; Vouaux, p. 231. Aussitôt Butine tomba paralysée de la moitié gauche dc son corps. — Ainsi les fidèles apportent en offrande ce qui servira pour le sacrifice, pour l'autel. C'est du pain et de Peau. L'apôtre prononce sur ces éléments la prière. Les mets ainsi consacrés sont ensuite distribués aux assistants. La dignité de vie est requise chez le communiant; l'impureté, mais non la vie conjugale, ôte aux fidèles le droit de s'approcher de l'autel. Les coupables d'ailleurs peuvent faire pénitence.

Cette eucharistie sc célèbre aussi après le baptême. C. 5. Llpslus, p. 50; Vouaux, p. 260. Pierre vient de conférer ce sacrement à Théon. I 'n jeune homme leur est apparu qui leur a dit : « Paix à vous. » Alors Pierre prit du pain et rendit grâces au Seigneur de l'avoir jugé digne de son saint ministère et de l'apparition de ce jeune homme : « Très bon ct seul saint, c'est toi (dit-il) qui nous apparus, ô Dieu Jésus-Christ, c'est en ton nom que (Théon) vient d'être lavé, marqué de ton signe saint, aussi, toujours en ton nom, je lui fais part de ton eucharistie, afin qu'il soit ton parfait serviteur, sans reproche pour l'éternité. Et comme ils mangeaient, ils se réjouissaient dans le Seigneur... » Il n'est question en cc passage que du *pain.* Mais le fait ne prouve pas que l'eau soit exclue. Car cc récit est très court, i) ne reproduit nullement, on peut le constater, des formules liturgiques ct ne donne pas une description détaillée du rite. L'auteur (au moins celui de l'arrangement final) qui, un peu plus haut, c. 2, a nommé le *pain ct l'eau.* ne semble nullement vouloir sc contredire.

L'nc dernière mention très courte sc trouve dans le *fragment copte* des *Actes de Pierre,* édit. Vouaux, p. 227. I'n dimanche, à .Jérusalem, Pierre parle à une foule. Puis « louant le nom du Seigneur Christ, il leur partagea à tous le pain ». Ici non plus, la coupe n'est pas mentionnée. Est-ce parce qu'elle n'était pas en usage ou seulement parce que l'auteur rappelant l'eucharistie par une seule phrase, croit avoir assez désigné le rite tout entier en parlant de la fraction du pain? Il est difficile cl même impossible de déterminer laquelle de ccs deux réponses est la vraie.

Les *Actes de Thomas* (on est porté à en placer la composition au m· siècle, en Syrie; voir É. Amann. *Suppl, au diction, de la Bible,* t. i, col. 503) parlent en un grand nombre de passages de l'eucharistie. Cf. Struckmann. *op. cil.,* p. 105-110. L'apôtre Thomas dit au roi Gundaphorus et à son frère Gad : «Je me réjouis... de m'unir à vous pour cette *eucharistie* el *eulogie* du Seigneur. 26, édit. Lipsius-Bonnet, *Acta.* t. n ft, p. 1*11 : « Ayant rompu le *pain,* il les lit communier tous deux â *Vcucharistic* du Christ. » 27. p. 113. I ue autre fois encore, Thomas leur « rompt le pain de l'eucharistie cl le leur donne en disant : Cette eucharistie vous sera, ἰσται ὑμῖν αὐτη ἡ βύχαριστία, en miséricorde cl pillé, non en jugement cl punition. » 29, p. 1 16. De même après avoir délivre du démon une possédée. l'Apôtre la reçoit ainsi que d'autres dans la religion chrétienne. Puis il fait apporter par son diacre une table, qu'il recouvre d'un linge blanc, il y dépose le ' pain de l'culogic · et fait cette prière : · Jésus, qui nous as rendu dignes de participer à l'eucharistie de ton saint corps et de ton sang, voici que nous venons approcher do ton eucharistie ct invoquer ton saint nom. Viens maintenant et unis-toi ft nous. › Il y a donc ici une éplclèsc adressée au Christ. Bolger, *op. cit.*. p. 56. Suit une prière gnostique. Puis l'apôtre trace la croix sur le pain cl commence ft le distribuer. Il le donne d'abord ft la femme, disant : t Ceci sera pour loi en vue de la rémission des péchés et des transgressions éternelles. » 19-50. p. 165 sq.

Un jeune homme coupable d'un crime a reçu Peucharistie. En punition ses mains se dessèchent. 61, p. 167 Le texte semble bien attester ici que le pain consacré était dépose entre les mains du communiant. Mygdonia se convertit cl demande le baptême. Elle ordonne qu'on lui apporte de l'eau, un *pain* ct de l huilc. L'apôtre lui fait une onction et la baptise. Puis il · rompt le pain ct, prenant une *coupe d'eau.* Il lui donne la communion au corps du Christ el ft la coupe du Fils de Dieu, ct il lui dit : Tu reçois ton sceau qui t'obtiendra la *oie éternelle.* » 121, p. 231. Siphor, sa femme et sa Idle sont baptisés par l'Apôtre. Il place ensuite un *pain* sur la table, le *bénit* en disant : ‹ Pain de vie, que ceux qui en mangent demeurent Incorruptibles, ἀφθαρτοι. Pain qui rassasies les Ames affamées de bonheur, c'est toi qui as daigné recevoir le don, afin que nous arrive la rémission des péché», el que ceux qui le mangent deviennent immortels. Nous t'invoquons, loi, le nom de la mère, mystère ineffable des principes et des puissances cachées : nous t'invoquons au nom de Jésus. * Et il dit : « Vienne la force ct la bénédiction, cl que le pain soit pénétré, afin que toutes les âmes qui *tj auront part,* soient délivrées de leurs fautes. » Et ayant *rompu* (le pain), Il le donna à Siphor, ft sa femme et ft sa fille. 133, p. 210. L'azancs csl baptisé. L'apôtre prend du pain et une coupc, les bénit el il dit : Nous mangeons ton saint corps qui a été crucifié pour nous, ct nous buvons ton sang qui a été verse pour nous en vue du salut. Que ton sang devienne pour nous le salut, et que ton sang soit pour la rémission des péchés. · Puis il *rompt* l'eucharistie, la donne et il dit : ‹ Que cette eucharistie devienne pour vous le *salut, la joie cl la santé de vos âmes, et ils répondirent : Amen.* » 158, p. 268. — Le rite eucharistique est donc d'usage courant. 11 se célèbre toujours après le baptême. En certaines descriptions il n'est parlé que du pain, mais dans deux autres est mentionnée *la coupe.*

Le second *livre de Jcù* (m· siècle. Égypte) fait apporter au Christ deux cruches de vin et des branches de vigne. Alors Jésus dispose une offrande, Ουσια; il place ‹ une cruche de vin ft gauche de l'offrande ct l'autre ft droite... » Les disciples sc tiennent devant l'offrande. Jésus est debout et en face d'elle. Il étend un linge de lin, y dépose une coupe de vin, puis des pains en nombre égal ft celui des disciples. Il prononce ensuite une formule d'invocation avec mots magiques, et demande que par un prodige l'eau du baptême de vie soit versée dans l'un des vases de vin. L'opération s'accomplit. Les disciples s'approchent Jésus les baptise, leur donne l'offrande, προσφορά. el les marque du sceau. Aussi sont-ils dans une grande joie pour avoir reçu le pardon de leurs péchés cl être devenus héritiers du royaume de lumière. Éd. C. Schmidt. *Koptisch-gnostische Schrijlen.* t. i, Leipzig. 1905, p. 308 sq.

Dans le quatrième livre de la *Pistis Sophia,* ouvrage apparenté au précédent et de peu postérieur, on retrouve une description du meme rite. Jésus déchue ft scs disciples qu'il a apporté dans le monde le feu, l'eau, le vin et le sang. « Le feu, l'eau et le vin sont pour la purification (les péchés, le sang csl un signe ft cause du corps humain que j'ai pris Ift où est Barbclos la grande puissance du Dieu Invisible... L'est pourquoi j'ai pris une coupe de vin, Je l'ai bénie et je vous l'ai donnée en disant : · Ceci est le sang de l'alliance qui sera versé pour la rémission de vos péchés. » Jésus fait alors apporter du feu ct des rameaux de vigne. Il place sur eux l'offrande, προσφορά, dispose ft droite et ft gauche deux cruches de vin ct autant de pains qu'il y a de disciples. Jésus se tient ensuite devant l'offrande, προσφορά. ct fait une invocation pour obtenir aux disciples la rémission des péchés dont un signe nouveau dans l'offrande sera le signe. *Ibid.,* p 2 12 2. I.

Faut-il voir dans les *Homélies clémentines* un remaniement romain ou syrien fait au iv» siècle d'un ouvrage composé au troisième, el qui synthétiserait deux écrits plus anciens et pouvant remonter vers 200 (W altz cl Harnack)? Si oui, il y a lieu de relever ici les traits suivants : Pierre après avoir conféré le baptême, *rompt le pain* pour l'eucharistie; l'ayant saupoudré *de sel.* U le donne d'abord ft la mère, puis ft ses fils qui mangèrent en commun avec elle ct l louèrent Dieu. *Horn.,* xiv, 1, éd Lagarde, p. I it. La

présence du sel sur le pain est encore signalée à plusieurs endroits *(Attestation de Jacques* qui précède les *homélies,* § 4, p. 8). Le coinmuniant prend sa part du sel, *Horn.,* iv, ◇, p 58. il y a la *communion au sel,* ἁλὼν κοινωνία, *Hom* , χιv. 8, p. 1 11. Batiffol. *op. cil.,* p. 192. η. 2. croit que le sel est ici un symbole d'incorruplibililé.

Un autre écrit bien postérieur, le *.Martyrium Matthici,* a élé présenté par Llpslus comme le reste d'un travail auquel au troisième siècle on aurait soumis une légende d'origine gaostique. Après la mort de l'apôtre, le ciel invite l'évêque Platon cl le peuple â chanter *VAlleluia,* à *lire les évangiles,* à *offrir en sacrifice,* προσφοράν, *le pain sacré el trois raisins qu'on pressurera sur la coupe · Unissez-oous à mol, comme le Seigneur Jésus a enseigné l'offrande,* προσφοράν, *venue d'en haut.* › l/évêque et le peuple défèrent à cette invivation du ciel. Platon « offre *tes oblations,* προσφορά , *pour .Matthieu,* on y prend part et on loue Dieu. Lipsius-Bonnct, *Acta,* t. n *a,* p. 252, 251. Ailleurs il est dit qu'après le baptême du roi, l'évêque « fait *la bénédiction* cl *l'eucharistie* sur le *pain sacré et la coupe* avec son mélange de liquide. › Puis après avoir goûté lui-même les espèces consacrées, il les présente au roi en disant : < Que *ce corps du Christ ct celle coupc,* son sang versé pour nous, devienne pour toi *rémission des péchés* en vue de *la vie.* ·

Ici se retrouvent toutes les notions signalées par les écrivains de la grande Église : il y a un rite chrétien traditionnel enseigné par Jésus-Christ el qui est une offrande rituelle, un sacrifice. Après certains actes, par exemple *Yalleluia* et l'évangile, l'évêque accomplit l'eiilogle ct l'eucharistie sur le pain et sur le calice rempli de vin et d'eau : celle prière fait du pain le corps du Christ el de la coupe son sang. Cc sacrifice s'offre pour les morts. Les fidèles vivants y participent et y louent Dieu : l'évêque les communie en lcursouhailant qucce corps et ce sang leur apportent la rémission des péchés cl la vie. Tout cela est très orthodoxe, mais ces divers trails ont tonies chances d'avoir été ajoutés dans les remaniements postérieurs.

C'est encore à l'époque antérieure à saint Cypricn qu'on peut rapporter la *passion* de saint Pionlus. prêtre martyr de Smyrna. On y lit que cc confesseur ct scs compagnons, après avoir fait une prière solennelle, prirent le samedi *du pain sacré ct de l'eau, /acta ergo oratione solemni, cum dic sabbato sanctum panem ct aguam degustavissent.* 3, dans Ituinart. *Acta martyrum sincera,* Batisbonnc, 1859. p. 188. Ces mets semblent bien être l'eucharistie (Tillemont, Jülicher. Batiffol, Lietzmann).

Enfin, nous savons par saint Cypricn que de son temps encore il y avait des aquariens en Afrique. Nous connaissons par l'évêque de Carthage les raisons qu'ils met talent en avant pour justifier leur conduite, En temps de persecution, l'odeur du vin peut trahir les communiants: il n'est pas conforme Λ l'usage de boire du vin le malin : on le prend le soir, au souper; le Christ usa de vin parce qu'il fit la cène le soir; leurs prédécesseurs ont agi ainsi; certains textes de l'Écriture recommandent l'usage de l'eau et lui attribuent des effets salutaires. *Hpist.,* i xm, 8, 9, 15, 16, 17, llartel, t. ni *b,* p. 708 sq. Ainsi l'usage aquarlea n'est pas motivé par des considérations d'ascétisme prohibitif. l/encratisme a pu être en Afrique aussi la cause qui lui a donné naissance, mais si l'usage s'est maintenu, on a. au temps de saint Cypricn, oublié le motif qui l'a fait introduire à l'origine.

Harnack a souligné tous les textes où il est dit que l'eucharistie est célébrée avec du pain et de l'eau. Il a même cm (voir col. 898). mais à tort, pouvoir porter sur sa liste le témoignage de saint Justin. 11 conclut ainsi : 1rs deux usages celui des aquariens et l'autre coexistent dès l'origine et au cours de» premiers siècles. Donc pour les premiers chrétiens les éléments importaient peu : à leurs yeux l'eucharistie était un repas avec mets solide ct liquide. On est donc amené à croire que le Christ à la cène primitive n'avait pas donné en nourriture et en breuvage son corps et son sang, mais sanctifié l'action de manger ct de boire. Hamack. *JJrot und Wasser, die cucharistischen Elemente bel Justin,* Leipzig, 1891, dans *Texte und Entersuch.,* I. vn, fasc. 2; x'oir en sens contraire Zahn, *Theolog. Littéralurzeitung,* 1892, t. xvn, p. 373-378.

Il a été démontré que Justin ne devait pas être mis au nombre des aquariens(voir plus haut). Si on accorde à leur usage l'ampleur qu'il a eue, sans le restreindre ni l'augmenter, on est obligé de le constater, ce sont des sectes, des groupes hérétiques ou suspects qui l'ont adopté. La grande Église l'a toujours rejeté, c'est pour elle une *hérésie.* L'emploi du vin mélangé d'eau csl attesté pour Home par Justin, pour la Gaule ct l'Asie par Irénéc, pour l'Égypte, ΓItalie, la Grèce, la Syrie, la Palestine par Clément d'Alexandrie, pour l'Afrique enfin par Tcrtullien cl Cyprien. Cf. Dôlger, *op. cil.,* p. 51 sq. Une deuxième constatation s'impose : plusieurs de ces groupes étaient a tendance encratique; c'est donc leur rigorisme ct non le souvenir de l'institution primitive qui les portait à prohiber le vin : leur rigorisme moral ne leur permettait pas de l'employer. Voir Batiffol, art. *Aquariens,* dans *Diction, d'archéol.,* t. !, col. 2618-2650.

Dépassant encore d'une certaine manière Harnack, Lietzmann vient de soutenir, *op. cit.,* p. 238-249, que l'eucharistie primitive ne sc composait que de pain. Pour le démontrer, il invoque tous les textes anciens où il est dit qu'elle était consacrée avec de l'eau, il en rapproche même ceux où il est parlé du miel cl du lait donnés aux néophytes, *loc. cit.,* p. 218. note 7. et le passage des *Actes des saintes Perpétue ct Félicité,* ou en vision le Pasteur remet ù Perpétue du fromage. 11 conclut que, primitivement, un professait à l'égard de l'élément eucharistique ajouté au pain une grande indifférence. « C'est donc, écrit-il. parce qu'à l'origine cette seconde espèce n'existait pas. ›

La réfutation qui a etc faite de l'opinion de Harnack peut être reproduite ici. L'usage aquaricn, pour avoir élé plus répandu que l'on ne pensait jadis, est loin d'avoir l'importance que lui donne l'auteur; il csl impossible de préférer une coutume qui n'apparalt guère que dans des groupes suspects ou hérétiques, a l'usage atteste par tous les écrivains de la grande Église. Celle coutume d'employer de l'eau ne trouve d'ailleurs pas son origine dans *l'indifférence du public et de ses chefs* ù l'égard du second élément. S'il csl une vérité qui est hors de doute, c'est que ni les catholiques, ni les aquariens ne tenaient le choix du liquide pour *peu important :* les premiers condamnaient sévèrement l'emploi de l'eau, cl les seconds se refusaient énergiquement ù user du vin. Quant à la vision de Perpétue, il est Impossible <i'y trouver une preuve «pic l'antiquité chrétienne était indlHerenlc au choix du second élément : il n'est pas parlé en cet endroit de *pain* cl de fromage, mais seulement de ce dernier mets : *cl de casco quod mutgebat dedit mihi quasi buccellam. Passio Perpétuas,* 1. A plus forte raison ne peut-on pas invoquer ici l'usage de présenter aux nouveaux baptisés du *lait cl du miel.* C'est seulement aux néophytes qu'étaient donnés ces deux breuvages le jour de leur baptême : il y a donc là un rite d'initiation, ct non une forme «l'eucharistie. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1908, p. 186. 322, 338. 311. 311.

Pour prouver que l'eucharistie primitive ne se composait que du pain, Lietzmann invoque surtout les textes où seul est mentionné cet élément. Aux

passages que nous avons cités au cours de cette étude de reucharislîc des sectes, il ajoute les Actes des Apôtres dans lesquels il csl parlé de la fraction du pain, n, 42, 16, xx, 11,ct le récit de la cène d'Emmaüs. Luc., xxiv. 30, 35. Un premier fait est à noter : On ne relève aucun texte qui proscrive positivement l'usage de l'élément liquide. Aucun témoignage des hérésiologucs anciens ne nous révèle l'existence d'une secte ne consacrant l'eucharistie que sous l'espèce du pain. Sans doute, un certain nombre dc passages empruntés à des écrits venus de groupes hérétiques ou suspects ne mentionnent dans la célébration de l'eucharistie que le pain Est-ce pour abréger le récit ou parce que dans les communautés auxquelles appartient l'auteur on n'emploie pas une seconde espèce? La question est insoluble.

En certains de ces écrits, tantôt la description du rite ne signale qu'un élément et tantôt elle parle dc deux. Le fait s'explique à merveille. Si dans une Église on consacre l'eucharistie avec du pain ct avec un second élément, vin ou eau, l'écrivain qui s'adresse à des membres de son groupe a sulïlsamment désigné le rite lorsqu'il a parlé simplement du premier de ces deux éléments. Tout le monde entendra que le second a été lui aussi employé. C'est seulement si un auteur veut faire une description complète de tous les rites qu'il est obligé dc ne rien passer sous silence : on peut alors ù bon droit conjecturer que cc qu'il tait n'a pas lieu. Or,qu'on examine les passages cités par Lietzmann. la plupart dc ces textes sont des phrases qui, cn dix ou vingt mots, décrivent le rite eucharistique. Leur silence ne prouve donc rien contre l'emploi d'un élément liquide dans l'eucharistie. D'ailleurs, même si on admet que certaines sectes usaient seulement de pain, on ne peut, sans aller contre les règles de la saine méthode historique opposer cet usage restreint, douteux, peu connu, attesté par des groupes suspects, étranges, excentriques, il une pratique attestée par les témoignages les plus nombreux cl les plus clairs dc tous les écrivains du Nouveau Testament, et de tous les auteurs catholiques des trois premiers siècles qui ont parlé de l'eucharistie.

Les textes des Actes des Apôtres ne font pas exception : l'eucharistie n'y est nommée que d'un mol et cn passant. Il est d'ailleurs des exégètes qui hésitent à voir dans les trois textes cités par Lietzmann des allusions à l'eucharistie. Quant ù la cène d'EinmaÛs, elle est si spéciale qu'il est impossible de l'invoquer contre les récits dc la cène que donnent saint Luc. les deux autres synoptiques et saint Paul, récits dans lesquels sont mentionnés le pain cl la coupe. Toute la science el l'autorité dc Lietzmann ne peuvent faire accepter cc qui est, de toute évidence, contraire à 1 ensemble des témoignages de l'antiquité chrétienne.

Les dépositions des sectes el des hérétiques rendent par contre un très réel service. Elles établissent que le rite eucharistique était tenu pour une partie essentielle du christianisme. Il en était si bien ainsi que les sectes les plus hardies cl les plus détachées dc la grande Église croyaient devoir la garder. Seuls, les docètes sont signalés comme s'abstenant dc l'eucharistie, mais iis ne le font pas parce qu'elle leur semble une Innovation, un rite étranger au christianisme primitif : c'est leur conception de la chair du Christ qui leur impose leur attitude.

Il faut aussi souligner les très nombreux passages où ces écrits hétérodoxes ou suspects nomment l'eucharistie une offrande rituelle. S'ajoutant aux témoignages des écrivains dc la grande Église cl du Nouveau Testament, ces affirmations achèvent de prouver que la croyance au caractère sacrificiel dc l'eucharistie était générale dès les premiers siècles.

VH Conclusions. — Des témoignages étudia découle cc qui suit :

1" Dès l'origine, *l'eucharistie* ou *action dc grâces-* est célébrée dans toutes les communautés qui honorent Jésus. Nous ne connaissons qu'une exception : les docctes ne peuvent que s'abstenir de participer ô la chair du Verbe, puisqu'ils ne croient pas à sa réalité. Leur cas ne démontre donc nullement que la cènesoil une institution surajoutée à l'évangile primitif.

2· Que celle eucharistie ait été instituée par Jésus, c'est ce qu'afllnnenl cn termes exprès Clément dc Home, Justin, Irénéc, Clément d'Alexandrie, Origène» Hippolyte, Terlullien et Cyprien. Ces huit derniers écrivains rattachent la cène chrétienne au dernier repas pris par le Christ dans le cénacle avec ses(disciples. D'antiques monuments paraissent bien attester, eux aussi, que l'eucharistie remonte au Seigneur. Cf. Ici Hour, Euciiaiustie d'aphès les monuments de l'antiquité cunÉiiEN.xE, t. v, col. 1196. On peut même soutenir que ce fait est admis de tous les chrétiens. Chacun des témoins de l'eucharistie, alors même qu'il n'est pas amené à parler dc son origine, la présente comme une institution essentielle du christianisme. L'Église ct les fidèles ne pourraient pas la supprimer : elle émane d'une autorité supérieure à la leur.

3· Aussi l'eucharistie des catholiques ressemble-t-elle toujours et partout à la cène chrétienne que décrivent saint Paul cl les Synoptiques : On y trouve non seulement du pain, mais une coupe. Il est même impossible de démontrer qu'en dehors de la grande Église en un groupe quelconque le pain était seul en usage. D'antiques monuments confirment cette proposition et prouvent l'usage du pain et de la coupe. Hour, *art. cit.,* col. 1196-1197, 1205.

4· Chez les catholiques, dès l'origine, le liquide employé dans l'eucharistie a été du vin auquel on mélangeait de l'eau. Telle est encore la matière dont usaient certaines sectes, par exemple, les Valentiniens, les gnostiques du second des *Livres de Jéû* et dc la */Ustis Sophia.* Mais l'usage aquarien a été assez répandu et fort tenace. Il est signalé chez les ébionilcs, chez Marcion et ses disciples, chez Tatien, chez les dissidents attaqués par Clément d'Alexandrie, dans les milieux d'où viennent les *Actes de Pierre* et ceux de *Thomas,* ainsi que le *Martyre de Pionlus,* enfin, chez des Africains dc l'époque de Cyprien. Les écrivains catholiques réprouvent très énergiquement cette coutume et la déclarent hérétique. Les tenants dc cet usage n'essayent pas de le justifier cn le déclarant primitif. Les aquarians que combat l'évêque de Carthage mettent en avant divers prétextes. Il semble bien que l'usage aquarien ail été d'abord commandé par un rigorisme excessif : il n'est donc pas primitif. Certains monuments de la plus haute antiquité, par exemple l'inscription d'Aberclus, attestent l'emploi du vin dans l'eucharistie. Bout, *art. cit.,* col. 1196-1197 cf. art. Abehcius, I. i, col. 57 el 65.

5· Au cours de l'eucharistie interviennent des Officiants qui accomplissent un service liturgique réservé à eux seuls. C'est ce que montrent tous les textes, ceux des catholiques ct ceux dos sectes. Clément dc Home el Ignace insistent sur cette pensée.

Il y a un président qui fait l'eucharistie (Justin). C'est l'évêque *(Didachl·,* Clément de Home, Ignace, Irénéc, *Didascalte,* Hippolyte, Terlullien, Cyprien) avec lequel peuvent concélébrer les prêtres (Hippolyle, Cyprien). Il arrive aussi ù ces derniers d'opérer seuls (Ignace, Denys d'Alexandrie, Terlullien, Cyprien); mais il faut que ce soit sur délégation de l'évêque (Ignace) ou conformément à ses prescriptions (Cyprien). Les diacres sont les collaborateurs dc l'évêque, du président. Un de leurs offices est de distribuer aux fidèles l'eucharistie *(Didachï,* Clément de Home,

nacc, Justin, Clément d'Alexandrie, Cyprien).

Sans doute, la *Didachè* reproduit des prières et des actions de grâces de tous les assistants, mais elle ne fait pas célébrer la fraction du pain ct la bénédiction de la coupe par les simples fidèles. Pour le sacrifice, pour la fraction, elle ordonne qu'on choisisse avec soin des évêques et des diacres qui rempliront l'office des ministres itinérants des premiers jours, docteurs ct prophètes. Tertullien lui-même, bien que, devenu montanlsle, il tienne tous les Iniques pour prêtres, ne leur reconnaît le droit d'user de leur sacerdoce que s'ils se trouvent au nombre dc trois.dans un groupe où il n'y a aucun fidèle gratifié par l'Eglise d'une investiture spéciale, pour accomplir les fonctions liturgiques.

Tous les témoignages s'accordent à exiger des ministres de l'eucharistie une grande sainteté : ils doivent être irréprochables. Avec la bonne conscience Clément dc Koine reclame d'eux la gravité, l'observation des règles imposées à leur office.

Mais les mêmes auteurs qui attestent le rôle liturgique propre â la hiérarchie affirment que l'action de grâces est un acte dc toute l'Eglise. 11 cn est ainsi parce que le président accomplit ses fonctions dans l'assemblée des fidèles, parce qu'il s'exprime en leur nom ct prie non seulement pour eux, mais pour les absents et tous les frères; parce que les assistants lui répondent : *Amen;* enfin parce qu'ils apportent la matière employée pour l'eucharistie. Ainsi, sans sc contredire, les écrivains chrétiens affirment à la fois que l'eucharistie est faite par la hiérarchie et qu'elle est offerte par les laïques.

Il est encore attesté que l'action de grâces a Heu au nom de Jésus (Justin). On rend grâces au Père par le FÛs (Hippolyte), par lui cl par le Saint-Esprit (Justin). Quand le prêtre offre, H y a oblation dc toute l'Église unie à Jésus-Christ, comme l'eau l'est au vin (Cyprien). Nous présentons nos prémices ct nous adressons nos prières, ayant un grand pontife qui a pénétré dans le ciel (Origène).

6· Tous les textes sont d'accord pour nous apprendre que le président fait l'action dc grâces sur ce qui est offert. Il *eucharistie* le pain et le vin.

Happclons les formules les plus fameuses : L'aliment est eucharistie par une parole de prière qui vient de Jésus, écrit Justin. Trois fols Irénéc affirme que le pain et le vin recevant l'in vocal ion, la parole de Dieu, deviennent l'eucharistie, corps et sang du Christ. D'après Origène, les dons dc la cène sont transformés par la prière en un corps, cn quelque chose dc saint qui sancti lle.

Si on laisse aux mots leur sens obvie, si on observe que les écrivains chrétiens rattachent l'institution dc la cène au dernier repas du Seigneur, si on sc souvient que Justin, (Jument d'Alexandrie, Origène, Hippolyte, Terlullien et Cyprien, pour expliquer le ritc chrétien, rappellent les paroles de Jésus : *Ceci est mm corps,* on est obligé dc conclure que ce n'est pas par une invocation â l'Esprit-Saint, mais par les paroles même du Sauveur que s'opère l'eucharistie. Voir art Épici èsi . t. v, col. 232-233.

Au reste, l'unique anaphore de celte époque parvenue jusqu'xï nous, celle d'Hippolyle, fait prononcer par l'évêque sur le pain el le vin lus mots : Oci *est mon corps, ceci est mon sang* Aussitôt après, l'officiant dit ; *Nous Coffrons le pain et le calice, te rendant grâces.* C'est ensuite seulement qu'est récitée une invocation A l'Esprit-Saint. Encore ne demande-t-clle pas ù celui-ci qu'il eucharistie les éléments, mais qu'il descende sur eux pour qu'en y participant les fidèles reçoivent aussi l'Esprit-Saint. La *Didascalit* lui attribue une action sur le ritc lui-même. L'Esprit-Saint reçoit l'oraison de celui qui prie et il sanctifie l'eucharistie. Aucun autre texte de l'époque n'exprime pareille pensée. D'ailleurs la prière ainsi dotée dc vertu par l'Esprit peut être l'oraison : Ceci *est mon corps.*

Dans plusieurs écrits émanant dc milieux suspects ou hérétiques *(Actes de Jran, de Pierre, dc Thomas, livre, de Jrîï)* l'eucharistie s'opère non seulement par les mots du Christ, mais par dus invocations. Mais elles sont si variées, si étranges, si teintées de gnosticisme ou dc magie, qu'il est impossible dc recourir a elles pour découvrir le rite primitif. 11 est â noter d'ailleurs que ces invocations ne s'adressent pas â l'Esprit-Saint.

7· Qui peut prendre part â l'eucharistie, c'est-à-dire y assister, y communier et l'offrir avec le président, car les trois rites sont alors régulièrement unis ?

Tous les écrivains catholiques sont d'accord pour exiger une grande pureté, tous insistent sur la sainteté du rite. D'abord il est nécessaire qu'on soft baptisé, donc qu'on ait la fol. Sous-entendue par tout le monde, celte condition est plus d'une fois affirmée *(Didachè,* Justin, etc.).

Dc plus, une vie irréprochable est requise. Chaque auteur exprime celte pensée â sa manière, insiste sur telle ou telle disposition; mais partout le même souci dc pureté morale sc retrouve. La *Didachè* convie les saints. Qui ne l'est pas. doit faire pénitence. Tous les assistants sont invités a confesser leurs péchés. 11 faut encore qu'on sc réconcilie avec son ennemi. Ignace demande que les fidèles soient soumis à l'évêque, ainsi qu'au collège presbytéral, soutenus par la grâce, animés par la foi, pleinement unis â Jésus-Christ. Justin rappelle que, pour participer à l'assemblée chrétienne, on doit vivre comme le Christ l'enseigne. Irénée réclame une doctrine pure ct une fol sans hypocrisie, une ferme espérance et une ardente charité : il faut craindre Dieu et avoir â l'égard dc ses frères les sentiments prescrits. Enfin il importe que l'offrande soit faite avec joir cl liberté. Origène requiert une intention saine, un esprit pur, une conscience sans tache. Hippolyte demande l'humilité. Tertullien cl Cyprien ne sont pas moins sévères : ils insistent plus que personne sur la sainteté dc l'cucharistle. L'évêque de Carthage redit maintes fois que. pour prendre part aux saints mystères, il faut être cn règle avec l'Église cl se réconcilier avec elle par les exercices réguliers dc la pénitence publique, si on a été séparé d'elle comme l'ont été par exemple les apostats. En temps dc persécution seulement celte discipline peut s'adoucir. Dc même Finnilicn ne veut pas qu'on laisse s'approcher dc l'eucharistie ceux qui ont reçu le baptême des hérétiques. Nous savons même par Denys d'Alexandrie que l'interdiction de communicren raison d un crime, par exemple dc l'apostasie, peut durer jusqu'à la mort.

Ce respect de l'eucharistie fait exiger du corps lui-même une certaine dignité. Tertullien condamne ceux qui fréquentent les fêles païennes ct les assemblées chrétiennes. Il veut qu'â domicile on prenne l'eucharistie avant toute autre nourriture. Nous savons aussi qu'en Orient on se demande si la femme au moment critique du mois peut communier: Deny s d'Alexandrie répond par la négative et la *Didascalie* est d avis contraire. On sc souvient enfin qu'Origènc cl Tertullien recommandent instamment de ı c rien laisser tomber de l'eucharistie.

Les antiques monuments chrétiens confirment les témoignages des Pères : sur les fresques, le baptême précède l'eucharistie; Peclorius d'Aulun n'invite à lu recevoir que *la race divine du Poisson céleste.* Cc mets sacré n'est servi qu'aux · amis ·, dit Abcrcius. Hour, *art. cit.,* col. 1199. Meme dans les écrits d'origine suspecte ou hérétique, on trouve des affirmations sur

la nécessité du baptême ct des dispositions morales avant la communion *(Actes de Jean, de Pierre, de Thomas).*

L'eucharistie peut encore être utile aux absents. N'cst-ellc pas l'offrande dc l'Église : aussi y prie-t-on pour elle *(Didachè,* Justin, Hippolyte, Cyprien). On y recommande aussi à Dieu spécialement certaines personnes autres que les assistants, par exemple, des membres de la hiérarchie, des confesseurs en prison, des bienfaiteurs, des ennemis, des pénitents. On sollicite des faveurs dont bénéficient même des personnes qui n'appartiennent pas à l'Église : la paix et la tranquillité publique, la conversion des pécheurs et des infidèles.

C'est par application de cette coutume qu'on imagine dc désigner spécialement un ou quelques fidèles pour lesquels l'eucharistie est spécialement offerte. Cyprien reconnaît au prêtre le droit de faire cette application : ce ne doit être évidemment qu'au profit de fidèles en règle avec l'Église. Tertuilien atteste le même usage.

De la même manière le célébrant peut offrir l'eueharlstlc pour certains morts désignés par lui; Tertuilien et Cyprien qui signalent cet usage, ajoutent qu'il est ancien. Cette fois encore, l'évêquc de Carthage rappelle que des règles dc l'Église ne permettent pas dc faire cette application au profit de tous les défunts : il en est qui sont exclus. 11 faut donc être mort dans la paix dc l'Église. La *Didascalie* nous apprend qu'en Orient aussi on offre pour les défunts. Les *Actes de Jean,* nous signalent la fraction du pain par l'apôtre et les frères, sur le tombeau dc Drusiana, le troisième jour après sa mort. Nous savons aussi par le *Martyrium Polycarpi,* qu'on célébrait l'eucharistie à l'anniversaire du décès des confesseurs. L'usage est encore attesté par la *Didascalie,* Tertuilien et Cyprien. En faveur de l'existence dc l'antique coutume d'offrir le sacrifice pour les morts, il semble qu'on peut aussi invoquer le témoignage d'antiques monuments chrétiens. Cf. hour, *art. cit.,* col. 1202-1203.

8· Sur les effets du rite eucharistique, dès l'origine jusqu'à saint Cyprien, les écrivains chrétiens tiennent le m.'mc langage. Celte cérémonie est *action de grâces et prière,* elle honore Dieu ct sanctifie l'homme, elle plait au ciel dt profite à la terre.

Tous les anciens témoins montrent dans cet acte un hommage de reconnaissance offert à Dieu. Les fidèles lui expriment leur gratitude et pour les divers bienfaits de la création énumérés en détail ou rappelés d'un mol. ct pour les dons apportés par Jésus-Christ au cours de sa vie cl dans sa passion. Rendre grâces ainsi, c'est sans doute remercier; mais par là même c'est adorer Dieu, le louer, le glorifier, lui offrir le cuite qui n'est dû qu'à lui. On attribue à l'eucharistie ces effets.

Par elle aussi, cl sans doute parce qu'elle plaît a Dieu, le fidèle croit pouvoir obtenir de nouveaux bienfaits pour lui el pour autrui. Qu'il en soit ainsi, c'est cc que démontrent pleinement les affirmations de tous les écrivains dc l'époque; l'usage de recommander a Dieu pendant la cérémonie les assistants, d'autres personnes ct toute l'Église; enfin l'habitude d'offrir l'eucharistie pour des vivants ct des morts déterminés.

Qu'cspère-t-on obtenir? Si on examine les afllrmatlons très générales des textes, il faut répondre que dc l'eucharistie les fidèles attendent tout cc qu'ils peuvent légitimement désirer pour eux ct l'Église. Notons parmi les faveurs escomptées la rémission des pêchés, le salut, l'entrée dans le royaume : non seulement des témoignages précis l'attestent, mais la pratique des sacrifices pour les morts suffirait à l'établir. Souvent aussi on signale comme un fruit de l'cuchaistie la sainteté, la victoire sur le demon, un vie pure ct l'union à Jésus-Christ. L'eucharistie a auul pour effet l'accroissement de la charité fraternelle; elle unit les chrétiens sur terre el demande qu'ils soient rassemblées dans le royaume céleste. 11 est d'autres faveurs qui semblent plutôt devoir être attribuées à la communion proprement dite ; la vie éternelle, l'immortalité du corps, la joie d'une sainte ivresse que signale Cyprien, le bonheur dc goûter k *uin délicieux* ct l'*aliment doux comme le miel* dont parient Hippolyte. Pectorius d'Autun el Abcrrius

Au reste, puisqu'aux origines quiconque assistait aux saints mystères, y participait, on ne distinguait pas, avec la précision des théologiens modernes, les effets du sacrifice et ceux de la communion.

9· Que celle eucharistie ne soit pas une simple prière, c'est cc que prouvent déjà avec l'emploi du pain et du vin, l'intervention d'une hiérarchie dotée de pouvoirs réservés à elle exclusivement.

Ce rite est un *sacrifice* proprement dit. Ainsi est-il nommé par la *Didachè,* Justin, Origènc, Firmilicn, Hippolyte, Tertuilien et Cyprien. D'autres auteurs, Clément de Home, Clément d'Alexandrie, Corneille cl la *Didascalie* montrent dans l'eucharistie une *offrande rituelle et liturgique;* Ignace ne peut la nommer sans parier de l'autel chrétien.

Ce sacrifice est analogue à ceux dc l'Ancicnnc lx>i ct leur succède *(Didachè,* Clément dc Home, Justin, Origènc, Hippolyte, Tertuilien et Cyprien). 11 a été figuré par celui dc Melchisédech (Clément d'Alexandrie cl Cyprien); c'est le sacrifice pur annoncé par Malachie *(Didachè,* Justin, Irénée, Hippolyte, Cyprien). Il semble bien aussi que chez plusieurs écrivains anciens la locution *sanctifier le pain,* le rendre saint, ait le sens de le vouer à Dieu, dc le *sacrifier (Didachè,* Clément d'Alexandrie, Origènc, Denys d'Alexandrie, Firmilicn, *Didascalie,* Tertuilien ct Cyprien).

Dans des écrits apocryphes eux-mêmes sc trouvent des expressions semblables : l'eucharistie est une *offrande* rituelle *(Actes de Jean, Pistis Sophia), un sacrifice (Actes de Pierre et Il· lion de Jéû).* A noter encore un monument de la plus haute antiquité (première moitié du n· siècle). Dans une des chapelles des Sacrements, à la catacombs de Callisto, à côté de la scène dite dc la consécration ct de celle du repas eucharistique, est représenté le sacrifice d'Abraham. Des juges très sùrs(Rossi, Wilpcri, Marucchi, Leclercq, Bour) n'hésitent pas à conclure que l'artiste fait allusion au caractère sacrificiel de l'eucharistie. Cf. Hour, *art. cit.,* p.

Sans doute, Clément de Home, Justin, Aristide, Allié uigore, Apollonius, *ΓKpitre à Diognète,* Minucius Félix. Clément d'Alexandrie cl Tertuilien déclarent que les chrétiens n'offrent pas dc sacrifices à la Divinité pour satisfaire à ses besoins. Mais cc qu'ils repoussent ainsi, c'est l'oblation conçue à la manière païenne ri déjà réprouvée par l'Ancien Testament. Pour établir que ces écrivains ne nient pas l'existence d'un sacrifice chrétien, il suffit d'observer que. trois d'entre eux l'affirment très clairement : Justin, Clément d'Alexandrie el Tertuilien.

10· Pourquoi l'eucharistie était-elle tenue, des origines à sal it Cyprien, pour un sacrifice ?

Assurément, cc n'est pas parce qu'elle est une offrande de pain el de vin \ucun texte ne permet dc voir un sacrifice dans Pacte des fidèles donnant à la hiérarchie, apportant à l'assemblée ce qui était nécessaire pour l'eucharistie ou l'agape, la subsistance du clergé ou 1 entretien des pauvres. Tout cc que nous savons du rite chrétien primitif condamne cette hypothèse.

Les antiques témoins dc l eucharistie ne paraissent pas soupçonner davantage qu'il y a en elle destruction

d'une victime, Wieland a pu aisément Je démontrer. Il a eu tort de conclure que l'eucharistie était une simple oblation dc prières. Des textes nombreux ct formels montrent qu'elle est un sacrifice proprement dit.

Comment ? Certes les premiers chrétlens n'ont pas disserté sur l'essence du sacrifice de la messe, comme l'ont fait les théologiens postérieurs au concile dc Trente. Pourtant, il est difficile d'admettre qu'ils ne savaient pas cc qu'ils voulaient dire, quand ils attribuaient ù l'eucharistie le caractère d'une oblation rituelle.

Un fait est certain ct domine tout. Dès la plus haute antiquité, il a été admis ct affirmé que la cène chrétienne sc rattache au dernier repas pris par Jésus avec les Douze, la veille dc sa mort. D'autre part, quatre des principaux témoins de l'eucharistie à cette époque, les seuls qui offrent des éléments dc réponse à la question ici posée, Irénée, Origènc, Hippolyte ct Cyprien. s'accordent à présenter d'une manière complète ou imparfaite une même synthèse.

D'après l'évêquc de Lyon, pour rendre grâces â Dieu, l'Église lui présente dans l'eucharistie ce que Jésus lui a offert au cénacle, son corps ct son sang, prémices du monde racheté par leur immolation sur la croix. Un tel don, si ceux qui le font au Très-Haut ont les sentiments requis, ne peut que lui être agréable. Aussi Dieu dalgne-l-ll nous le rendre, ct nous mangeons la chair du Christ qui nous donne 1'iinmortalité, la vie divine.

Origènc exprime de semblables pensées, parfois en des termes identiques. Les chrétiens rendent grâces â Dieu en lui offrant les prémices dc ses dons, le pain qui dans l'eucharistie devient le corps saint offert Jadis par Jésus lui-même au cénacle, corps, dont le sang a coulé sur la croix pour le salut des hommes. Si nos dispositions sont cc qu'elles doivent être, pendant que nous prions ainsi, Jésus, notre grand pontife qui a pénétré dans le ciel sc Joint à nous; nos dons alors no peuvent qu'être agréés. Mais Dieu ne nous demande que pour avoir l'occasion de donner; il nous rend cc que nous lui offrons, ct il y ajoute ce que nous ne lui avons pas présenté. A la place des bien terrestres, il nous communique les biens célestes dans le Christ Jésus. Nous le recevons et le sang du Sauveur nous devient propitiatoire.

Hippolyte ne s'exprime guère différemment. Dans l'anaphore qu'il nous a conservée, l'officiant redit sur le pain cl le vin les mots : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* Il sc souvient donc dc la passion que Jésus a offerte par ccs paroles à son Père. Mais Use rappelle aussi la résurrection, dit l'anaphore. L'officiant pense donc aussi à la chair dc Jésus qui est au ciel. L'esprit fixé sur ccs souvenirs, il rend grâces en offrant le pain et le vin sur lesquels a été prononcée la parole dc Dieu. Ccs dons sc confondent avec celte chair céleste du Christ dont Hippolyte dit ailleurs qu'◇ *cite l'humanité souhaite unir sa propre chair.* Aussi l'officiant demande-t-il alors dans son amiphore que Dieu envoie sur l'oblation son Esprit-Saint pour que les fidèles par la communion en soient remplis.

Ne sont-ce pas encore des pensées semblables qu'on découvre en Cyprien ? D'après lui, dans l'eucharistie l'Église fait ce qu'a fait le Christ. Or, il a offert sa passion en laquelle le peuple chrétien lui était intimement uni, comme l'eau l'est au vin. L'eucharistie est donc un sacrifice parce que la hiérarchie, cl par clic l'Église tout entière, présente â Dieu le corps ct le sang immolés Jadis sur la croix; corps et sang d'abord offerts â la cène où les Douze avaient communié pour y participer. Telle avait été l'oblation du Nouveau Testament, enseignée et ordonnée par Jésus : telle est donc aussi celle des chrétiens et de l'Église. Voilà pourquoi sans doute, Cyprien dit qu'ils offrent non seulement la passion, mais encore la résurrection, non seulement la chair morte du Calvaire, mais la chair vivante du ciel *h* laquelle s'unit notre chair, comme se mêlent dans le calice les éléments dc l'eucharistie.

Ainsi que trouve-t-on dans ces quatre témoins dc la croyance antique, sinon la conception suivante : Le rite chrétien reproduit la cène primitive. Ici comme là, les disciples du Christ et Jésus offrent au Père son corps ct son sang, la victime du Golgotha. Le don ne peut qu'être agréé de Dieu; mais après avoir été reçu par lui, il nous revient, chargé de bénédictions célestes que nous recevons par la participation à cc qu'ont reçu les Douze, au pain ct au vin devenus corps ct sang du Christ.

Ainsi pensent les quatre écrivains de l'antiquité qui seuls nous renseignent quelque peu sur la manière dont on concevait alors le sacrifice. D'autre part, Cyprien, c'est l'Afrique, Origènc l'Égypte el la Palestine, Irénée la Gaule ct l'Asie» Hippolyte enfin Home. Cc dernier nous livre sa pensée en reproduisant une anaphorc, la plus ancienne que nous possédions et où sc trouvent exprimés non seulement son ‘cnliment personnel, mais les croyances reçues dans son milieu. Il semble donc bien qu'on ne s'avance pas trop en présentant ccs conceptions comme celles qui ont des chances dc ressemider aux idées reçues â l'origine sur cc qui fait dc l'eucharistie un sacrifice.

A l'appui de cc sentiment, plusieurs considérations peuvent être invoquées. Cette théorie admise, on comprend fort bien pourquoi, chez tous les auteurs anciens, le rite chrétien est tenu pour *agréable à Dieu ct utile à Vhcmme*\ pourquoi tous voient en lui *action dc grâces ct prière.* L'eucharistie est donnée au Père, puis nous fait retour. Elle est. comme on dit alors : sacrifice *d'action de grâces* ct sacrifice *d'alliance.*

(‘elle conception est aussi la synthèse de toutes 1rs données du Nouveau Testament. On y retrouve les affirmations de Paul el des Synoptiques sur cc que Jésus a fait à la cène cl sur ce qu'il a ordonné de réitérer; la doctrine dc PÉpitrc aux Hébreux sur la médiation du Christ nu ciel; renseignement de la Première aux Corinthiens sur la communion · au corps du Christ, analogue à la participation d'Israël ά l'autel juif ct des païens aux viandes immolées aux idoles.

Les premiers chrétiens ne devaient-ils pas d'ailleurs tout naturellement concevoir ainsi l'oblation eucharistique ? Pour des païens ou des juifs dc la veille, pour les hommes des premiers siècles, le mot sacrifice avait un sens précis; on offrait alors a côté d'eux des oblations rituelles, auxquelles beaucoup avaient jadis participé. Or le païen voulait donner ù la Divinité des aliments, des libations, des parfums. Elle les agréait, les récompensait par des faveurs, parfois même elle invitait â sa table son adorateur. Le juif présentait â Juhvc les victimes prescrites pour lembe grâces ct obtenir des bienfaits. En certains sacrifices, le Seigneur ne so réservait qu'une part de l'offrande et rendait l'autre â son serviteur. Dc plus, l'alliance mosaïque avait été conclue par l'effusion sur le peuple du sang des victimes. L'es hommes auxquels ccs notions étaient familières ct qui n'avaient jamais conçu autrement le sacrifice, ne pouvaient voir dans l'eucharistie que le don fait A Dieu pour lui plaire, ct par Dieu A l'Église pour la sancti lier.

Dernier argument : A coup sûr. les premières liturgies, si on excepte l'anaphore d'HIppolyle, nous sont parvenues dans des écrits postérieurs à saint Cyprien. Mais ccs documents *(Cuchologe de Sérapion,* II· ct VIII· livre <'cs *Constitutions apostoliques* etc...) reproduisent des textes qui sont plus anciens. Cc qui se trouve dans tous peut vraisemblablement être

tenu pour remontant à une très haute antiquité. Or, partout, après avoir redit sur les aliments choisis par le Christ à la première cène les mots prononces par lui en ce dernier repas, l'officiant offre à Dieu, en action de grâces, le pain ct la coupe, corps ct sang du Christ, alin que ces dons soient agrees du Très-Haut, ct que remplis de scs bénédictions ils soient ensuite par la communion une source de bienfaits célestes pour les fidèles.

Nous croyons donc pouvoir l'affirmer : cette conception est celle qu'expriment les plus antiques liturgies, celle qui s'accorde avec le langage de tous les anciens écrivains chrétiens cl quo plusieurs d'entre eux énoncent en termes formels; clic csl en lin celle qu'on obtient si on fond en un seul tout les données du Nouveau Testament : les Synoptiques, la Première aux Corinthiens, l'Épitre aux Hébreux. A l'auteur de cct article ct du précédent qui a eu le constant souci de ne jamais substituer sa pensée â celle d'autrui, peut-être scra-l-il permis, au terme de son travail, d'ajouter d'un mol qn'â son humble avis cette théorie sur *l'essence de sacrifice de la messe,* est, de toutes, la moins subtile ct la plus facile à justifier, li moins surchargée de concepts étrangers au christianisme primitif, ct la plus respectueuse des enseignements révélés sur l'unité du sacerdoce cl du sacri lice de Jésus; c'est celle qui lui semble avoir été celle des premier chrétiens, dos apôtres cl du Christ.

Nulle part peut-être cette conception n'est mieux exprimée que dans un document vénérable ct dont certaines parties, nous l'avons observé, sont plus anciennes que Tertullicn ct Cypricn, les prières du Canon romain après la consécration :

Sc souvenant de la passion, de la résurrection el de l'ascension de Jésus-Christ, le peuple chrétien, par le célébrant, offre au Père la seule victime digne de lui, le pain ct le vm devenus le corps ct le sang de son Fils. 11 est demandé que cette offrande soit agréée, comme l'ont été les dons d'Abel, le sacrifice d'Abraham cl l'oblation de Mclchisédcch. Qu'elle soit donc portée par l'Ange de Dieu sur son sublime autel, en présence de la divine majesté, afin que, participant ή cct autel pour recevoir le corps ct le sang du Christ, les tidèles soient remplis de toute grâce et de bénédiction céleste.

Ce morceau fait connaître en même temps des conceptions très anciennes cl la foi d'aujourd'hui n'exprlmc-t-il pas les croyances de toujours?

Ne sont pas mentionnées ici les monographies consacrées A l'étude d'un écrivain particulier : elles sont citées au cours du développement consacré A cct auteur. Impossible aussi cl inutile de mentionner tous les ouvrages généraux de théologie, d'histoire ct de liturgie.

I. TnAVaux CATHOLIQUES, — I». BUHfol, *Etudes d'histoire el de théologie positive,* II· série. *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation,* 8· édit., Paris, 1920 ; du même. art. *Aquariens,* dans *Dictionnaire d*archéologie chrétienne rt de liturgie* t. 1, 1907, col. 26-18 ; J. Brlnktrinc, *Der Mtssupfcrbcgriff tn dm erslen zioei Jahrhunderten,* Fribourg-cn-B., 1918; F. Cabrol, /xi *origines liturgiques,* Paris, 1906; O. Casei, *Oblatio rationabilis,* dan·» *Tubinger Ihrol. Quartabchrilt,* 1917-1918, p. 119 ; du même, *Dus Gedachlnis des Ilerrn in der altchristlichen Liturgie,* Fribourg-en-B.; du même. *Die Liturgie als Mystrrienfeier,* dans *Ecclesia Orans,* t. îx, Fribourg. 1923 ; I. Coppcns, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne,* dans *Cours el amférences des semaines liturgiques,* I.ouvain, 1927, t. v, p. 93 sq. ; É. Borsch, *Altar und Opfcr,* dans *Zeitschrift fur kalhol. Théologie,* 1908, t. xxxn, p. 307-352 ; du même, *Der Opfercharukter der Eucharistie einst und frtzl,* Inspruck, 1909 ; du même, *Aphortsrnen und Erivàgungen sur Beleuchtung des vomicanischen Opferbegrtffs,* dans *Zeitschrift fur kalhol. Théologie,* 1910, t. XXXTV, p. 71·117 ; L. Duclicsnr, *I~es origines du culte chrétien,* P édit., Paris, 1908 ; Λ. Fortescue, Ixi *messe, étude sur la liturgie romaine,* trad, par A. Boudinhon, 2' édit., Paris, 1921 ; A. Ilupprrlz, *Ueber den Opferbegriff der drei ersten chriitll·chen Jahrhundcrtc,* dans *Der Kathotik,* 1908, t. xxxvn, p. 131 sq., 1909, t. xxxix. p. 126 sq , 188 sq.; II. Ijuniroy, *De essentia ss. missa· sacrifiai,* Louvain, 1919; J. 1^breton, art. *Eucharistie,* dans le *Dictionnaire apologéliquf de la foi catholique,* 1910, L i. col. 1518 sq. ; F. Probd, *Liturgie der erslen drei chnstlichcn lahrhundcrtc,* Tubfagur, 1870 ; G. Ilauschen. *L'eucharistie rt ta pénitence durant In six premiers siècles dr Γ Eglise,* trad. Ricard, Paris, 1910 ; I·'. S. Benz, *Die Gcschichle des Mcssop/erbegrifft oder dtr aile Glaube und die urum Theorien uber das Wcscn dei unbluligm Opfers,* Frisinguc. 1901; A Schclwilier, *D.e Eleniente der Eucharistie in den rrsten drci Jahrhunderten,* «Inns *Forschungcn xur christlichm Literalur und Dogmen·gesehichte,* t. ill, fuse. I, Mayrncc, 1903 ; A. Schmid, *Dr. Wieland Franz, Mensa und Confessio,* dans *Der KalhoHk,* 1900, t. xxxn'. p. 235 sq. cl Mayence, 1906; A. Struckmann, *Die (iegrniuart Christi tn der helllgen Eucharistie nach dm schri/tlichcn Quellcn tier i ornimatschen /.cit,* Vienne, 1905; M. de la Taille, *Mysterium fidei. De augustissimo corpora et sanguinis Christi sacrificio cl sacramento cluddattona L in 1res libros distincta·,* Paris, 1921; J.-B. Thibaut, La *liturgie rornainr,* Paris, 1921 ; A. Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de ta messe dans l'Eglise latine,*'Lyon. 1891 ; I'. Wieland. *Mensa ct confessio, Xtudten liber dtn Altar der allchristlichcn Liturgie.* 1. *Der Altar der ivrkons·tantinischcn Kirche,* Munich, 1906 ; du même *Der vomicanischc Opferbegriff,* Munich, 1909; A. Schmid. *Eruudenmg,* dans *Der Kathohk,* 1906, t. xxxiv, p. 399 el Dr Wieland, *Eingesandl,* dans *Der Kathohk,* 1908, I. xxxvm, p. 463.

II. Thavaix non catholiques. — On trouvera sur les ouvrages parus avant 1913, îles indications dans la bibliographie de Particle Eixuiaiustie d'apiii sles idurs, t. v, col. 1183, ct aussi dans celle de l'article Evciiahlstii n'APiif.s la sainte ÉCHilUilR, t. v, col. 1120-1121, comme aussi au cours de ce dernier article, col. 1021-1030. Sur les ouvrages parus depuis 1913, voir la bibliographie de l'article Messe d'apiiès la sainte ÉcairuiiE. cl ce qui a été dit de ces écrits au cours de ce dernier article.

I C. RVCH.

III. LE SACRIFICE DE LA MESSE DANS L'ÉGLISE LATINE DU IV· SIÈCLE JUSQU'A LA VEILLE DE LA RÉFORME.

I. Les Pères des iv· ct v· siècles. II De saint Augustin à saint Grégoire le Grand (col. 976). 111. De saint Grégoire à l'époque de Charlemagne (col. 981). IV. Les débuts de la Renaissance carolingienne (col. 9J3). V. La controverse eucharistique du ιχ· siècle (col. 1009). VI. La controverse bérengarlennc du χι· siècle (col. 1027). VIL Les résultats acquis à la fin du xi· siècle (col. 1031). VII L Les débuts de In scolastique (col. 1037). IX. Les grands théologiens du xm·siècle (col. 1052). X. Les continuateurs aux xiv· ct xv siècles (col. 1068).

I Les Pèbes du IV· El nu V siècle, plus paht icv-1.IÈIU.MENT SAINT AmBKOISE ET SAINT AUGUSTIN. — Depuis la mort de saint Cypricn, jusqu'à l'époque de saint Ambroise cl de saint Augustin, la question du sacrifice eucharistique tient relativement peu de place dans les écrits des Pères d'Occidcnl.

A cela rien d'élonnanl : l'église vil en possession tranquille du mémorial institué par le Sauveur ; elle a conscience de posséder un autel, un sacerdoce, un sacrifice. Les Pères de l'époque précédente, saint Irénéc, saint Cypricn surtout, l'ont dotée d'un langage précis pour enseigner aux fidèles le sens du mystère eucharistique. Il suffit à scs évêques, à scs commentateurs d'utiliser ce langage pour expliquer aux chrétiens le sacri lice qu'ils ont sous les yeux.

(.c que fut ce témoignage pratique rendu par les Pères d'Ocddent au caractère sacrificiel de l'eucharistie, nous le percevons à travers les réflexions de saint Hilaire sur le réalisme de la chair eucharistique, les allusions de saint Optai do Milève, les commentaires de saint Jérôme, de Γ \mbrosiastcr, surtout à travers les homélies de saint Ambroise ct de saint Augustin. Le témoignage de res Pères mérite d'être

relevé, non point seulement pour sa valeur intrinsèque qui est grande* mais aussi pour l'importance qu'il a eue dans la formation de la croyance ct de la théologie du Moyen Age ct pour la place qu'il a tenue dans les controverses postérieures.

1· *En Gaule,* – *Saint Hilaire de Poitiers* (t 366) est un écho de l'Église d Orient aussi bien que de celle d'Occidcnl : a ce titre son témoignage sur le mystère eucharistique est doublement intéressant. S'il insiste surtout sur la réalité de la chair eucharistique, voir art. Euciiaiustie, t. v, col. 1151 ct IliLAini;(Sm/i/), t. vi. col. 2452, il n'est point sans faire des allusions claires au caractère sacrificiel de celle chair. Indépendamment des textes où il assorte les ldées d'autel.de sacrifice et de prêtre, il faut citer Ici ceux où il parle de la table des sacrifices. *In ps. LXVIII,* 19, /*. I. îx, col. 182, du caractère ct de reflet de l'aliment que l'on y trouve.

C'est un aliment immolé, donc sacrificiel, *vert pascha agni sanguine liberandus* immout, *vere in azymis sinceritatis* i.pui.s run... Comment l'eucharistie est-elle une immolation, saint Hilaire ne le dit point. Ce qui le préoccupe, c'est de marquer le lien d'unité non seulement moral, mais physique, qu'elle établit entre le Verbe ct nous, rt entre tous les fidèles. *De Trim,* I. VIII, c. xm, P. L., I. x, col. 245 ct 246. Plus lard saint Augustin en appellera à la doctrine d'Hilalrc sur la chair du Christ contre Julien d'Éclanc. *Opus imp, c, Jid,,* VI, 33, P. L., t. xi.v, col. 1587.

2· En *Italie,*— 1. A *Rome,* — *Saint Jdrôme* (t 120). Quoique saint Jérôme n'ait tenté nulle part dans scs écrits de donner une explication complète du mystère eucharistique, il est cependant, du fait des nombreuses allusions contenues dans ses commentaires, un témoin du réalisme sacrificiel tel que, sans doute, on le comprenait dans l'Église de Home à son époque.

La passion du Christ csl au centre de tous les sacrifices. Mclchisédcch est une image du Christ à la cène ct l'annonce du mystère de son corps ct de son sang : *Melchisedechqui jam tunc in typo Christi panem clvinum obtulit, et mysterium Christianum in Salvatoris sanguine et corpore dedicavit. Episi.,* xlvi. 2. *P, L„* t. xxii, coi. 484; *In Matth.,* I. IV, c. xxvi, 26, I. xxvi, coi. 195. — Le Sauveur lui-même ù la cène a présenté l'eucharistie comme une image de sa passion : *quod in typum suiv passionis expressit Adv, Jov.,* n, 17, I. xxm, col. 311.

Aujourd'hui la liturgie eucharistique lire sa dignité de ce qu'elle csl le culte de la passion : *quit ad cultum dominica· passionis pertinent non quasi inania, sed ex consortio corporis et sanguinis Domini eadem qua corpus ct sanguis majestate veneranda. Ibid,* Ce n'est point là un mémorial vide : la victime du sacrifice quotidien de l'Église/c'csl le Sauveur. *Vitulus saginatus qui ad pirnilenlis immolatur salutem, ipse Salvator csl cujus quotidie carne pascimur Epist.,* xxi, 26, t. xxii, coi. 388. A> *miretur lector, si idem ct princeps esi, et vitulus, rt aries, el agnus. In Ezcch.,* I. XIV, c. xi.vi, 12, t. xxv, col. 162. C'est la vraie Pâque qui nous fait manger la chair du véritable agneau, ct nous fait passer ainsi des choses terrestres aux choses cé!cslcs. *In Matlh.,* I. IV, c. xxvi, t. xxvi. col. 195.

L'Ambrosiaster rencontre la question de l'eucharistie dans l'exposition du passage classique, I C.or.. xi, 23, 29. – Il voit dans le mystère de l'autel un mémorial vivant de la passion salvi tique où l'on mange et boit la chair cl le sang qui ont été offerts sur la croix, où l'on participe en mémoire, *in typum,* du bienfait de la rédemption au calice mystique du sang pour la protection du corps et de l'âme. C'est un mémorial efficace et non un repas ordinaire : *Ostendit illis (Christus) mysterium eucharistia? inter comandum celebratum non comam esse; medicina enim spiritalis est.,. Memoria enim redemptionis nostra: est, ut redemptoris memores majora ab e.o consequi mereamur.* f Cor., xi, P.Λ., I. xvn, coi. 242 el 213.

C'est surtout par la communion au corps et au sang du Christ que nous figurons le bienfait rédempteur cl que nous nous l'approprions. Enfin le memorial eucharistique doit être célébré exactement comme il a été institué par le Seigneur pour ne pas être indigne de lui. C'est dire, avec la tradition, que le mystère de l'autel est la reproduction de la cène.

2. A *Milan. — Saint Ambroise* (t 397). — Comme saint Cyrille par ses catéchèses a Jérusalem, saint Ambroise, a Milan, sc fait l'écho de la tradition catéchétique cl liturgique de son Église dans le *De mysteriis.* H s'y préoccupe de donner à son peuple l'intelligence des mystères chrétiens. De ce livre el des autres ouvrages de saint Ambroise se dégage une doctrine assez explicite sur le sacrifice eucharistique.

L'eucharistie y apparaît comme un mémorial de la passion dans lequel le Sauveur lui-même, par l'action mlracu'cusc de sa parole mise dans la bouche du prêtre, convertit le pain ct le vin en son corps cl en son sang pour offrir ce corps ct ce sang en vue du salut des fidèles.

a) Caractère relati/ du sacrifice eucharistique. — Ce caractère csl insinué dans le *De mysteriis,* c. ix, 53, *P. L,,* t. xvi (édit, de 1845), col. 407, où le corps eucharistique consacré par le prêtre est présenté comme le sacrement de la chair qui a été crucifiée : *Vera utique caro Christi quit crucifixa est, vere ergo carnis illius sacramentum est.* Il apparaît plus nettement dans le *De fide* où saint Ambroise, comme l'Ambrosiater, nous montre dans la communion même l'annonce figurative de la mort du Seigneur. Le corps ct le sang eucharistiques y sont appelés les *mortis dominiez sacramenta.* En les recevant, nous annonçons la mort du Seigneur. *De fide,* IV, x. 124. t. xm, col. 611.

b) Caractère rdel ct efficace de ce sacrifice. — Relatif à la passion, le sacrifice eucharistique n'en est pas moins réel.

Très explicite en faveur de la réalité de ce caractère sacrificiel csl le commentaire du ps. xxxvm où *l'idde de l'offrande* du corps du Christ à l'autel comme à la cène est si fortement mise en relief. *Videmus nunc per imaginem bona, et tenemus imaginis bona. Vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum; sequimur ut possumus sacerdotes. Etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur, ima ips* offerre manijestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur. Et ipse quidem nobis apud Patrem advocatus assistit; sed nunc eum non videmus; tunc videbimus, cum imago transierit, veritas venerit... Ascende, homo, m ocium... Videbis triernum atque perpetuum sacerdotem, cujus hic imagines videbas, Petrum, Paulum... In Ps. XXXVIII, 25,* 1. xiv, coi. 1051. Ainsi le sacrifice des prêtres à l'autel imite comme il peut le sacrifice du Christ offert à la cène. C'est trop peu dire: il y a identité de victime cl de prêtre à l'autel el à la cène : « Le corps du Christ csl offert : l'idée sacrificielle est ramassée en un seul mot. Ambroise Insiste, le Christ offre lui-même son corps, puisque la parole du Christ sanctifie le sacrifice offert *. P. Batiffol, *l/eucharistic,* 7· édit., p. 311.

('elle offrande s'exprime clairement au dehors par la parole efficace du Christ à In cène, répétée par le prêtre au moment delà consécration. C'est la puissance miraculeuse de cette parole, semblable à l'efficacité de la puissance créatrice, qui convertit la nature des éléments au corps cl au sang du Christ. *De mysteriis,* c. ix, t. xvi, col. 106. Cette offrande consiste invisiblement pour le Christ â intercéder

comme prêtre éternel pour nous auprès de son Père en lui représentant sa mort : *Apud Patrem advocatus assistit. In ps. XXXΓΠ/;* ci. *In ps.* .v.r.r/.v, 8, t. xiv, col. 1060 : *Quid enim tam proprium Christi quam advocatum apud Urum Patrem adstarc populorum mortem suam of]erre pro cunctis?*

A l'idée d'offrande, le passage suivant ajoute l'idée *d'immolation* pour caractériser cc qui se passe sur l'autel. *Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrifictum deferentibus assistat angelus... Non dubites assistere angelum, quando Christo assistit, quando Christus immolatur. In Lue.,* 1. 1, 28, t. xv, coi. 1515. A l'autel nous est seni l'agneau immolé sur la croix : *Audi dicentem : Pascha nostrum immolatus est Christus. Et considera quemadmodum parentes nostri in figura diripientes agnum manducabant, significantes Domini Jesu passionem cujus quotidie vescimur sacramento. In ps. xit/t.* 36, t. xiv, coi. 1107.

C'est donc par sa passion que le Sauveur est devenu une chair Immolée; on dira sans doute qu'il est immolé tous les jours, mais dans cc sens seulement que sur l'autel sa chair immolée est mise *à* notre disposition.

Le sacrifice de l'autel est eflicnce, il a pour but de remettre les péchés : *Ante agnus offerebatur... nunc Christus offertur, sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem, el offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat, hic in imagine, ibi in ventate, ubi apud Patrem jus nobis quasi advocatus intervenit. De officiis,* l, xi.vm, 238, t. xvi. coi. 91.

Dans la célébration de l'oblation, le Sauveur restaure le fidèle du festin de son corps en qui se trouve • la rémission des péchés, le gage de In protection éternelle et de la divine réconciliat ion ». *In ps. XCVIU,* 18, t. xv, col. 1311. La communion produite par l'oblation sacrée persévère au delà du tombeau; c'est ce que signifie le dépôt fait sur les tombes de l'aliment divin : *Supra sepulchre majorum quadam ponamus quit* lector agnoscis, infidelis intclligcre non debet: non quod cibus imperetur aut potus, sed sacra: oblationis veneranda communio reveletur. In Lue.,* L VII, 13, t. xv, col. 1710.

Saint Ambroise parait bien, l'un des premiers à notre connaissance, donner à l'ob'ation de l'autel le nom de · messe ». On trouve cc mol dans une lettre d'Ambroise â sa sœur; il lui raconte l'irruption des ariens dans une église où il célébrait les saints mystères. Cette expression, d'après le contexte, parait bien désigner le service eucharistique, ct non pas seulement la liturgie des fidèles en général : il s'agit en effet de la liturgie dominicale après le renvoi des catéchumènes... *Ego tamen mansi in munere,* missam */acere caepi. Dum offero, raptum cognovi..., amarissime /tere et orare in ipsa oblatione Deum carpi. Ephi.,* xx, I ct 5, t. xvi, coi. 995. *Missa* semble bien ici interchangeable avec *oblatio.*

3. A *lirescia.* ~ C'est une doctrine catéchétique très proche de celle de saint Ambroise que saint *Gaudentius,* ami ct contemporain de l'évêque de Milan, enseigne dans une homélie à ses fidèles.

Il y expose en dehors de la présence des catéchumènes la tradition de son Église, telle que la doivent connaître les néophytes. Aux anciens sacrifices où l'on immolait plusieurs victimes en figure de la passion il oppose la vérité du sacrifice céleste institué par le Christ; il n'y a plus maintenant qu'une victime Jadis immolée qui aujourd'hui refait, vivifie ct sanctifie les âmes : *Ergo in hac veritate qua sumus, unus pro omnibus mortuus est; et idem per singulas ecclesiarum domos, in mysterio pants ac vini, reficit immolatus, vivificat creditus, consecrantes sanctificat consecratus. De Exodi lectione,* serm. n, *P. L.,I.* xx, coi. 855. Telle est, énoncée avec une précision catéchétique, la part active du Christ à faute). C'est sa puissance créatrice qui fait du pain ct du vin son corps cl son sang. *Ibidem.*

Il y a dans le sacrifice eucharistique un élément figuratif ct une réalité vivifiante. Le symbole sensible, c'est le pain et le vin qui représentent la passion Le Sauveur a choisi ces éléments à raison de leur aptitude à figurer le mystère du Calvaire. A la suite de saint Cyprlcn, l'évêque de Brescia rappelle que le vin représente le sang de la passion, que le pain est par lui-même une figure du corps crucifié ct du corp» mystique du Christ. La réalité offerte sous ces symboles est un « don inénarrable » que l'on ne peut apprécier sans la foi el une préparation morale; c'est lr gage de la présence du Christ. Jusqu'à la fin du monde, le Christ a voulu que les prêtres célébrassent ccs mystères, afin que prêtres cl fidèles tous les jours aient sous les yeux l'image de la passion cl s'en approprient les mérites : *exemplar passionis Christi anti oculos habentes quotidie, et gerentes in manibus suis, ore etiam sumentes ac pectore, redemptionis nodrx indelebilem memoriam teneamus. Ibid.* Ccs mystères nous dispensent le viatique de notre vic terrestre.

L'auteur du *De sacramentis* (voir Eucliaiustu, col. 1157), contemporain de Gaudentius, écrit peut-être ù Rayonne vers la fin du iv· siècle : il sc fait dans son livre l'écho et le commentateur non seulement du *De mysteriis* de saint Ambroise, mais encore de la tradition liturgique de Home, *cujus typum in omnibus sequimur et formam. Dr sacram.,* in, 5, *P. L.,* t. xvi, coi. 133.

Chez lui, comme chez Ambroise, « l'accent est mis sur la consécration - - le terme est destiné à devenir technique la *consecratio* est opérée miraculeusement par les paroles que le Christ a le premier prononcées ù la cène ». P. Batitfol, *op. cit.,* p. 319. Mais il ne sc contente point de souligner cette action miraculeuse; les formules du canon qu'il cite, le commentaire dont il les accompagne sont l'expression de la fol traditionnelle en la réalité sacrificielle de l'cucliaristlc. (.cite réalité sc traduit dans l'idée *d'offrande* qu'il exprime soit dans le canon cité, soit dans le corps du livre. *Fac nobis hanc oblationem ascriptam, ofltrimus tibi hanc immaculatam hostiam... Et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias.* L'auteur voit cette offrande sacrificielle figurée par Mclchlsédcch, *quando obtulit sacrificium,* v, l, col. 115.

Cette offrande prescrite par le Sauveur aux apôtres est destinée ù perpétuer représentâtivement ct efficacement ce qui s'est accompli sous leurs yeux. *Erprésenlativement :* les éléments du pain et du vin sur l'autel, soit avant, soit après la consécration, sont une *figura corporis et sanguinis Christi : Sicut enim mortis similitudinem* (Bom., vi, 5) *sumpsisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror eruoris sit et pretium tamen operetur redemptionis.* iv, 20, col. 113; v, 25, coi. 152. — *Efficacement :* Ce n'est point en effet un simple rappel du mystère, puisque sous la similitude du précieux ‹ sang», le fidèle en communiant Λ la victime reçoit • le prix de la rédemption ». A la manducation du corps eucharistique est attachée la rémission des péchés: *Qui manducaverit hoc corpus, fiel ei remissio peccatorum.* iv, 21, 28, col. lll, 116. Manger cc corps, c'est annoncer la mort rédemptrice, mais c'est aussi participer en cct aliment à la substance divine inséparable de la chair du Christ.

3· *En Afrique.* – *Saint Optat de MHève,* dans son ouvrage contre les donatistes, *De schismate,* VI, i, *P. L.,* t. xi, col. 1065, 1066, ne fait que des allusions, mais combien claires, à l'autel, au sacrifice du corps du Christ, à la descente du Saint-Esprit sur lesoblub, aux fruits du sacrifice eucharistique. Le crime des donatistes est d'avoir renversé les autels, *in quitus*

d *iws aliquando obtulistis, in quibus ct vota populi d membra Christi portata sunt.* Ces allusions expressives témoignent nettement de la foi de l'Eglise d'Afrique au iv· siècle au réalisme sacri Uriel du mystère eucharistique.

Saint Augustin. Pas plus que ses prédécesseurs, l'évêque d'Hippone n'eut à prendre part à une controverse eucharistique. Aussi ne consacre-t-il aucun traité ex *professait* la doctrine de l'Église sur ce point. 11 n'en reste pas moins que le mystère de l'autel tient une grande place dans sa pensée et scs écrits. Augustin est amené à en parler fréquemment soit pour en Instruire les néophytes au lendemain de leur baptême, soit pour faire comprendre à ses fidèles le sens ct la portée du sacrifice dont ils vivent, soit pour commenter les passages de l'Ecriture ou il en est question, soit pour rappeler la doctrine de l'Eglise dans ses controverses avec les pélagiens, avec les manichéens et les donatistes.

C'est sans doute surtout dans scs sermons *ad infantes,* dans les homélies sur saint .Jean, dans la *Cité de Dieu* que l'on trouvera son enseignement systématique; mais pour se faire une idée complète de sa doctrine, il ne faudra négliger ni les sermons, ni les homélies sur les psaumes, ni les écrits de controverse où il expose sa pensée sur la religion, les sacrifices cl l'Eglise, corps du Christ.

Saint Augustin nous apparaît dans toutes ces œuvres en continuité avec le passé touchant la doctrine du sacrifice eucharistique. Il a connu el utilisé les écrits de Basile, de Grégoire de Nazlanze, deChrysoslomc. Par Hilaire de Poitiers qu'il loue pour sa doctrine sur la chair eucharistique du Christ. *Opus imp. contra Julian.,* VI, 33, *P. L.,* I. xlv, col. 1587, il reçoit l'in fluence d'Origènc. Ambroise, Optai de Mllève lui ont fait connaître une doctrine où l'idée réaliste de la chair eucharistique ct celle de l'identification du sacrifice de la croix ct du sacrifice eucharistique sont fortement marquées. De saint Ambroise, il nc semble pas cependant avoir connu le *De mysteriis;* Grégoire de Nysse, avec sa théorie sur la conversion eucharistique, lui paraît aussi inconnu. Cf. K. Adam. *Die Euchar(slidehrc des heil. Augustin,* Paderborn, 1908, p. 37-61.— Il est surtout le témoin de l'Eglise africaine, le continuateur de Cyprlcn cl de Tcrtullien. G'est par eux qu'il faut l'expliquer. Mais, s'il a hérité de leurs idées. Il faut dire qu'il a enrichi grandement celle doctrine et l'a marquée de l'empreinte de son génie. Par son enseignement sur le sacrifice eucharistique comme par scs autres doctrines, il est un maître de premier plan pour les théologiens de l'Occidcnt.

La conception augustienne du sacrifice eucharistique se dégage tout naturellement de cc qu'enseigne le docteur d'l lippone sur le sacrifice en général, sur le sacrifice absolu de la croix et les sacrifices relatifs qui s'y rapportent.

a) Le sacrifice en général. Le sacrifice a pour but de nous unir à Dieu. Aussi, le vrai sacrifice c'est toute œuvre accomplie dans cette lin : *Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inlurreamus Deo. De civ. Dei,* X, vi, t. xu, coi. 283.

Cette union se produit par les sentiments intérieurs delà volonté. Là est l'élément principal du sacrifice. Le sacrifice visible est le *sacrement,* c'est-à-dire le symbole sacré du sacrifice Invisible: *Sacrifidum ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. Ibid..* \, v, coL 282. Dieu, qui repousse le sacrifice d'un animal égorgé, veut le sacrifice d'un cœur contrit, et le sacrifice qu'il veut est représenté parle sacrifice qu'il ne veut pas... Ce que tous appellent sacrifice est le symbole du vrai sacrifice. *Ibidem.*

De cc point de vue, la miséricorde est un vrai sacrifice. L'homme voué à Dieu est un sacrifice en tant qu'il meurt au monde afin de vivre pour Dieu. Notre corps mortifié par la tempérance en vue de Dieu est un sacrifice... La cité rachetée dans son ensemble, c'est-à-dire la société des saints, est le sacrifice universel dont Jésus-Christ est le grand prêtre, el dont le sacrement de l'autel est le signe et qui est offert pour faire de nous le corps d'une tête si noble. *Ibid.,* X, vi, col. 284.

b) Sacrifice absolu cl sacrifices relatifs. - Le .sacrifice par excellence est celui qui a été offert par Jésus-Christ sur la croix : dans ce monde, en effet, rien de pur à offrir pour les hommes : seule la chair innocente du Christ pouvait être une victime agréable : *seipsum obtulit mundam victimam. Enarr. in Ps. CXL1X,* n. G, I. xxxm, col. 1953.

Jésus a ainsi réconcilié ct uni l'homme à Dieu de la façon la plus étroite : *Idem ipse unus verutque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui efferebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus esset ipse qui offerebat, et quod offerebat. De Trin.,* IV, xiv, t. xuî, coi. 901.

Le sacrifice du Calvaire est au centre de toute l'économie des sacrifices anciens ct nouveaux. Ceux de l'Ancicn Testament l'annonçaient, celui du Nouveau le commémore: «Tous ces sacrifices ont de diverses manières symbolisé le sacrifice unique dont nous célébrons la mémoire. » *Contra Faustum,* VI, v, t. xui, col. 231. « Toutes les choses qui sont appelées sacrifice ont lieu a la ressemblance d'un certain vto! sacrifice... Les unes en sont des contrefaçons... les autres annoncent le seul vrai sacrifice qui devait être offert pour les péchés... .Maintenant de cc sacrifice consommé les chrétiens célèbrent la mémoire par la sacrosainlc offrande el participation du corps et du sang du Christ, *unde pim peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis* ct *sanguinis Christi.* · *Ibid.,* XX, xvin, coi. 382, voir aussi xxi. col. 385.

Qu'il n'y ait eu qu'une seule immolation réelle de la grande victime, celle du Calvaire, ceci ressort nettement de l'Épltrc à Boniface: « Est-ce que le Christ n'a pas été immolé une seule fols en *lui-même,* el pourtant est-ce qu'il n'est pas immolé tous les jours par les peuples *en sacrement,* en sorte que l'on nc ment pas lorsqu'on répond qu'il est immolé? Si en effet les sacrements n'avaient pas quelques rapports avec les choses dont ils sont les sacrements, ils ne seraient pas du tout des sacrements » *Epist.,* xcvit, 9, t. xxxnn col. 363. Ce texte sc retrouvera chez presque tous les auteurs du Moyen Age; il est classique.

Nous sommes ici dans l'ordre du signe visible. sur la croix, il y avait une immolation réelle, à l'autel nous avons la représentation commémorative de cette immolai ion, Le sacrifice chrétien est par rapport au sacrifice de la croix, un sacrifice relatif commémoratif.

c) *Le sacrifice eucharistique : Sa réalité.* - Si le sacrifice eucharistique est essentiellement un mémorial. voir *De div. querst.,* xi, 2. t. XL, col. -19. il n'est point pour cela une commémoralson purement verbale ct figurée de la passion, c'est *l'oblation réelle ct véritable du corps du Christ, tête et membres, c'est la participation réelle au corps ct au sang de Jésus-Christ, source de vie.*

a. L'eucharistie oblation réelle de la victime de la croix, tête ct membres La pensée de saint Augustin sur ce point est dominée d'une part par celte idée fondamentale que l'Église est le corps mystique de celle tète qu'est le Christ historique, cl de l'autre par l'idée que dans tout sacrifice l'offrande visible svmbolise le sacrifice invisible.

a) *Aspect symbolique de la réalité invisible.* — Le *symbolisme* de la messe est double : il est relatif au

corps du Christ tout entier tête ct membres. Les éléments eucharistiques signifient tout d'abord l'offrande et le sacrifice du Calvaire : « Par ces objets le Seigneur a voulu nous rappeler, *commendare,* son corps ct son sang répandu pour nous, pour la rémission dc nos péchés. *Serm,,* ccxxvn, t. xxxvni, col. 1099. «Sous la (orme d'esclave, le Christ a mieux aimé être sacrifice que de recevoir le sacrifice : il est le prêtre puisqu'il offre, il est aussi l'oblation: *Per hoc ct sacerdos est ipse offerens, ipse et oblatio.* Et il a voulu que *le sacrifice quotidien de l'Église fût le signe de cette réalité.* › *De cio.,* X, xx, t. xu, col. 298.

Les éléments eucharistiques sont aussi l'expression sensible, la traduction visible dc l'offrande dc l'Église : ‹ Nous sommes tous un seul corps dans le Christ : voilà le sacrifice des chrétiens. C'est cc que l'Église célèbre dans le sacrement de l'autel où il lui est enseigné qu'elle est elle-même *offerte dans la chose qu'elle offre.* · *De cio.,* X. vî, t. xu, col. 281.

Le symbolisme expressif des offrandes eucharistiques est surtout expliqué par Augustin dans ses sermons *Ad infantes,* cclxxh, ccxxvn, ccx.xix. C'est ù la lumière de cc symbolisme dc l'eucharistie, figure du corps mystique du Christ, que l'on comprend les expressions suivantes : « C'est votre mystère que vous recevez; c'est cc que vous êtes que vous ratifiez en répondant *:amen.» Serm.,* cclxxh, t. xxxvni,col. 1247; ccxxix, col. 1103.

β) Λα *réalité invisible.* Sous ce symbolisme complexe sc cache la double offrande réelle du corps du Christ et dc scs membres.

L'oblation dc la victime jadis immolée. — A l'autel en effet comme sur la croix, Jésus-Christ est prêtre et victime. C'est là qu'il sc révèle prêtre selon l'ordre de Mclchisédcch « Le livre de l'Ecclcsiaste dit que le seul bien dc l'homme est dc manger ct dc boire. De quoi vraisemblablement parle-t-il, sinon dc ce (ui concerne la participation à cette table que le prêtre médiateur du Nouveau Testament nous présente, selon l'ordre de Mclchisédcch avec son corps et son sang. A la place de tous ces sacrifices anciens, *son corps est offert et il est distribué aux participants.* › *De cio.,* XVil, xx, 2, t. xli, col. 555, 55G.

Que le corps offert sur l'autel et distribué aux fidèles soit bien le corps jadis immolé, ct non seulement le corps mystique, ceci ressort du contexte el d'autres passages.

C'est le corps que le Verbe s'est bâti dans le sein de la vierge Marie. *Ibid.* C'est le veau gras, jadis immolé par les Juifs, maintenant offert ct consommé dans la célébration dc l'eucharistie. *Quirst. eo.,* IL xxxm, t. xxxv, col. 13lf». C'est l'aliment sacrificiel qui nous fut préparé par les Juifs au jour de l'immolation du Calvaire : ceux-ci, en tuant le Christ, nous préparèrent notre repas sans le savoir. *Serm.,* cxn, 1,4,5, t. xxxvni, col. 643 sq. C'est le repas dans lequel les Juifs viennent boire le sang que, sous l'empire dc la fureur, ils ont répandu. *Serm.,* lxxvh, 4, *ibid.,* col. 485.

C'est · le sacrifice de notre prix», où l'on distribue « In sainte victime ». Saint Augustin en parle à l'occasion de la mort de sa mère. Celle-ci v assistait durant sa vie tous les jours, car elle savait que là était distribuée la sainte victime. Con/., IX, 27, 32, 36,t. xxxii, c·»! 775-778.

C'est donc dans les textes les plus divers, empruntés à différentes époques dc la vie du saint Docteur, que s'affirme sa foi traditionnelle en l'oblation réelle à l'autel dc la victime jadis Immolée au Calvaire.

L'oblation du corps mystique. — Mais sur l'autel Jésus n'est pas seul à s'offrir, c'est bien le corps mystique tout entier, chef ct membres, qui offre el qui s'offre. La messe, en d'autres termes, n'est point seulement le sacrifice du corps ct « du sang que les Juifs dans leur fureur ont répandu, et que, convertis, ils reçoivent comme prix de leur salut », elle est l'expression sensible, mais 1res réelle, de l'immolation de l'Église qui sur l'autel ne fait qu'une seule cl même chose avec le victime du Calvaire.

En les configurant au Christ prêtre, le baptême associe intimement les fidèles à son sacerdoce ct leur donne qualité pour offrir avec lui le sacrifice de la messe (sans préjudice d'ailleurs dc l'action du prêtre qui bénit et consacre les éléments eucharistiques). *Enarr. in Ps. Aλ17, 2,* t. xxxvi, col. 200.

C'est à l'autel que l'Église, corps du Christ, apprend du Sauveur qui est sa tête, à *offrir :* « Étant le corps de cette tête, l'Église apprend elle-même à s'offrir par la tête. Les sacrifices anciens des saints étalent les symboles multiples et variés de ce vrai sacrifice. » *De cio.,* X. xx, t. xu, col. 298. Cc qu'elle offre, c'est elle-même incorporée à la victime du Calvaire. » Ici tout le corps rejoint activement son Chef dans une unique immolation » G. Gasque, *L'eucharistie tl lt corps mystique,* Paris, 1925, p. 74.

« Le sacrifice le phis glorieux, le plus excellent qui puisse lui être offert, c'est nous-même, c'est-à-dire sa cite. Mystérieuse réalité que nous célébrons dans nos oblations bien connues des fidèles. » *Dc cio.,* XIX, XXΠl, 5, t. xu, col. 655. · Toute la Cité rachetée, c'est-à-dire l'assemblée des fidèles ct la société des saints, est le sacrifice universel offert à Dieu par le grand prêtre qui s'est offert pour nous dans la passion pour faire de nous le corps d'une tête si noble. Tel est le sacrifice des chrétiens : être tous un seul corps en Jésus-Christ, el c'est cc mystère que l'Église célèbre dans cc sacrement de l'autel où elle apprend à s'offrir cllc-mtme dans l'oblation qu'elle fait à Dieu. › *De cio.,* X, vi, t. xu, col. 284.

Le corps mystique ainsi offert comprend tout d'abord les fidèles vivants : « Les choses vouées sont les choses offertes à Dieu, surtout l'offrande du saint autel, sacrement par lequel est exprimé le vœu très ardent selon lequel nous nous vouons à rester dans le Christ. C'est le sacrement dc ceci que nous tous nous sommes un seul pain, un seul corps. · *Epist.,* exux, 16, t. xxxm, col. 637. Il renferme aussi les fidèles décédés dans le Christ : les martyrs lui appartiennent. • Pour ce qui est du sacrifice lui-même, c'est le corps du Christ; il n'est pas offert à eux (les martyrs),car eux-mêmes sont cc corps. ▮ *De cio.,* XXII, X* L xu. col. 772. Ainsi, c'est l'Église tout entière qui s'unit étroitement à son chef sur l'autel dans une seule ct même oblation.

On comprend de cc point de vue augustinlcn de l'oblation du corps mystique la merveilleuse unité du sacrifice chrétien et son identité avec celui du Calvaire. • L'unité de l'Église chrétienne ne se laisse pas partager en plusieurs hosties cl en plusieurs sacrifices. Tous ces fragments d'holocaustes, si nous pouvons ainsi dire, font partie d'un seul holocauste d'une plénitude universelle. Tant de victimes ne sont que les membres d'une victime unique qui célèbre sur la croix son oblation sanglante, ct dans l'eucharistie son oblation non sanglante, cl qui s'incorpore toute oblation, sanglante ou non, dc scs membres comme des éléments de sa propre Immolât lon. » Thomassin, *De Verbo incarn.,* L X, xx. n. 4, édit Vivès, t. iv, p. 388.

b. L'eucharistie participation réelle au corps et au sang du Christ – Dans sa description du sacrifice eucharistique, Augustin unit souvent l'idée dccommunion à celle d'offrande: *Corpus ejus offertur et partiel· panii bus ministratur. Vilnius offertur Pain el pasdl totum domum,* etc.

L'offrande étant celle du corps jadis immolé, la communion sc fait à cc corps Immolé. Ce n'est donc point seulement une participation subjective à un

symbole, c'est la participation à une réalité vivifiante *Qui vult vivere habet ubi vivat, habet unde vivat, accedat, credat, incorporetur ut vivificetur. In Joan.,* tr. xxvi, 13. t. xxxv, col. 1613. Les enfants qui sont encore incapables de comprendre un symbole, de faire un acte de foi, ne peuvent avoir la vie, sans avoir participe au corps eucharistique. *Serm.,* clxxiv, 7, l. xxxvni, col. 911 ; *De pccc. nier.,* 1, 26 et 27. t. xuv, col. 121.

Ainsi, du fait de cette participation h ia victime jadis Immolée, se réalise l'incorpora!lon vivifiante, l'agglutination des membres du corps du Christ ◁ la tele qui leur infuse la vie, ainsi est atteint le but du sacrifice eucharistique. *Serm.,* lxxîi, 17, t. xxxvni, col. 153.

La participation au sacrifice dc la croix dans le sacri lice eucharistique est non seulement physique, mais morale. Le texte *Nisi manducaveritis* ne peut nous commander une manducation caphamaitiquc; c'est une figure nous ordonnant de participer à la passion du Seigneur, de nous remémorer avec émotion ct pour notre profit que sa chair a été crucifiée et blessée poumons: *Facinus vel flagiHum videtur jubere: figura est ergo pnreipiens passioni dominica' communicandum ct suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa est et vulnerata sit. Deduct.christ.,* III. χvi, 21, t. xxxiv, coi. 74 et 75. Ainsi s'unissent, dans l'adulte qui communie dignement, la participation subjective et la participation objective ù la victime du Calvaire. L'une ne détruit pas l'autre.

a) Le sacrifice eucharistique : Ses conditions. — A quelles conditions l'offrande des éléments eucharistiques devient-elle l'oblation réelle du corps du Christ, et peimet-elle la participation à ce corps? A condition que. par le fait dc la consécration, bénédiction ou sanctification qui s'opère au cours de la liturgie eucharistique, les éléments du pain et du vin *deviennent* le corps du Christ. Saint Augustin, d'accord avec la tradition, affirme ce devenir et l'explique par dlfîérents facti urs : une prière mystique, le signe de la croix, cl l'action invisible du Saint-Esprit.

La priïre mystique. - Elle est absolument requise : *Noster panis ct calix non quilibet, sed certa consecratione mysticus fit nobis, non* nascit rn. *Contra Faustum. XX.* xm, t. XLii, coi. 379; voir aussi *De Trin.,* III, iv, 10, t. XLII. col. 873, 871.

Elle a une certaine longueur. Saint Augustin s'en explique dans sa lettre À Pau in de Nolc.cn parlant des *precationes, orationes, postulationes.* ‹ Je préfère entendre par ccs paroles ce que toute ou presque toute l'Eglise met en pratique, de telle sorte que nous tenions pour désignées par *precationes* les prières que nous faisons dans la célébration des saints mystères, avant de commencer de bénir cc qui est sur la table du Seigneur; par *orationes* les prières que nous faisons lorsqu'on le bénit, le sancti lie, le fractionne pour le distribuer, ensemble dc prières que toute l'Eglisc presque termine pur l'oraison dominicale. » *l'pisL,* exi ix. 16. t. \\xi n. col 6 6

Par ces *orationes* qui sont au cœur dc la messe el par lesquelles on consacre. Augustin désigne sans doute le canon en général. Ailleurs, il précise davantage et semble bien affirmer que la force consécratoirc se trouse dans . une parole de Dieu ·, la bénédiction du Christ *Danis iltr sanctificatus per verbum Dei corpus est Christi. Serm..* cc.xxvn, l. xxxvni, col. 1099. *Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi. Scrm.,* ccxxxiv, 2, col. 1116. Il semble bien que cette parole de Dieu soft la parole évangélique de l'institution : cela ressort du principe clairement établi que nous devons offrir le sacrifice uniquement selon le rite prescrit par Jésus-Christ. *Contra Faustum, XX,* xxi, t. xui, col. 335. Voir art. Épicl Lse, t. v, col. 212.

Le signe de la croix. — Sans lui, le saint sacrifice eucharistique n'est pas accompli *rile. In Joan.,* tr. cxvni, 5, t. xxxv, col. 1950.

L'action de l'Esprit-Saint, — Les attestations d'Augustin sur la vertu des paroles du Christ ne l'empêchent point d'affirmer en même temps faction invisible du Saint-Esprit dans la transformation opérée sur l'autel. A'on *sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei. De Trin.,* III, iv, 10, t. xiji, coi. 873, 871.

Cette affirmation cadre avec les principes généraux de l'évcquc d'Hipponc sur l'activité dc ΓEsprit dans toute sanctification : *Sanctificatio nulla divina et vera est nisi ab Spiritu Sancio. Serm.,* vm, 13, t. xxxvni, coi. 72. Cf. *Quast, in Hepta!.,* 111.84,1. xxxiv,col.711. Elle sc retrouve éqmvalemmcnt chez ses contemporains; chez. Optat, par exemple, ou Gaudcncc de Brescia. Voir art. Épicl Lse, t.v, col. 244. Les augusti* niens comme saint l· u.'gcncc ct saint Isidore de Séville marqueront d'une façon plus précise encore l'importance et le sens dc l'invocation au Saint-Esprit dans le sacrifice eucharistique.

Dc l'ensemble dc ccs vue s sur la messe, découle tout naturellement la vérité du sacrifice chrétien. La liturgie eucharistique tout comme le sacrifice dc la croix dont clic prolonge l'oflrandc est un sacrifice très vrai. *I ndc et in ipso verissimo ft singulari sacrificio Domino Deo nostrn agere gratias admonemur. De spir. et htt.,* xi, 18. t. xuv, col. 211.

Jésus-Christ lui-même a déterminé le rite par lequel nous rendons le culte d'adoration à Dieu. « C'est un crime, dit Augustin, dc sacrifier aux martyrs, mais non dc sacrifier à Dieu dans les mémoires des martyrs, cc que nous faisons très fréquemment selon le seul rite avec lequel il nous a prescrit dc lui sacrifier. » *Contra Faustum, XX.* xxi. t. xui, col. 384.

L'Eglise possède vraiment un sacrifice qu elle ofin.· tous les jours. C'est le sacrifice unique prédit par Mnlnchic. *De civ.,* XIX. xxm. 5, t. xu. col. 655. C'est le sacrifice accompli pour la première fois par Melchisédech, quand ce prêtre bénit Abraham avec du pain ct du vin. *De civ.,* X\ l. xxji, col. 500. Nous le voyons aujourd'hui offert en tous lieux par le sacerdoce du Christ selon l'ordre dc Mclchisédcch.

C'est l'unique sacrifice toujours le même dont la communion est proposée à tous : *Nom unum atque idem sacrificium propter nomen Domini, quod invocatur ct sanctum est ct tale cuique fit, quali corde ad accipiendum accesserit. Contra epist. Durm.,* IL vi, II, t. xuu. coi. 57.

r) *Le sacrifice eucharistique : Sa valeur ct son efficacité. - Dour les vitrants.* – Ha pour effet de faire entrer les bons dans une communion tout intime au sacrifice du Calvaire et de leur communiquer ainsi la *vie,* le *prix de leur redemption,* le *gage du salut. De pecc. mer.,* l. xxiv, 34. t. xuv, col. 128 el 129; *Jn ps.* CA.tr, 9, t. xxxm. col. 1663. Il peut être offert pour des nécessités individuelles, même temporelles. C'est ainsi qu'un diocésain d'\ugustin demande qu'un prêtre offre le sacrifice pour éloigner les démons (pii tourmentaient scs bêles et scs esclaves. *De civ.,* XXII. \ ni. 6. l xu. col. 761.

Dour 1rs morts. – · On doit reconnaître, dit saint Augustin, «que les Ames des défunts sont secourues par la piété des vivants, quand le sacrifice du Médiateur est olfert pour elles». *Ench..* ex, l. XL, col. 283. « Il n'y a cependant ù profiler de ccs pratiques que les âmes qui, pendant leur vie, ont mérité d'en tirer profit. Donc, quand les sacrifices, soit de l'aulel, soit des aumônes sont offerts pour les défunts, ils sont des actions dc grâces pour les très bons, des propitiations

pour les médiocrement mauvais; ils n'accordcnt aucun secours aux très mauvais, ct sont seulement des consolations pour les vivants. Quant â ceux pour lesquels ils sont utiles, ou ils leur obtiennent une pleine rémission, ou ils font que In condamnation leur soit plus tolérable. · *Ibid.*

Ainsi le veut la tradition des Pères observée par l'Églisc universelle : on prie pour ceux qui sont morts dans la communion du corps du Christ, lorsqu'on fait leur mémoire en son lieu au cours de ce même sacrifice, ct qu'il est mentionné qu'il est également olïert pour eux. Srr/n., clxxii.

/) *Le sacriflee eucharistique : Sa place dans la vie eultiiclle et morale de Γ Église.*— La valeur de l'aliment sacrificiel eucharistique marque la place de celui-ci dans l'ensemble de la vie de l'Églisc.

L'autel et la table sainte sont au centre de la vie religieuse ct morale de la communauté chrétienne. L'autel est la *mensa magna* où nous recevons le corps du Christ, *Serm.,* xxxi, 2, t. xxxvni, col. 193, la *mensa potentis. In Joan.,* tr. xi.n, 2, t.'xxxv.col. 1733. C'est le crime des donatisles d'avoir élevé autel contre autel. *Contra epist Parm.,* IL v, 10, t. xi.ni, col. 56. — L'autel est entouré de mystère; seuls les fidèles connaissent cc mystère ; les catéchumènes l'ignorent. De la signification du mystère de l'autel et de la table sainte, saint Augustin est amené à parler souvent; il y consacre des homélies spéciales. *Serm.,* ccxxvn, ccxxix, cclxxii. Il insiste sur ce fait que toute la vie morale des catéchumènes ct des croyants doit être dominée par la préoccupation de ce mystère. *De fide ct oper.,* vi, 9, t. xi., col. 202; *Epist.,* an. 3, 6, t. xxxiii, col. 655; *Serm.,* lvi, 6, 10, t. xxxvm, col. 381.

Conclusion. — La doctrine de saint Augustin sur le sacrifice eucharistique est une pièce maîtresse dans sa conception d'ensemble sur la religion et le salut.

La religion étant l'ensemble des liens qui unissent l'homme à Dieu, le sacrifice est pour le grand évêque l'acte religieux par excellence qui nous fait entrer dès ici bas dans la communion divine, en attendant la communion céleste dans la vision béatifiante.

Le seul vrai sacrifice absolu (pii est au centre de l'histoire religieuse de l'humanité, c'est le sacrifice de Jésus au Calvaire *informa servi.* C'est par la participation à cet unique sacrifice que le fidèle obtient le salut.

De cc sacrifice une seule fois accompli par une immolation réelle, les chrétiens célèbrent la mémoire par l'oblation réelle de la victime jadis immolée, el par la participation à cette victime. Le sacrifice de l'autel est essentiellement relatif au sacrifice de la croix, en tant qu'il le représente réellement et nous en applique le fruit. A l'autel ct sur la croix c'est le même prêtre et la même victime, sur la croix s'offrant elle-même dans une immolation sanglante, à l'autel s'olfrant avec son corps mystique d'une façon non sanglante sous les traits figuratifs de l'immolation passée par l'Églisc.

Tel est le sacrifice des temps nouveaux, annoncé par le sacrifice de Mdchisedccli ct par la prophétie de Malachie, institue par le Christ la veille de sa mort, célébré tous les jours pour nous communiquer la vie, le prix de la redemptio 1, le gage de la vie éternelle. Bref, il atteint excellcmcnt le but du sacrifice: il nous fail entrer dans une communauté de vie plus intime avec Dieu, il fait l'unité entre les fidèles et leur chef, l'unité des fidèles vivants entre eux, l'unité de l'Églisc d lci bas avec l'Églisc du ciel et du purgatoire. Ainsi csl-Il le centre de la vie de l'Églisc.

Par celte doctrine, saint Augustin n'innove point; Il met en une lumière plus vive le point de vue où s'étalent déjà places les Pères plus anciens : saint Ignace, saint Ircnéc, saint Cyprien.

Grâce aux formules heureuses qu'il a trouvées pour exprimer les idées traditionnelles et commenter In paroles de saint Paul sur l'unité du corps mystique réalisée par la communion ù un tel pain, I Cor., x, 17 et Nom., xn, 5, se gardera dans la théologie postérieur le sens d'un des aspects et des diets les plus profonds du mystère eucharistique : l'unification du corps mystique avec son Chef.

Telle est rependant l'insistance de saint Augustin à mettre en relief cet aspect en face du schisme donatien, (pie certains de ses commentateurs, oublieux de la complexité de sa pensée, laisseront tomber scs affirmations réalistes sur l'oblation du vrai corps du Christ, pour ne se souvenir que de celles qui concernent le corps mystique. A raison même de sa complexité, la doctrine augustinienne offre des possibilités de développement dans des directions diverses. C'est ainsi que Paschasc Kndbcrt pourra intégrer à sa conception très réaliste de l'eucharistie des idées bien authentiquement august miennes, tandis que Scot Érigène, Batramne et Bérenger, utilisant exclusivement d'autres affirmations du saint Docteur sur le symbolisme eucharistique ct l'Églisc corps mvstiquc, les feront servir à une conception ultra-spiritualiste qui méconnaît tout un aspect de sa pensée.

IL De saint Augustin a saint GnÉGQIRE. Durant cctt période, la doctrine du sacrifice de la messe n'est point au premier plan des préoccupations des Pères.

C'est plutôt dans les liturgies, dans les plus anciens éléments des sacramentaires léonlcn ct géîasien qu'il faut aller chercher un témoignage très précisée la toi vivante de l'Églisc au sacrifice de l'autel. Les évêques ct les Pères continuent sans doute à commenter dans leurs homélies cette liturgie pour les barbares venus du paganisme ou de l'arianisme. Mais leur pensée spéculative est tournée davantage vers la méditation des problèmes de la prédestination el de la grâce. (L'est l'époque où l'on discute les doctrines august inicnnes dans le sud de la Gaule, chez les *Massilienses.* Si l'on expose les doctrines eucharistiques, c'est en reprenant les idées de saint Augustin cl de saint Ambroise, cl en reproduisant parfois leurs expressions.

En somme, la doctrine du sacrifice de la messe progresse peu; deux écrivains cependant sc distinguent par la précision qu'ils apportent dans l'exposé de ccttv doctrine : saint I ulgencc qui traite du sacrifice de la messe dans un sens nettement augustInion, en insistant sur le but de cc sacrifice, l'incorporation nu Christ, le pscudo-Eusèbo d'Émèse (Eaustc de Riez) qui marche plutôt sur les traces de saint Ambroise, en insistant surtout sur le miracle de la conversion durant la messe.

1· A *Pome. – Suint Léon* (t 161) < s'attache au langage évangélique et au langage liturgique, interprétés littéralement ·. i*. Batiffol, *L'eucharistie,* p. 313.

A une époque sans controverse eucharistique,Il ne parle de l'eucharistie que par allusion, comme d'une vérité admise de tous, pour en tirer un argument dans les controverses christologiques. Mgr BatilTol a relevé les passages des sermons el des épltrcs où saint Léon fait plus spécialement allusion au sacrifice de la messe ct à la communion. Voir art. Léon \tr *(Saint],* col. 288 cl 290.

On en peut tirer les conclusions suivantes : 1. C'est ù la cène que le Sauveur a institué le sacrifice eucharistique en enseignant ù scs apôtres *qualis Deo hostia deberet offerri,* en leur donnant les sacrements de In passion cl dr sa mort. *Serm.,* ιλiπ, 3 et I, /> *L..* t. uv, col. 333-333.- 2. Il n'y a qu'une seule oblation, un seul sacrifice qui conduit à leur perfection tous les anciens sacrifices, et qui amène jusqu'aux croyants la

vie qui vient du Calvaire. Λ *une etiam, carnalium sacri·fidorum varietate cessante, amnes differential hostia·rum, una corporis ct sanguinis lui implet oblatio. Serm.,* I ix, l. i.tv, coi. 311. C'est toujours la meme victime qui est offerte aujourd'hui ct qui le fut autrefois, et qui nous applique maintenant les fruits de l'oblation du Calvaire. Voir aussi *Epist.,* ix. - -3. On doit réitérer dans une même journée l'offrande du sacrifice, lorsqu'à raison d'une affluence trop grande on n'a pu satisfaire ù la dévotion de tout le peuple par un premier sacrifice. *Epist.,* ix, 2, l. uv, col. 626 et 627. — I. Saint Léon emploie dans la même épltre ix, au passage cité, le mol *missa* pour désigner la liturgie eucharistique : sur le mot *missa* employé dans le même sens, voir Innocent I*r, *Epist.,* xvn, 12, *P. L.,* I. xx, col. 535.

2· A *Italienne. - Saint Pierre Chrysologue* (f 150) n'offre que des allusions, mais pleines de doctrines, à l'eucharistie sacrifice. En quelques lignes sont évoquées ù la fois l'identité de la victime de la croix et de la victime de l'autel, la continuité qui existe entre l'incarnation ct l'eucharistie, l'efficacité de la communion à la victime de l'autel. *Serm.,* I xvii, *P. L·.,* t. I u, col. 392.

3e *Sud de la Gaule.* — *Jean Cassien* (f 135), comme saint Pierre Chrysologue ù Knvcnne, afllnne la foi traditionnelle à l'identité du sacrifice de la cène, de la croix et de l'autel; il montre l'efficacité de ce vrai sacrifice qui arrache les Ames à l'enfer pour les élever au ciel. *De ccenob. inst.,* \. III, c. m, P. *L.,* t. xux, col. 121.

Gennade (2· moitié du v* siècle) dans un parallèle entre le martyr et le communiant, fait allusion au caractère commémoratif de l'eucharistie, *De eccl. dogm.,* c. t.xxiv, *P. l...* t. i.v iii, col. 997.

Fauste de liiez (t 192) est un des écrivains du v· siècle dont le langage eucharistique est le plus précis; il a lu saint Cyprien, saint Augustin, surtout saint Ambroise. L'homélie *Magnitudo* qui lui est attribuée représente une tradition doctrinale qui est en partie grecque ct en partie ambrosienne; c'est «le langage ambroslcn mis au point des controverses du temps de saint (.vrille ». P. Batiffol : *Nouvelles etudes documentaires sur la sainte eucharistie,* dans *Revue du Clergé Français,* t. I x, p. 510.

On a dit à l'art. Euchahist ib, col 1180, combien son langage est precis en ce qui concerne le miracle de la conversion substantielle qui s'opère â la consécration. Il ne l'est pas moins touchant le sacrifice de l'autel, son caractère commémoratif, son efficacité essentiellement relative A celle du sacrifice du Calvaire, sa nature qui consiste dans *Voffrandc de la rédemption. Et quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis nostris... necessarium erat ut nobis in hac dic sacramentum corporis ct sanguinis sui consecraret, ut colеretur vel jugiltr, jure per mysterium, quod semel offerebatur in pretium; ut quia quotidiana ct inde/essa currebat pro hominum salute redemptio, perpetua esset redemptoris oblatio, et perennis illa victima viveret in memoria et pr.rsens semper esset in gratia. Vera, unica et perfecta hostia fide existimanda, non specie ; nec exterioris censenda visu hominis, sed interioris affectu... Horn. Magnitudo, P. L.,* l. xxx, coi. 272.

Ainsi, nous célébrons à l'autel, sous le voile du mystère ce qui a été offert une fois sur la croix pour notre rançon: c'est l'offrande perpétuelle de la rédemption pour que la vief ime éternelle vive sans cesse dans le souvenir, et soit toujours présente avec la même efficacité Oblation de la victime du Calvaire, la messe dans son acte central, la consécration, est l'œuvre du prêtre invisible qui opère, par les paroles efficaces de l'institution, la conversion miraculeuse des éléments en son corps et en son sang.

La fortune des idées ct des formules de Fauste de liiez sera très grande au Moyen Age ; voir M. Lcpln, *IJidée du sacrifice de la messe,* Paris, 1926, p. 11-47. Les défenseurs du réalisme eucharistique utiliseront cet auteur qu'ils citeront sous le nom d'Eusèbc d'iùnèsc, pour exposer l'idée de conversion substantielle.

Saint Avit de Vienne 518), dans sa lettre a Gondebaud, nous renseigne surtout sur la *signification du mot missa... Missam /acere* veut dire d'une façon générale renvoyer : on faisait le renvoi non seulement dans les églises mais dans les prétoires. *Epist., !, P. L.,* t. Lix, col. 199. C'est ainsi que le mol était employé depuis longtemps pour désigner le renvoi des catéchumènes du service eucharistique. S. Augustin, *Serm.,* I xix, 8, P. *L.,* t. xxxvm, col. 32L Voir Roll manner, *Veber neutre und altère Dculungen des WorUs Missa,* dans *Tiïbinger thcol. Quartalschrift,* 1883, p. 531-557; Fortescue, *I.a messe. Etude sur la liturgie romaine,* trad. Boudinhon, p. 526-528; Batiffol, *leçons sur la messe,* p. 166 ct 167. On le retrouve employé dans le même sens au début du vi· siècle par un concile de Lérida en 521, can. 4. Mansi, *Coned.,* t. vm, col. 613.

L'évêque de Vienne aime à sc représenter le mystère chrétien comme la prise de possession par le peuple fidèle de l'héritage que le Christ lui a laissé par testament. Ce testament nous livre non pas scs biens seulement, mais sa substance, son corps ct son sang. C'est à la veille de sa mort qu'il a institué l'ordre de ce *libamen* étemel. *Ex sermone de natali calicis, P. L·..* t. ux, col. 321.

En comparant dans un poème la messe a la manducation pascale, il laisse entendre que l'un ct l'autre repas sacrificiel supposent une immolation. De quelle nature, il ne nous le dit point :

> IU cognosco tuam salvanda in plene figuram.
> Lt quocumque loco *sanctus mactabitur Agnui,*
> \tque cibo sanctum porrexerit hostia corpu*
> Rite sacrum, celebret vitre promissa sequentis.

Poem., v, *P. 1..,* t. I ix, coi. 360* D.

Matianus le scolastique (vi· siècle). — Par la traduction des homélies de saint Jean Chrysostome qu'il exécuta à l'instigation de Cassiodore, cet auteur va faire connaître aux théologiens latins In riche doctrine de l'illustre commentateur grec sur le sacri lice eucharistique. En particulier, la jmssage de l'hom. xvn qui aborde la question de l'unité du sacrifice chrétien vn devenir classique.

D'après l'ÉpIIrc aux Hébreux, nous n'avons qu'une seule hostie, cl elle n'a clé offerte qu'une fob. Comment cependant pouvons-nous l'olfrir tous les jours? Voici la réponse de Jean Chrysostome : l'unité de sacrifice sc tire de l'unité de victime; c'est toujours la même victime qui est offerte a l'autel et sur la croix Il faut citer le texte :

> In ChrixtO semtl oblata est (hostia potens nd Minimi sempiternam). Quid ergo nos? Nunc per singulos dlr* offer Imus : offerimus quidem, sod «d recordationem facientes mortis ejus; ct ιιηα *est hac hastln.* non mult*. Quotnodo unn est et non multæ? Et quia scrnel oblata est Illa, oblata est In sancta sanctorum: *hoc autem sacrifictum exemplar est illius. Idipstim semper offerimus;* n»*c nunc quidem alium agnum, crastina alium, sed semper idlpsum. Proinde unum c*t hoc sacrificium··. I nus ubique est Christus, et hic plenus existent cl illic plenus, unum corpus. Sicut enim qui ubique offertur unum conuts est. Ita etiam ct unum *acrilicium. Pontifex nutem noster ille est qui hostiam mundantem nos obtulit. 1p«ani offerimus ct nunc, qu.r tunc obbita quidem consumi non potest. Hoc nutem quod nos facimus, in commemorati inem quidem fit ejus quod factum est. «Hoc enim facite, inquit, in meam commemorationem. » Non aliud sacrificium sicut pontifex, *sed htlpsuni semper facimus magis autem recordationem sacrificii operamur. Enarratio in epistolam ad Hcbriros,* hom. xvn, 3, *P. (λ,* l. I xiii, coi. 319-350.

Sur In fortune dc cc texte chez les théologiens i postérieure, voir Lopin, *op. cit.,* p. 13 ct 4L

4· *En Afrique.* — *Saint Fulçcnce de Ruspe.* — Tandis que les auteurs précédents, à la suite dc saint Ambroise, s'en tiennent au réalisme liturgique cl insistent sur In présence à l'autel de la victime du Calvaire, l'évêque de Huspe, aussi fidèle disciple dc saint Augustin dans sa doctrine eucharistique que dans son enseignement sur la grâce, vn encore accentuer le point dc vue de son maître et envisager tout particulièrement la messe comme l'oblation du corps mystique du Christ.

A travers ses écrits, le sacri flee eucharistique nous apparaît par rapport à la croix comme une commémoraison ct une action de grâces, par rapport aux fidèles comme l'acte de l'Esprit-Saint qui les incorpore au Christ.

a) La messe commémoraison et action de grâces de Γimmolation passée. — Le sacrifice dc l'Église est essentiellement commémorai if ct figurai if d'une immolat lon passée; c'est pourquoi il est d'abord une ad ion dc grâce pour l'immolation rédemptrice. *Ideo in ipso sacrificio corporis Christi a gratiarum actione incipimus ut Christum non dandum, sed datum in veritate monstremus, et in eo quod gratias agimus Reo in oblatione corporis et sanguinis Christi, cognoscamus non adhuc, occidendum Christum pro nostris iniquitatibus, sed occisum ntc redimendos nos illo sanguine,sed redemptos. BpM.t* \iv, 44. *P. / .* t. Ixv. coi. 432 C.

Même idee dans le *Dc fide,* l. I, GO, col. G99 :/n *Ulis enim carnalibus victimis, significatio carnis fuit quam... ipse fuerat oblaturus, in isto autem sacrificio, gratiarum actio et commemoratio carnis Christi quam pro nobis obtulit.*

b) L'activité de ΓEsprit-Saint dans te sacrifice eucharistique en vue de l'incorporation des fidèles au Christ. — Saint Augulin avait déjà faits allusion à l'intervention de l'Esprit-Saint dans le sacrifice. Ci-dessus, col. 971. Son disciple fut amené à préciser le sens, la nature, les conséquences de celte intervention.

Fulgcncc se pose *ci professo* la question dc savoir pourquoi Ton demande à la messe l'envoi dc l'Esprit-Saint. *Cur scilicet si omni Tiinitati sacrifictum offertur, ad sanctificandum oblationis nostrtv munus. Sancti Spiritus tantum missio postuletur; quasi vero ipse Pater Deus sacrificum sibi oblatum sanctificare non possit; aut ipse Filius sanctificare nequeat sacrificium corporis sui quod offerimus nos... aut ita Spiritus Sanctus ad consecrandum Ecclesia* sacrificium mittendus sit, tanquam Puter aut Filius sacrificantibus desit? Ad Monimurn,* Π, vi, *P. L.,* t. Ixv, coi. 181.

On demande cd envoi, répond-il. pour que l'Esprlt vienne mettre dans le cœur des fidèles les dons d'unité d de charité; ainsi contribuera-t-il à édifier le corps mystique du Christ, comme il a fait naître son corps historique du sein de la vierge Marie. *Ipsa ergo gratia spiritalis per unitatem pacis et caritatem corpus Christi per dies singulos aedificare non desinit, qua· in utero Virginis donum sapientia* quod est caput hufus corporis lubricavit. Ibid.,* \, col. 189. Ainsi nous donnera-t-il d'être les membres véritables dc cc corps mvsllquc dont nous possédons l'expression sensible sur l'autel. *Dono autem raritatis hoc nobis confertur ut hoc in veritale, simus quod in sacrificio mystice celebramus. Ibid.*

Bref, l'activité sacrificielle do l'Esprit-Saint â lu messe est ordonnée à l'édification progressive dc ce corps mystique du Christ. C'est le développement d'un des aspects dc la doctrine augustinienne. Saint Fulgcncc, Λ la différence des Grecs, sciait sur l'activité «le l'Esprlt touchant la conversion des cléments eucharistiques. L'ldée dc conversion substantielle est en dehors dc sa perspective, comme elle avait été en dehors dc celle de saint Augustin.

Cette doctrine de l'incorporation des fidèles au corps mystique du Christ par l'Esprlt entraîne pour Eulgence des conséquences touchant la portée des sacrifices qui sc font en dehors de l'Église, cl touchant la nécessité dc l'eucharistie pour le salut. Ceux qui sont séparés du corps mystique ne peuvent avoir l'Esprit qui réside dans l'Église : leurs sacrifices sont donc privés de l'action sanctificatrice de cet Esprit divin et ne peuvent vire acceptes dc Dieu. *Solius enim Ecclesia- Deus delectatur sacrificiis qutr sacrificia Deo facit unitas spiritalis. Ad Monim.,* II, xi, coi. 191. Pour devenir eux-mêmes un sacrifice agréable à Dieu cl l'offrir, les hérétiques et schismatiques doivent revenir à l'unité catholique. II, xn col. 192.

Saint Eulgence semble bien étranger ici à l'idée qu'un schismatique, en prononçant les paroles sacramentelles, puisse consacrer validement le corps du Christ. Il se tait tout au moins sur cette question précise. Ce qui l'intéresse avant tout, c'est l'incorporation mystique au Clirist qui lui apparaît impossible en dehors de l'unité catholique.

En tout ceci, n'est-il point dans la tradition dc l'Église africaine, d'un saint Cyprien en particulier pour qui il n'y avait point dc baptême valide en dehors de l'Eglise catholique? Il faudra les analyses dc la théologie classique au xi* et nu xn· siècle, louchant les distinctions à faire entre validité el efficacité du sacrifice, entre corps historique ct corps mystique du Christ, pour faire la lumière complète sur la question de la valeur des sacrifices en dehors de l'Église. Voir M. de la Taille. *Mysterium fidei,* c. vî, p. 395-130.

I ne autre conséquence de la doctrine dc Eulgence sur l'incorporation mystique par l'Esprlt, c'est la façon dont il comprend la nécessité de l'eucharistie.— L'Esprit-Saint a déjà commencé son œuvre d'incorporation du fidèle au Christ par le baptême; aussi point n'est absolument besoin du sacrifice eucharistique pour obtenir le salut d'une âme déjà unie nu Christ par ce sacrement. Le baptême en effet nous fait déjà membres du Christ, non seulement participant, mais hosties dc son sacrifice. Notre incorporation est commencée de ce fait. Le baptisé par la régénération devient cc qu'il vient chercher à l'autel : *fit quod est de sacrificio sumpturus altaris. Epist.,* xn, 24-26, col. 390-392. Nous avons ici un écho de la doctrine augustinienne dans les sermons *Ad infantes.* l.'évêque de Ruspe, de fait, cite ici tout un de ccs sermons, iol ·ı et 392.

Ainsi, dans le pratique, le fidèle mourant avec le seul baptême ne se trouve point privé dc In participation du sacrement eucharistique, quand il sc trouve être lui-même déjà par le baptême ce que se sacrement signifie, un membre du corps du Christ. *Quando ipse hoc quod illud sacramentum significat invenitur,* coi. 392.

L'insistance «le saint Fulgcncc ù metire en relief l'idée «le l'oblation du corps mystique, ct à voir dans l'incorporation au Christ le but principal de l'eucharistie, l'amène à laisser dans l'ombre l'aspect réaliste de la pensée augustinienne louchant l'oblation du corps «lu Christ Jadis immolé. Il ne méconnaît pas pour autant cet aspect ; il sait affirmer à l'occasion la portée salutaire du sacrifice «le l'autel : *Sacramentum corporis sui rl sanguinis dedit quad ad salutem fidelium oportebat institui. Epist.,* xiv. 13, col. 131. Il distingue dans l'eucharistiecomme deux réalités «lonl l'une normalement produit l'autre : In participation objective nu corps el au sang «lu Christ, et In commémoraison subjective de la passion. *Xam et ipsa participatio corporis et sanguinis Domini, cum ejus panem manducamus et ralireni bibimus, hoc utique nobis insinuat ut moriamur mundo et vitam nostram habeamus cum ‹ .hristo in Deo... Sic fit ut omnes fideles qui Deum et proximum diligunt, etiamsi non bibant calicem corporer*

passionis, bibdht tamen calicem dominior caritatis. Contra Fabian., fnigm. XXVIII, col. 789-790.

III. De saint Ghécioihb a l'î poque de Ciiaiil i.-magne. - Parmi les écrivains ecclésiastiques dont Je témoignage sur le sacri Dec de la messe mérite d'être relevé â ccttc époque soit pour sa valeur propre, soit pour l'autorité qu'il a exercée sur les âges suivants, il faut citer tout d'abord saint Grégoire le Grand, puis saint Isidore dc Séville, le vénérable Bêde ct Je pseudo-Germain. On ne peut méconnaître non plus l'in fluence dc la piété populaire sur le mouvement théologique à rette époque.

\· *Saint Grégoire le Grand* (t 601). — Moraliste plus que théologien spéculatif, plus soucieux de transmettre au peuple chrétien dans ses *Homélies* ct *Dialogues* les vérités substantielles qu'il a recueillies *b* l'école d'un Augustin ou d'un Ambroise, que de pousser encore l'analyse dc ccs doctrines, Grégoire excelle à les envisager sous leur aspect pratique. C'est ainsi qu'admirablemcnt adapte au caractère du peuple et du clergé dc l'époque, il fait ressortir avant tout devant eux *l'efficacité dc la messe* pour obtenir les grâces les plus diverses, ct en particulier la délivrance des âmes du purgatoire. Par les enseignements, les récits ou légendes dc scs *Dialogues* ct dc ses *Lettres,* il ouvre une nouvelle voie qui sera fréquentée par tout le Moyen Age. Enseignements et récits, si souvent cités, contribueront beaucoup à faire l'éducation eucharistique des générations suivantes. Sur leur influence, voir Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter,* p. 1-10, et Lepin, *op. cit.,* p. 40. 41.

1. *Signification du mot · messe* >. — Le mot de messe, que nous avons vu employé par Avil au sens dc congé cl de renvoi, reçoit au temps dc saint Grégoire ct même avant ce pape l'acception que nous lui connaissons aujourd'hui. C'est alors qu'il commence â devenir l'expression technique du sacrifice eucharistique. Grégoire l'emploie sous sa forme plurielle : *missarum solemnia.* Voir P. Batiffol, *Leçons sur la messe,* p. 107. La forme plurielle *missæ, missarum solemnia,* se maintint au Moyen Age, pense Fortescue, peut-être comme un souvenir des deux anciennes *missir,* celle des catéchumènes et celle des fidèles. *La messe,* p. 527.

Plus éclairantes sur le caractère sacrificiel de l'eucharistie sont les expressions suivantes que l'on retrouve souvent sous la plume de Grégoire : *immolatio sacræ oblationis, hostiam salutarem immolare, offerre sacrificium victima· salutaris, hostiam sacra· oblationis immolare, oblatio sacramenti, ofjcrre sacra mysteria.* Voir *Dialogues, passim,* surtout IV, LV, l vii, l vhi, îj x, /.., t. I.XXVII, col. 416 sq.

2. *Nature ct efficacité dc la messe.* - On trouve â la fin des *Dialogues* un passage classique qui dit clairement In nature et l'efficacité du sacrifice eucharistique : Il nous faut donc â fond mépriser le siècle présent, el ollrir a Dieu chaque jour un sacrifice dc larmes, chaque jour l'hostie de sa chair cl de son sang. Car voilà la victime unique qui sauve l'âme de la mort éternelle, qui renouvelle mystérieusement la mort dc ce l lls unique, qui, bien que ne pouvant plus subir la mort depuis sa résurrection, el quoique vivant d'une vie Immortelle ct Incorruptible, est cependant immolé de nouveau pour nous dans ce mystère de l'oblation sacrée. C'est bien en effet son corps que l'on v reçoit, sa chair qui est partagée pour le snlul du peuple, son sang qui est répandu, non plus par les mains des infidèles, mais dans la bouche des croyants. Songeons donc ù cc qu'est pour nous ce sacrifice qui pour notre pardon reproduit sans cesse en l'imitant la passion du l i's unique. Car. qui donc parmi les fidèles pourrait en douter? Λ l'heure dc l'immolation, les deux s'ouvrent â la voix du prêtre, les chœurs des anges sont présents Λ cc mystère de Jésus-Christ. Le ciel ct la terre sont associés; c'est l'union entre ici-bas et là-haut, l'unité entre le monde visible ct l'invisible. Mais il est nécessaire qu'en accomplissant ces choses nous nous Immolions nous-mêmes dans la cont rit ion du cœur : car nous qui célébrons les mystères de la passion du Seigneur, nous avons le devoir d'imiter ce que nous accomplissons. Alors vraiment l'hostie sera offerte a Dieu pour nous, lorsque nous nous serons faits nous-mêmes l'hostie» *Dial.,* l. IV, c. l viiî, u x, Λ *L.,* t. i.xxvn, col. 425, traduction Lepin, *op. cit..* p. 40 ct 81. Même idée sur l'efficacité toute spéciale du sacrifice de l'autel. *Hamit, in Ev.,* l. 11. xxxvn, 7, t. l x x v i, col. 1278 l) : *Mactemus in ara ejus hoitias placationis... Singulariter namque ad absolutionem nostram oblata cum lacnjmis... hostia suffragatur, quia is qui in se resurgens a mortuis, jam non moritur, adhuc per hanc in suo mijderio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suer passionis ofierimus, toties ad absolutionem nostram passionem illius reparamus.*

Ccs deux textes vont à montrer l'efficacité du sacrifice de la messe *pour les vivants.* C'est en partant du principe qu'il vaut mieux sc libérer â l'égard dc la justice divine soi-meme de son vivant que d'attendre d'autres sa libération après sa mort, que saint Grégoire est amené à dire comment le sacrifice dc l'autel peut servir à cette libération.

La raison dc son efficacité sc tire de sa nature qui comporte une double immolation sacrificielle : celle de la victime du Calvaire, ct celle des fidèles qui doivent imiter la passion. Cc n'est point à dire que la messe renouvelle *effectivement* l'immolation sanglante du Calvaire, le Christ ne meurt plus. Il ne subit aucune modification réelle, il est incorruptible, mais elle *imite,* elle reproduit par mystère, c'est-à-dire par manière dc symbole expressif, la passion du Seigneur, elle comporte sur l'autel au moment de l'immolation quotidienne la présence dc la victime jadis immolée en vue d'unir le ciel â la terre.

Le caractère représentatif de l'immolation eucharistique consiste en ce fait que le corps du Christ est pris ct partagé pour le salut du peuple, que son sang est répandu dans la bouche des fidèles : · C'est donc a la communion que le saint docteur voit réalisé It rappel sensible de la passion. · Lepin, *op. cit.,* p. 87. Saint Grégoire aime à illustrer celte doctrine dc l'utilité du sacrifice pour les vivants par des exemples : entre autres celui dc celte femme qui faisait offrir le sacrifice pour son mari captif et obtenait que les liens du prisonnier tombassent tous les jours â cette heure. *Dial.,* IV, i vu. I. l x x v i i. col. 124.

A la suite dc salut Augustin, le grand pape montre aussi l'efficacité (le la messe, *pour les défunts.* Il lofait avec d'autant plus d'insistance que s'épanouit alors davantage dans la conscience chrétienne, la croyance â la communion des saints ct au dogme du purgatoire. « Le dogme du purgatoire, en sc dégageant complètement â l'époque que nous éludions, entraîne comme conséquence une estime de plus en plus grande de la messe comme sacrifice expiatoire el propitiatoire, el comme moxen dc soulager les défunts. Saint Grégoire a sur ce point donné, surtout par ses *Dialogues.* une impulsion décisive. A l'interrogation dc Pierre : *Quidnam ergo esse poterit quod mortuorum valeat animabus prodesse?* le pape répond · Si *culpa· post mortem insolubiles non sint, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiar salutaris adfuvare, ita ut hanc nonnunquam ipsa· defunctorum animer expetere videantur,* et il raconte immédiatement à l'appui de son assertion deux traits dont le second est l'origine de la dévotion du trentaln grégorien *Dial.,* IV, i.v. Celle indication dc saint Grégoire a été suivie et elle a dû contribuer pour sa part â Introduire

l'usage des messes basses ou privées qui font leur apparition vers son époque. » Tixeront, *Histoire des dogmes,* 3· édit., t, m, p. 386.

3 *Ia misse apostolique.* — Nous n'avons pas à nous occuper ici dc l'activité liturgique du grand pape; mais il faut souligner du point dc vue théologique ce qu'il dit dnns sa lettre à Jean de Syracuse sur la place du *Pater* à la messe, aux origines et à son époque. *Epist.,* IX. 12, t. Lxxvn, col. 957. « Nous disons la prière du Seigneur immédiatement après le canon, *mox post precem,* parce que c'était la pratique des apôtres dc consacrer l'offrande du sacrifice, *oblationis hostiam,* par cette seule prière, *ad ipsam solummodo orationem;* aussi il me paraissait bien regret table que nous dussions dire la prière, *precem,* que quelque savant a composée sur l'oblation sans avoir à dire la prière transmise par notre Rédempteur, sur son corps ct son sang, *et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super ejus corpus et sanguinem non diceremus,* ›

Il nous parait clair (pie saint Grégoire oppose Ici la propre prière du Seigneur, le *Pater,* ù la prière, le canon, composée par un savant, *scholasticus.* On peut en conclure qu'aux yeux de Grégoire cette prière • le canon — composée par un *scholasticus* n'a pu être employée par les apôtres, puisqu'elle n'existait pas alors. Saint Grégoire n'a point ici la pensée que le texte du canon est d'origine apostolique.

Il semble clair aussi qu'à Rome au temps dc saint Grégoire on ne disait pas le *Pater* sur l'hostie consacrée, quoiqu'au temps de saint Augustin on le disait déjà en Afrique. C'est le pape Grégoire qui a inauguré à Rome l'usage dc le dire aussitôt après le. canon. Pour quelle raison a-t-il fait ce changement? Il semble nous le dire en déclarant que les apôtres consacraient en récitant seulement l'oraison dominicale, qu'il oppose nettement à la prière liturgique courante. Amalaire, sur la foi de cette lettre, n'hésitera pas à admettre le pouvoir consécratcur du *Pater. Liber officialis,* IV, xxvî, Bibl. nat., *cod. lat. 9421,* d'après M. Andricu, *Immixtio et consecratio,* p. 34 et 35. On sc souviendra encore longtemps dc cette prétendue consécration apostolique par la seule récitation du *Pater* chez les llturgistcs postérieurs : ainsi Honorius d'Autun, *Gemma anima·.* III. xevi, *P. L.,* t. clxxh, col. 6G7 et 668; un missel du xir siècle de Colmar cité dans \ndrieu, p. 31 et 35, n. i; ainsi encore Demon dc Reichenau, *P. L.,* t. CLxrr, col. 1055 à 1057. On pourrait aisément multiplier ccs exemples, qui se retrouveraient Jusqu'au xv· siècle.

Aussi de nombreux savants. Bona, *De la liturgie,* trad. l.obry, Paris. Vivès, 1874, 1.i, p. 117-119, L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 4· édit., p. 187, n. 2, Vacant, *Histoire dc la conception du sacrifice de la messe,* p. 25, Fortescue, *La messe,* p. 478, J. Brinktrinc, *Der Messopfcrbcgriff,* admettent-ils l'interprétation proposée par les llturgistcs anciens ct voient dans cette assertion de saint Grégoire une méprise du grand pape. Probst cependant est d'un avis différent ;il volt dans *ipsa oratio* une allusion au canon; parce que, dit-il, lorsque saint Grégoire veut parier du *Pater* il ajoutc toujours l'épithète *dominicale.* Voir Fortescue p. 178. Mgr Batiffol adopte celte manière dc voir. *L'eucharistie,* "· éd., p. 353; de même Cascl, dnns *Jahrbuch ffir Liturgienioissenschaft,* Munstcr-cn-W., 1921. p. 176

Quoi qu'il en soit de cette opinion sur la messe apostolique, il reste que le grand pape est à l'aurore du Moyen Age le théologien dc l'efficacité du sacrifice eucharistique : Il est l'initiateur du mouvement qui va pousser le clergé el les fidèles à envisager spéculativement la messe surtout dans scs effets, cl à chercher pratiquement à mieux s'en approprier les fruits.

2° Saint Isidore de Sémite (t 636). - A côté de saint Grégoire, l'évêque de Séville esl un des maîtres les plus écoutés du haut Moyen Age sur la théologie dc la messe.

On doit chercher chez lui moins un système personnel d'idées bien liées sur l'eucharistie sacrifice qu'un écho autorisé des témoignages des Pères, et particulièrement de saint Augustin touchant celte question. Il procède à cc sujet, selon sa méthode habituelle, par voie d'analyse d'étymologies ou de définitions.

C'est ainsi qu'on trouvera sa pensée sur la messe dans une explication des notions connexes dc sacrifice, d'oblation, de sacrement. Isidore connaît encore le mot *missa* dans le sens de renvoi : *Missa, tempore sacrificii, est quando catechumeni /oras mittuntur. Elgin., X* l, xix, 4, *P, L.,* t. i.xxxn, coi. 252. l.a messe est pour lui le vrai sacrifice des chrétiens. *Jubilamus in illo scilicet vero sacrificio, cujus sanguine satoatus est mundus. De cccl. of].,* l, xiv, t. lxxxiii.col. 752.

Ce sacrifice institué par Jésus-Christ à la cène consiste pour nous à faire cc que le Maître a fait. *Ibid.,* l, xvm, col. 754. 1/eucharistie est un sacrifice parce qu'elle comporte une sanctification, une *sacrification,* une consécration des éléments oflcrls. Le sacrifice, en clTct, fait passer une chose de l'état profane à l'état sacré.

Le sacrifice est ainsi appelé, en tant que *chose faite sacrée (quasi sacrum factum)* parce que, par le moyen d'une prière mystique, il est consacré en mémoiredc la passion du Seigneur pour nous. Nous appelons donc sur son ordre corps ct sang du Christ ce qui, étant pris des fruits dc la terre, sc trouve sanctifié et devient sacrement par l'opération invisible de l'Esprit de Dieu. Ce sacrement du pain ct du calice, les Grecs rappellent eucharistie, cc qui signifie en latin bonne grâce. Et qu'y a-t-il dc meilleur que le corps ct le sang du Christ? *Etgm.,* VI, xix, 38, t. i.xxxii, col. 255.

Ainsi la messe comme sacrifice supposera d'abord une oblation du pain et du vin que l'on apporte sur l'autel en vue de les sacrifier c'est-à-dire de les rendre sacrés : *Fertum enim dicitur oblatio quir altari offertur et sacrificatur a pontificibus, a quo offertorium nominatur. Ibid.,* 24, col. 254.

Cc n'est point ici une oblation quelconque, mais une oblation sacrificielle. On peut offrir en effet des dons d'argent ou proprement un sacrifice. 11 s'agit ici d'un sacrifice, *sacrificium autem est victima, et quacumque cremantur in ara, seu ponuntur.* A la messe, il s'agit d'une consécration du pain ct du vin qui peut être dite immolation : *Immolatio ab antiquis dicta co quod in mole alturis posita victima cicderctur, unde el mactatio post immolationem est. Nunc autem immolatio pani ct calici convenit, libatio autem tantummodo calicis oblatio est, Ibid,* 31.

Comment sc fait cette consécration? Par In vertu de l'Esprit-Saint qui opère, durant la *sexta oratio,* entre le *Sanctus* ct le *Pater,* la · conformation » de l'oblation au corps ct au sang du Christ. /)e *reel, offlc.,* l. xv, t. i.xxxiii, col. 752-753. Saint Isidore n'écarte point par là l'utilité et la nécessité des paroles de l'institution. *De substantia sacramenti sunt verba a sacerdote in sacro prolata mysterio scilicet : Hoc est corpus meum. Epist.,* vu, *ad Redemptum,* t. i.xxxui, col. 905.

Au terme de la consécration des éléments, il y a le sacrement du corps du Christ : *Sanctificata tamen per Spiritum Sanctum in sacramentum divini corporis transeunt be reel, offtc.,* l,lvih, l. i.xxxiii, 4. col. 755; cf. *Etym.,* \ l, xix, 38. t. i.xxxn, col. 255. Dans la communion, les fidèles recevront la réalité invisible, la *virtus divina* qui sc cache sous les apparences visibles du pain ct du vin : Cette réalité, qu'isldorc nomme conformation du sacrement avec le corps du Christ ·, c'est le corps du Christ, *manifestum est*

enim eos vivere qui corpus ejus attingunt. De ccd. off., I,xvm,8, I.I xxxiii coi. 756. Isidore regarde le sacrifiée dc la messe non seulement comme utile aux Vivants dans la communion, mais comme utile aux fidèles défunts pour la rémission de certains de leurs péchés : il en appelle pour rétablir aux paroles du Maître. Matlh., xn, 32, Λ la coutume apostolique et à saint Augustin, *De duitate Dei,* XXI, xxiv, et *De cura pro mortuis,* c. i ct xxvni.

Dans l'ensemble de sa doctrine, il s'inspire surtout du Docteur d'Hlpponc. Avec lui, il insiste sur le rôle de l'Esprit-Saint d'une part, de la prière mystique d'autre part, dans la consécration des éléments. Plus nettement que lui il met en relation l'idée dc consécration avec l'idée foncière du sacrifice.

En résumé, d'après Isidore de Séville, la messe est un sacrifice en tant qu'elle est ‹ la sanctification », la ‹ consécration », · la sacrilication » des éléments eucharistiques offerts sur l'autel, par la vertu du Saint-Esprit au moment dc la prière mystique. Ccttc consécration a pour effet d'élever les éléments à la dignité dc sacrement du corps du Christ, de donner aux fidèles la réalité et la vertu dc cc corps, dc remettre les péchés des fidèles qui sont en purgatoire. Elle est faite en mémoire dc la passion. Cette définition est anthropocentrique, elle va à nous dire beaucoup plus ce qu'est pour nous Je .sacrilice dans scs effets, qu'à expliquer ce qu'il est par rapport à Dieu.

3· *Hède le Vénérable* (t 735). - Esprit encyclopédique comme Isidore de Séville, comme lui disciple de saint Augustin, il est avec lui l'une des voix écoutées qui font connaître aux théologiens dc l'époque carolingienne d'abord, aux écrivains du Moyen Age ensuite, les vérités traditionnelles sur la messe. Dans ses *Homélies* ct *Commentaires,* il tend surtout à montrer dans la messe la perpétuelle commémoraison qui rappelle symboliquement ct efficacement la passion el la mort du Christ.

1. *La messe commémoraison symbolique dc la passion.* – Le symbolisme des éléments consacrés est développé dans le sens august inien el isidoricn; Bède insiste comme scs prédécesseurs sur la nécessité de mêler l'eau au vin pour que le tout symbolise l'offrande du corps mystique. *In Luc.,* 1. VI, *P. L.,* t. xen, col. 597 ; voir aussi *De lubern.,* l. 11, c. n, t. xa, col.428; *Exp. m Leu.,* vu, t. xa, col. 343.

Geisehnann. *Die Eucharistielelire der Vorscholastik,* Paderborn. 1926, p. 18. cite une série de textes où Bède pousserait très loin ce symbolisme cl présenterait les sacrements, et particulièrement l'eucharistie comme une compensation » de la présence personnelle du Sauveur. « Pour Bède, écrit-il, les sacrements sont un remplacement *(Ersatz)* de la présence personnelle. Ils sont le manteau laissé sur terre par Elle. En montant au ciel le Maître a laissé à l'Eglise les sacrements, les signes de l'humanité qu'il avait prise *(HomiL,* l. II, ix, *P. L* , t. xcjv, col. 180). L'eucharistie, elle aussi, est un remplacement *(Ersatz)* dc la présence personnelle. Le mystère eucharistique est aussi le tombeau vide du malin dc Pâques. Les anges qui entourent le mystère du Corps du Christ sont les consolateurs dc notre regret de ne pas trouver le corps du Seigneur *(HomiL,* 1. IL iv, *ibid.,* col. 151, 152). ·

Nous expérimentons, d'ailleurs, positivement la présence de *la divinité* du Sauveur dans l'eucharistie. Si au lendemain de sa résurrection il n'est plus présent par son humanité qui est au ciel, il est présent *divinitus,* par sa divinité qui remplit le ciel ct la terre, à tous ceux qui le désirent. Il nous sera ainsi présent particulièrement dans la fraction du pain, *cum sacramentum ejus corporis, casta ac simplici conscientia tumimus. HomiL,* l. II, hi, t. xciv, coi. 118. — Si les saintes femmes cherchaient avec tant d'ardeur le corps mort de Noire-Seigneur, combien plus convient-il que nous, qui le savons ressuscité des morts, monté aux deux, partout présent par la présence de sa divinité, *qui potentia divin# majestatis ubique prirsenlem cognovimus,* nous nous tenions avec révérence sous scs regards cl *célébrions ainsi ses mystères' Ibid„L* II, fv, col. 150.

Dans ccs passages, Bède évidemment ne parle point de multilocation d'un même corps, mais d'ubiquité dc la divinité du Sauveur; il semble qu'il oppose ici l'habitation localisée du corps du Christ au ciel, â l'omniprésence de sa divinité sur la terre : il s'orienterait ainsi, du moins dans ces textes, vers « un spiritualisme excessif ». Geiselmann, *op. cit.,* p. 49.

Mais il ne faut pas que ces textes, qui semblent faire abstraction dc la présence de la victime du Calvaire à l'autel, fassent oublier d'autres textes très clairs, où Bède affirme qu'à l'autel nous offrons le coq»s ct le précieux sang qui nous a rachetés, *corpus sacrosanctum et pretiosum Agni sanguinem quo a peccatis redempti sumus, denno Deo in projectum nostrir salutis immolamus. Ibid.,* l. II, *i,* coi. 139.

2. *La messe comme mémorial efficace de la passion.* - La messe est un sacrifice dont celui de Melchisédech était la ligure, « que Jésus-Christ a offert le premier, ct qu'il a confié à l'Eglise pour qu'elle l'offrit perpétuellement en rémission des péchés ». *Hexaem* ,1. III, t. xa, col. 151.

Comme à la cène ct au Calvaire, le Christ est offert sur l'autel *in remissionem peccatorum.* Sans doute, le baptême remet aussi les péchés, *HomiL,* l. I, xiv, t. xav, col. 75. mais l'efficacité spéciale du sacrifice dc la messe pour effacer les péchés lui vient de cc qu'il contient, ct dc cc que l'on y reçoit le corps et le sang rédempteurs. *Cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur, sieque corpus et sanguis illius non infidelium manibus ad perniciem ipsorum funditur et occiditur sed fidelium orc sumitur ad salutem, ibid.*

Pour conférer aux éléments sacrificiels cette efficacité, il faut une double action divine : celle dc l'Esprit-Saint qui les sanctifie, celle du Christ présent sur l'autel qui les consacre. *Jésus... altaribus sacrosanctis inter immolandum, ulpote proposita consecraturus adesse non dubitatur. In Luc.,* l. VI, t. xcir, coi. 597 D. Bien d'étonnant qu'au tenue de celte action, il y ail sur l'autel comme aliment offert aux fidèles la chair de la victime jadis immolée au Calvaire» *convivium, caro ct sanguis. In Gen.,* iv, xxxi, t. xa. col. 217 D et 259 B; *In Samuel,* l. I, c. n, I. xa. col. 506 C; *HomiL,* l II. xxui, t. xav. col. 261. Cette participation au corps et au sang du Christ est d'une si haute valeur que. sans elle, il n'y a pas dc vie éternelle. *Hexaem.,* l. III. t. xa, col. 151 C.

Il n'y a donc point dc doute, Bède esl un témoin dc la doctrine du réalisme sacrificiel de la commémoraison eucharistique. On peut souligner chez lui le souci august inien de dist inguer ont re le *sacramentum* et la *virtus sacramenti,* d'établir un étroit parallèle entre le baptême et l'cucharislic. de concevoir le contenu du sacrement de l'eucharistie comme une *vertu;* le fait aussi dc parler avec insistance de l'absence du corps du Christ ici-bas d'une part, cl de l'omniprésence active de sa divinité surtout dans la fraction du pain d'autre part ; tout cela dénote sans doute une tendance à voir surtout dans l'eucharistie l'aspect spiritualiste ct dynamique.

Mais ne voir que cet aspect serait méconnaître ce réalisme traditionnel qu'il reçoit dc scs prédécesseurs, ct particulièrement de la liturgie : il utilise en même temps qu*August in. Ambroise. Grégoire, Isidore de Séville et d'autres; dans son milieu il trouve la liturgie

romaine, le sacramentaire grégorien, les *Onlines romani,* des livres du type gélasieii. Il est ainsi a la fois l'écho vivant de ce réalisme liturgique el traditionnel, et des tendances spiritualistes dynamiques de l'augustinisme.

La messe est pour lui le sacrifice dans lequel l'église, instrument de l'action divine du Fils et de l'Esprit-Saint, offre ce que Jésus-Christ a offert â la cène : le pain ct le vin destinés à devenir le corps et le sang du Christ. Ccs éléments consacrés deviennent le sacrement du corps du Christ pour la rémission des péchés, le salut des vivants et des fidèles défunts. Non seulement ce sacrifice rappelle la passion, mais il en communique les fruits. C'est un mémorial efficace : la sacro-sainte oblation du corps du Christ, une participation réelle à la victime du Calvaire; ce n'est point un renouvellement de l'immolation réelle de la croix, mais un rappel figuratif de cette immolation.

I· *Le pseudo·Germain* (fin du vu* siècle). — Les deux lettres liturgiques qui passent pour être l'œuvre de saint Germain de Paris (milieu du vi· sièc'e) ne sauraient cire de cc personnage.

Dom \\ ilmart a relevé la dépendance de ces lettres ή l'égard du *De ecclesiastici* officiis* d'Isidore, voir art. *Germain de Paris,* dans le *Diction. d'archéol. chrél.,* t. vi, col. 1101 ct 1102.— De plus ces lettres citent les *Dialogues* de saint Grégoire, L IV, c. I viu, P. *L.,* t. I xxvii, col. 127. Comparer ccs mots de Grégoire, *Summis ima sociari, terrena cœlestibus jungi, ad sacerdotis vocem ados aperiri,* avec ccs expressions du pscudo-Gcrmain : *quia tunc adestia terrenis miscentur et ad orationem sacerdotis adi aperiuntur. Epist.,* i. *P.* £., t. I xxii, coi. 91 B. Ce n'est pas saint (irégoirc qui csl le plagiaire : le passage cité de lui est trop cohérent pour être fait de pièces rapportées. 11 reste que la dépendance soit du côté de notre auteur: celui-ci est donc postérieur à saint Grégoire qui écrit ses *Dialogues* vers 593. 11 ne peut tire saint Germain mort en 576. Les lettres du pscudo-Gcrmain, postérieures aussi à Isidore de Séville, seraient de la fin du vu· siècle : quelle que soit d'ailleurs leur date exacte, elles reflètent probablement une liturgie traditionnelle dans le milieu de Bourgogne ct nous en donnent l'interprétation.

• Les lettres ont pour dessein premier, voire unique, de révéler les mystères, materia, *carismata,* de déclarer le sens spirituel, les raisons profondes des rites ct des usages quelles retracent. * A. Wilmarl, *art. cité,* col. 1065. Premières manifestations d'un courant allégorique dans l'interprétation de la messe qui se retrous era dans Amalaire.

La messe nous y apparaît dès les premières lignes comme la somme des charismes, comme l'oblation faite en coin mémoraison de la mort du Christ pour le salut des vivants ct le repos des défunts, col. 89 A. 11 faul relever ici du point de vue théologique l'in-llucncc isidoricnne, ct la conception originale de l'auteur sur la confraction envisagée comme une immolation réelle faite par un ange.

1 *Influence isidorienne.* — La partie de la messe qui va du *Sanctus* nu *Pater* est centrale : c'est l'heure de l'oblation. Les paroles du Christ y opèrent « la transformation » du pain en son corps ct du vin en son sang, *panis vero in corpore, rt vinum transformatur in sanguine, dicente Domino,* coi. 93 A.

2. *La messe comme immolation réelle, oeuvre d'un ange.* — A propos de In messe pascale, l'auteur parle d'un ange qui vient bénir la matière du sacri hcc, tout de même que la résurrection du Christ eut un ange pour témoin : *Angelus Dei ad secreta super altare tanquam super monumentum descendit, et ipsam hostiam benedicit instar illius angeli qui Christi resurrectionem evangelizavit. Epist.,* n, cnl. 96 D.

Celt de même à l'activité de cet ange que se ratta-chc ce qui se passe durant le rite de la *con/ractio* cl de la *commixtio.* Ce rite complète la consécration ct a pour l'auteur une importance considérable : *Conjractio vero et commixtio corporis Domini tantis mysteriis declarata antiquitus sanctis Patribus /uit, ut dum sacerdos oblationem con/rangeret, videbatur quasi angelus Dei membra /algentis pueri cultro concidere et sanguinem ejus excipiendo colligere, ut vivacius crederent, Epist.,* i, coi. 91 A.

« Ln confraction de l'espèce du pain faite par le célébrant n'est pas pour notre liturgisle simplement un rappel du geste du Sauveur rompant le pain a la cène afin de le distribuer aux apôtres : la confraction lui suggère que le corps du Christ csl coupé comme avec un couteau pour que le sang en soit recueilli dans le calice. 11 attribue ce symbolisme â îles saints Pères qu'il dit anciens. P. Batiffol, *Éludes de liturgie,* p. 270. Nous avons ici une conception ultra-réaliste de l'immolation de l'autel : elle est loin de la conception symbolique d'un saint Augustin et d'un saint Grégoire; elle est en dehors du grand courant traditionnel qui voit dans le sacrifice de l'autel non une immolation réelle, mais le rappel symbolique de l'immolation du Calvaire. Pour justifier cette interprétation, l'auteur déclare qu'elle a été expliquée anciennement aux saints Pères par des miracles. Il en appelle au témoignage de la version latine des *apophtegmata Patrum* faites par les Humains Pelage et Jean autour de l'année 660. Voir *Ilevue bénédictine,* 1922, t. xxxiv, p. 185, ct *Verba seniorum,* dans les *Vitse Patrum,* l. V, sect, xvm, 3, *P. L.,* t. i.xxm, col. 978-979. Il y est question d'un vieil anachorète qui ne croyait pas ù la présence réelle. Ses frères lui démontrèrent que telle n'est pas la foi catholique. L'anachorète ne sc rendit pas et demanda un miracle qui fût une révélation du mystère eucharistique. Le dimanche, quand les pains furent posés sur l'autel, les assistants virent comme un enfant gisant sur l'autel. Et comme le prêtre étendait les mains pour rompre le pain, un ange du ciel descendit ct, ayant un couteau à la main, il coupa ccl enfant cl il recevait son sang dans le calice. Le vieil ermite s'approcha pour communier ct il reçut lui seul de la chair ensanglantée el il crut. Ses frères lui dirent : » Dieu connaît la nature de l'homme ct quelle ne peut se nourrir de chair crue : c'est pourquoi il transforme son corps en pain et son sang en vin pour ceux qui le reçoivent avec foi, » Celte explication, matérielle, massive, plutôt imaginative trouvera sans doute quelques échos dans la suite. On retrouvera le récit des *Vitie Patrum* à côté d'autres récits dans Paschase; mais Pnschase n'en tirera point les conclusions que lire pscudo-Gcrmain. Plus tard, la conception de particules de chair du Christ correspondant nux parties du pain rompu sur l'autel attirera les sarcasmes de Bérenger. Les théologiens anlibérengariens se garderont bien de défendre cette vue matérialiste, contraire à la meilleure tradition. L'interprétation de pscudo-Gcrmain qui conçoit la messe comme une immolation réelle opérée par un ange, n'est donc fondée que sur un récil légendaire et s'écarte des conceptions communes des Pères latins louchant l'immolation figurative de l'autel.

5* *Doctrine rI piété : leur influence respective dans la multiplication des messes, l'apparition des messes votives, la spécification des intentions.* — On n'aurait qu'une idée Incomplète de l'importance du développement de la doctrine de l'efficacité de In messe à la Ün de l'ûgc patristique, si l'on ne tenait compte de l'inilucncc de la piété chrétienne comme facteur de cc développement.

• Les premiere évêques tenaient, semble-t-il, à présenior à Dieu tous les fidèles et tous leurs vœux réunis sur le même autel. Aussi, ά l'époque des Pères, célé-

brait-on un petit nombre de messes. Le synode d'Auxerre, tenu en 578, défendait encore de dire deux messes le même jour au même autel... Jusqu'au χιι· siècle on recommandait ensemble â la messe toutes les intentions des assistants et des bienfaiteurs de l'Égllse. Voir concile de Lérldn en Espagne tenu en 066, canon 10. · Vacant, *Histoire de ta conception du sacri/ice de lu messe,* p. 26.

Si la messe publique, présidée par l'évêque entouré de la communauté chrétienne, offerte pour les besoins spirituels et temporels de toute l'Ég.isc, de la cité ct particulièrement des offrants, restait en quelque sorte la règle idéale, rendue vivante et expressive par les prières même de la liturgie, il fallait cependant pour la pratique multiplier les messes, pour donner aux populations la facilité d'y assister; il fallait aussi répondre aux besoins légitimes des fidèles qui voulaient qu'on célébrât des messes à leurs Intentions. Plus le peuple connut el apprécia la valeur de la messe, plus il vou'ul s'en approprier personnellement les fruits De là, à côté des messes stationales, les messes privées. Nous les voyons apparaître à l'occasion de l'anniversaire d'un défunt dès le temps de Tertullien. Saint Augustin y fait allusion, ct recommande cet usage. *Enchiridion,* ex. « La messe célébrée dans les cimetières sur la tombe d'un défunt à l'anniversaire de la mort est le type de la messe privée, par contraste avec la messe stationale. Des messes privées peuvent être célébrées ailleurs que dans les cimetières et à d'autres intentions que les défunts » P. Batiffol, *Leçons sur la messe,* p. 4L

C'est ainsi, nous l'avons vu, qu'un fidèle demande à Augustin de lui envoyer un prêtre pour offrir la messe à ses intentions particulières. Vers le milieu du v* siècle, l'auteur du *De promissionibus et prædictionibus,* parle d'une messe d'action de grâces pour la délivrance d'une possédée. IV, x, P. £., t. i.i. col. 842. Voir aussi l'allusion â une messe *pro liberatione populi,* dans Grégoire de Tours. *De gloria martyrum,* .xiii, *P. L.,* t. ı x x ï, col. 718. Ainsi était-on amené tout naturellement à une spécialisation des intentions, ct plus tard à l'élab issemcnl des messes votives pour exprimer ces intentions particulières.

Il n'est pas difficile de déduire des prières de la messe dans les *Constitutions apostoliques,* où elles se trouvent réunies dans une même demande, toutes les différentes intentions qui s'exprimeront ensuite séparément dans des messes votives spéciales. D'après la liturgie des *Constitutions,* on prie *pro pace, pro familia, pro episcopo, pro infirmis, pro dœmoniaco, pro serenitate acris, pro frugibus, pro vivis, pro defunctis, pro pien itentibus, pro rege,* Voir Eranz, *Die Messe im deulschen MHteloltcr.* p. 166.

Cette créai ion des messes votives pour exprimer les Intentions particulières du peuple commence avant que ne soit réunie la collection du sacramentaire léonlcn, lequel en effet en contient déjà un certain nombre.

Le gé'asien marque un riche développement du nombre de ces messes : il en contient soixante. Que ces messes soient à rattacher nu fond primitif du gélasicn ou «latent des vr el vu· siècles, elles manifestent les besoins de In vie des cloîtres et de In piété populaire en face des calamités publiques ou des misères individuelles. La liturgie gallicane et le sacramentaire grégorien connaissent aussi ces messes. Sur les messes votives, voir Eranz, *op, rit.,* p. 114 à 154.

Ln sped lient ion des intentions devait entraîner la multiplication des messes. Celle-ci dut se faire plus grande encore du fait de l'importance croissante accordée par la pieté chrétienne nux fruits de la messe. Tout contribuait, au début du Moyen Age, à mettre en relief cette importance, et le développement de In foi au purgatoire, et la croyance bien vivante au dogme de la communion des saints, el la doctrine ainsi que les récits «le saint Grégoire.

C'est alors, du vr nu ix· siècle, que s'exercent le* influences décisives qui amènent a généraliser l'usage «pii s'est perpétué jusqu'à nous : celui d'offrir chaque messe pour une intention spéciale. Ixs fidèles, convaincus que chaque messe étant un sacrifice propitiatoire ct impôt ratoirc a une valeur déterminée aux yeux «le Dieu, auront à c«eur de faire offrir autant de messes qu'ib ont d'intentions spéciales. Dans leur piété pour les âmes du purgatoire, iis aiment à faire oflrir une série «le messes pour leurs défunts. D'ou la pratique de multiplier la célébration privée. D'autre part, la dévotion, le pieux désir d'accomplir aussi souvent que possible une action si sainte stimuleront aussi les prêtres à la célébration privée. L'acceptation enfin d'un honoraire pour cette célébration devait naturellement agir dans le même sens. On connaît des cas de célébration quotidienne des le vr siècle. Dans les siècles suivants, la pratique se répandit largement. Voir Eortescue» *op. cit.,* p. 245.

C'est ainsi que, sous la pression delà logique vivunt· de la piété populaire, guidée d'ailleurs par la doctrine des théologiens, s'accomplissait une évolution qui a produit des effets très importants pour la liturgie, le droit canonique el même l'architecture religieuse. « L'antique système de l'assistance de tout le clergé avec communion ou même concélébration fut remplace depuis le haut Moyen Age par la messe séparée dite par chaque prêtre isolément. » Eortescue. *op. cit.,* p. 211.

6· *Conclusions : L'idée du sacrifice de la messe d'après les Pères latins du /› · ou 7Λ« siècle.*— Les Pères dont nous venons d'analyser les textes eucharistiques, sauf saint Augustin, chacun pris à part, ne révèlent qu'un aspect de la doctrine sacrificielle : celui qu'ils exposent à l'occasion d'un commentaire, dune homélie; aucun ne songe à donner *er professo* un exposé synthétique de la doctrine complète de l'Égllse sur le sacrifice eucharistique. Cependant, leurs textes éclairés les uns par les autres, envisagés dans leur ensemble, représentent comme le grand courant de la tradition patristique latine sur le sacrifice de la messe. Ils vont prendre, du moins les principaux, un relief exceptionnel dans hi théologie des trois siècles suivants. Théologiens el prédicateurs y trouveront l'expression concrète de la foi de l'Églisc ct la norme pratique de leur enseignement. C'est dire qu'il y a tout intérêt à en essayer la synthèse après en avoir présenté l'analyse. De cc point de vue, on peut dégager les conclusions suivantes :

t. L'eucharistie contient un sacrifier. C'est une idée «pie l'on ne discute pas; les Pères la reçoivent de la tradition.

2. Le sacrifice eucharistique csl essentiellement un mémorial du sacrifice de la croix; il inaugure, comme dit saint Jérôme, le culte de la passion; il est. d'après tous les Pères, essentiellement relatif au sacrifice de la croix.

3. A ce titre de mémorial, il suppose dans le passé l'immolation rédemptrice qui est unique; son rô'e csl de la représenter symboliquement, d'en continuer l'oblation, d'y faire participer les fidèles, d'en communiquer les effets, d'en perpétuer ainsi efficacement le souvenir.

a) La messe immolation purement mystique ou représentalioe de Γimmolation réelle du Calvaire. – Tous les Pères, aussi bien saint Augustin que saint Ambroise, aussi bien saint Isidore de Séville que saint Grégoire le Grand, parlent d'une immolation à l'autel.

Mais quelle idée faut-il se faire de cette immolation? Ils ne connaissent qu'une immolation réelle rédemp-

trice, suffisante pour nous mériter le salut, c'est celle qui fut consommée au Calvaire. Le Christ désormais ne meurt plus; il est incorruptible. Ce n'est pas seulement l'idée d'immolation sanglante, ou de mise à mort effective qui doit être écartée nettement dc l'eucharistie; c'est toute idée d'une modification quelconque qui affecterait réellement le corps du Christ, à raison dc son immolation sur l'autel. Qu'on prenne l'un après l'autre les témoignages que nous avons cités, aucun Père ne parait soupçonner qu'il faille chercher dans l'état du Christ eucharistique un amoindrissement ou un changement quelconque qui pourrait équivaloir, d'aussi loin qu'on voudra, à une réalité d'immolation. ▮ Lepin, *op. cit.,* p. 85.

Il ne peut être question dans l'action accomplie à l'autel que d'une commémoraison dc l'immolation sanglante réalisée sur la croix. Cette action comporte une simple image ou ligure d'immolation. Saint Augustin parle de l'immolation « en sacrement ». c'est-à-dire en similitude; saint Grégoire dira que l'immolation dc l'autel sc fait *per mysterium,* c'est-à-dire par manière dc mystère, dc symbole expressif, qu'elle comporte une imitation dc la passion du Sauveur. Saint Ambroise avait parlé, lui aussi, de l'immolation du Christ prêtre à la cène. Or le Christ, à la cène, ne s'immolait point réellement, mais offrait la victime qui devait être immolée.

Seul le pseudo-Germain sc représente imaginai ivc-ment, dans le rite dc la contraction, l'action de l'ange comme un acte d'immolation réelle.

En quoi le sacri lice eucharistique est-il une commémoraison figurative du sacrifice de la croix? Certainement d'abord par le symbolisme du pain ct du vin qui représentent le corps du Christ rompu cl son sang répandu. La plupart des Pères ont insisté sur ce symbolisme.

Saint Ambroise, saint Grégoire ct ceux qui l'ont suivi semblent placer aussi le rapport de l'eucharistie à l'immolation sanglante du Calvaire dans la communion. Encore faut il reconnaître que saint Grégoire parle dc la consécration comme de « l'heure de l'immolation ».

Saint Isidore rattache l'idée dc commémoraison de la Passion à la consécration : 11 est consacré en mémoire de la passion pour nous », dit-il dans sa définition du sacrifice. De même Bède dans son homélie xiv, *P. L.,* t. xciv, col.75 A: « A l'autel est reproduit un mémorial dc la passion. · Mais comment? Par la consécration sais doute dont il est parlé dans le contexte, mais aussi par la communion dont notre auteur parle dans les mêmes termes que saint Grégoire.

Sl ces Pires ont une tendance à faire état dc la consécration pour y trouver une représentation sensible de la Passion, il faut reconnaître, avec M. Lepin, qu'ils n'indiquent aucunement la manière dont la consécration réaliserait cette figure. Du symbolisme dc la double consécration qui semble poser d'abord le corps, puis le sang à part comme t iré du corps, les Pères latins ne sc sont pas préoccupés.

b) Lu messe oblation de la victime jadis immoler au Calvaire et présente sur l'autel. – Plus importante dans la perspective des Pères est l'idée d'offrande pour expliquer le caractère sacrificiel du memorial de l'autel

Lu parole dc saint Augustin contre Fauste, *Unde jam christluni peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione corporis ct sanguinis Christi,* cf. coi. 971, ne résume pas seulement sa pensée cl celle dc scs disciples, elle exprime une vérité traditionnelle. Saint Ambroise, comme son disciple, met l'essentiel du sacrifice dans l'offrande. Pour les deux grands docteurs, à l'autel c'est l'oblation dc la même victime qui a été offerte à la cène et sur la croix.

Nous offrons à la messe le corps immolé el le sang versé dans la forme où le Christ l'offrit à lu cène, cl nous a donné le pouvoir de l'offrir. Nous l'avons vu et entendu à la cène offrant son sang, dil saint xXmbroise, ct nous l imitons comme nous pouvons dans l'offrande de son corps.

Nous faisons ce que le Christ a fait à la cène, dit saint Isidore, *hoc jit a nobis quod Dominus jecit.* Et Bède déclare que Jésus-Christ a le premier offert le sacri lice de son corps à la cène, et nous laisse l'ordre dc l'offrir. A la cène, l'oblation était faite dc la victime qui allait être immolée; à l'autel, l'oblation est faite de la victime qui a été immolée.

Il y a une différence cependant : le Christ a offert lui-même à la cène : à l'autel il offre, par l'Église. Encore faut-il affirmer de sa part un certain rôle sacerdotal à l'autel comme à la cène et au Calvaire.

Le Christ est à la fois prêtre et victime de notre sacrifice quotidien, · celui qui offre et cequi est offert », dil saint Augustin. Comment est-il prêtre à l'autel? Sans aucun doute parce qu'il a donné aux prêtres le pouvoir de l'offrir, mais aussi, selon certains Pères, parce qu'il « s'offre lui-même ». Saint Ambroise, le pseudo-Eusèbe d'Émèsc ont insisté spécialement sur son activité sacerdotale à l'autel et l'ont considérée comme actuelle. Cette activité parait liée à la consécration, car, d'après saint Ambroise, le Christ se révèle offrant quand la parole sanctifie le sacrifice offert : */pse ofjerre mani/estatur in nobis, cujus sermo sanctifleat sacrificium quod offertur.* Elle s'exerce particulièrement dans l'intercession du ciel. « A prendre à la lettre les expressions de l'évêque dc Milan, ce qui se passe sur notre autel terrestre serait l'image dc cc qui sc réalise sans voile dans la vérité du ciel. · Lepin, *op. cil.,* p. 91.

Faustc de liiez ct Bède le Vénérable attribuent au Christ « prêtre invisible » l'œuvre de la consécration, ct paraissent de ce fait présenter celle consécration comme l'acte sacrificiel par excellence. Saint Augustin, tout en attribuant comme saint Ambroise la consécration à la reproduction sur le pain ct le vin des paroles et des gestes de la cène, *Cont. litter. Petit.,* u, 69, envisage surtout la part très active de l'Église dans l'oblation du sacrifice de l'autel. Le rôle sacerdotal du Christ s'exerce surtout dans la volonté du Sauveur manifestée par l'institution dc l'eucharistie jamais rétractée et toujours persévérante, de faire offrir par l'Église son corps cl son sang, cl dans la collation du pouvoir de l'offrir. Sous cctlc impulsion divine l'Église est prêtre ct victime à l'autel, Lepin. *op. cit.,* p. 95.

Dans cette perspective palrislique du sacrifice oblation, quel est le rôle de la consécration? Elle csl tout au moins l'acte surnature) voulu par le Christ qui rend présente Ja victime offerte sur l'autel : elle conditionne logiquement l'oblation de celte victime. Pour les Pères qui voient dans la consécration un acte sacerdotal du Christ elle est plus. L'idée dc sacerdoce étant corrélative à celle de sacrifice, on en conclura que le sacrifice eucharistique est réalisé par le fait même de la consécration. Isidore de Séville en expliquant la notion de sacrifice par l'idée dc consécration conduit aussi à voir dans Pacte proprement consécraleur la raison fondamentale du sacrifice. Do même les Pères qui insistent sur les rapports d'identité de l'oblation delà messe ct do l'oblation de la cène, sur la nécessité d'offrir avec les paroles de l'institution comme le Christ a offert, nous induisent à la même conclusion.

Comment ont-ils conçu · le rapport entre la consécration qui rend le Christ présent, l'immolation mystique qui affecte sa présence, et l'oblation qui so fait de lui : sont-cc trois actes réellement distincts.

ou sont-ils réunis en un seul pour ne sc distinguer que formellement? » Lepin, p. 91. Ils ne sc sont pas posé ce problème; Ils ont vu l'importance centrale de la consécration au sacrifice de l'autel, puisqu'ils l'ont attribuée A l'activité divine du Christ ct dc l'Esprit-Saint, mais ils n'ont pas eu la préoccupation dc définir cc sacri lice.

c) Zxi /zrssc *participation au corps du Christ.* — Mémorial du sacrifice du Calvaire, le sacri lice de l'autel no l'est pas seulement par l'oblation dc la victime de la croix, il l'est aussi par la participation réelle à celte victime dans la communion.

La communion est en effet, à coté de la consécration, un des sommets de la messe. Comme l'oblation dc la cène, celle de la messe est orientée naturellement vers une communion à la victime offerte. Cc n'est pas â dire cependant (pie. pour les Pères, le sacrifice dc la messe ne soit constitué avant la communion. Cc que saint Augustin dit dc la valeur du sacrifice dc la messe pour les défunts, les possédés, ce que saint Grégoire rapporte de cette valeur pour les prisonniers, pour les absents, montre que le sacrifice de la messe possède du fait dc sa seule oblation, indépendamment dc la communion dc ceux qui y sont intéressés, sa valeur propitiatoire ct impélratoirc. La communion ne constitue pas mais complète le sacrifice de la messe.

d) La messe communication dc la vertu rédemptrice dc la croix. — Tous les Pères s'entendent à distinguer entre l'oblation rédemptrice qui mérite une fois pour toutes le salut, ct l'oblation dc la messe qui applique aux vivants el aux défunts le prix de la rédemption. La réflexion théologique ct la piété populaire prenant dc plus en plus conscience de cette valeur dérivée dc In croix cl reconnue au sacrifice dc l'autel, les messes sc multiplient.

e) *La messe participation subjective au mystère de la passion.* — Les Pères aiment enfin A insister sur la nécessité d'ajouter, au cours dc la messe, A la participation objective au sacrifice du Calvaire par l'offrande ct la communion, la participation subjective des fidèles parle souvenir du mystère de la croix et la pratique dc la charité chrétienne.

Le fidèle apprend du Christ sur l'autel à s'offrir lui-même. ▮ Puisque nous célébrons les mystères dc la passion, il nous faut imiter cc que nous faisons, donc nous immoler nous-mêmes dans la contrition du cœur. Alors l'hostie sera vraiment offerte à Dieu, quand nous serons faits nous-mêmes celte hostie. » Os paroles de saint Grégoire résument bien la pensée dc la tradition ct particulièrement dc saint Augustin sur la nécessité dc celle participation subjective au mystère de la passion.

IV. Lis débuts de ea Bi naissance caholin-oienne.— Le mouvement théologique de cette époque reçoit son orientation de la réforme carolingienne : celle-ci sc fait sur le terrain liturgique et patrislique. C'est dire qu'elle n'est point ordonnée ù la spéculation, mais demeure, comme la pensée dc la liturgie ct des Pères, d'inspiration surtout pratique. Ce n'est point tout pour Charlemagne d'introduire en son empire la liturgie romaine; il veut en fain· donner l'intelligence au clergé el au peuple.

Dc là naît ou du moins sc développe sous son Inspiration, un nouveau genre d'écrits théologiques : l'*Expositio missu.* On s'efforce d'y saisir le sens des mots ct des cérémonies de la messe. A cette enquête, les théologiens apportent des états d'esprit différents ; méthode allégorique avec Amalaire qui traite chaque mot, chaque cérémonie de la messe comme un mystère A expliquer, méthode plus sobre, plus objeelive avec Morus qui interprète davantage la messe ù la lumière des Pères. G'csl dans les différentes *Expositiones missa* dc la première moitié du ix* siècle qu'il faut chercher l'expression dc la théologie courante d'après laquelle étalent alors formés les prêtres

Plus important encore que l'influence liturgique est le retour à la tradition patriotique. La théologie dc l'époque est essentiellement positive. Il lui suffit d'abord d'être un écho; elle répète dans scs compilations cc qu'ont dit les anciens, sant songer à mettre de l'unité dans l'exposé varié de leurs doctrines. Mais bientôt va sc poser le problème de leur harmonisation; dans le cercle érudit dc Charles le Chauve, la question sera de savoir quelle est la part dc figure et de vérité qu'il faut reconnaître dans le mystère de l'autel, d'après l'enseignement des Pères. Pour répondre à cette question, les textes dc saint Augustin ct de saint Ambroise surtout, d'autres textes palrisliqucs aussi vont être étudiés, confrontés bien des fols. L'un des fruits principaux de la controverse inaugurée au milieu du ıχ· siècle, et terminée seulement par la condamnation de Bérenger au xi· siècle,sera de mettre en meilleur relief l'accord des Pères dans l'affirmation du réalisme sacrificiel de l'autel.

11 faut noter enfin une troisième influence qui s'exerce aussi dans un même sens réaliste et pratique : c'est celle dc la piété chrétienne. Tout imprégnée qu'elle est de la pensée reçue de la tradition, a savoir que l'eucharistie est le moyen par excellence d'incorporation au Christ et dc propitiation pour les vivants ct les morts, elle est pénétrée de plus en plus d'un vif désir dc s'assurer les fruits dc la messe : elle multiplie les oblations et par le fait les messes privées.

Or cc mouvement qui se développe surtout au ix· siècle a sa répercusion chez les théologiens. L'importance accordée aux fruits de la messe s'accuse dans leurs écrits, on y envisage la messe surtout dans scs fins et scs effets. On parlera souvent du sacrifice eucharistique comme d'un mémorial, comme d'une figure, mais dans cette atmosphère vivante dc la piété de l'époque» il ne pourra être question d'un mémorial vide. A l'autel, on reconnaît sans doute qu'il y a bien la commémoraison d'une immolation passée, la figure dc cc corps céleste qui sc révélera un jour dans la gloire, la ligure aussi du corps mystique qu'est l'Église, mais l'on n'oublie point que, sous ce mémorial figuratif, il y a la réalité du corps du Christ qui vient s'offrir pour son Église et se donner aux âmes pour sc les incorporer. Aussi longtemps que la réflexion théologique sc développera sans perdre contact avec la piété qui véhicule le réalisme traditionnel, aussi longtemps les théologiens seront unanimes â défendre ce réalisme. Cc n'est qu'en dehors dc cette atmosphère, en contradiction avec la pieté du vulgaire, comme dira Bérenger, que la vérité du sacrifice eucharistique sera mise en discussion et deviendra un problème.

Il n'y a pas lieu de dresser ici une nomenclature complète des travaux de cette époque qui ont rapport au sacrifice eucharistique; ce serait pour une bonne part répéter cc qui a été dit à l'art. Euchar ist h , col. 1209-1221 et 1232. Il suffira d'analyser les principaux témoignages concernant le sacrifice que l'on trouve dans les traités liturgiques, recueils canoniques et travaux *Dc corpore et sanguine Christi.*

Ie *Charlemagne et son entourage.* — L *Charlemagne* ne s'est point contenté seulement de donner un élan nouveau à la réforme liturgique inaugurée sous Pépin le Bref; lui-même, à l'occasion, a exposé sa propre pensée sur la messe; il s'est préoccupé surtout do promouvoir chez les prêtres el le peuple une intelligence plus profonde du mystère de l'autel.

Dans les *Livres carotins* écrits sous son inspiration, on le voit s'élever incidemment contre des expressions qui tendraient A compromettre le réalisme sacrificiel : « Le Christ, dit-il, u placé le mémorial de sa très sainte passion non dans une image ou œuvre

d'art quelconque, mais dans la consécration de son corps cl de son sang. » II. xxvn, *P. L* , I. xcvm, col 1091. et IV, XîV, coh 121 L

Les questionnaires qu'adresse l'empereur aux évêques. les enquêtes qu'il fait auprès d'eux suscitent des réponses qui sont dc véritables traites dc théologie. Parmi elles, l'une des plus remarquables, celle de *Théodulphe d'Orléans,* louche à la question du sacrifice de la messe *: Hoc mysterium sacrificii Ecclesia cetebrat offerens panem, propter panem verum qui de civlo descendit, vinum pro eo qui dixit : Ego sum vitis vera, ut per visibilem sacerdotum oblationem et invisibilem Sancti Spiritus consecrationem panis et vinum in corporis ct sanguinis Domini transeant dignitatem. De ordine baptismi,* xvm, *P. L.,* t. cv, coi. 210.

Ainsi le sacrifice de l'autel emporte autre chose qu'une *visibilis oblatio·,* il est une *invisibilis S incti Spiritus consecratio,* qui aboutit à faire passer le pain et le vin cn la dignité du corps ct du sang du Christ, et â faire dc cc corps l'aliment de nos âmes, le moyen d'incorporation physique au Christ, *ut in corpore Christi trajecto el ille tn Christo mancat, cl Christus in co.* C'esl sous des expressions originales la doctrine traditionnelle ramassée cn quelques mots.

2. *Alcuin,* n'ist point seulement aux côtés de Charlemagne le meilleur ouvrier dc la réforme, le premier lilurgistc de son temps; il se révèle aussi, dans scs commentaires et dans scs lettres, exégète et théologien curieux de posséder une juste idée doctrinale dc la messe.

Esprit profondément traditionnel, préoccupé de ne point s'égarer dans les profondeurs des questions, il sc contente de reproduire les sentences des Pères. *Epist.,* ci.xv, *P. L.,* t. c. col. 431 I >, ci. *Epist., ad G.slam et lUch trudam,* col. 711 B, Ses autorités sont saint Augustin d'abord, puis saint Grégoire, saint .Jérôme, Bède son compatriote, saint Jean Chrysostome dont il utilise largement le commentaire dc l'Épltre aux Hébreux. Dans le sien, il insiste surtout sur les rapports dc la messe avec le sacrifice dc la croix, ct les explique à la lumière dc l'homélie xvn de saint Jean Chrysostome.

Le sacri lice de la croix v apparaît comme le sacrifice absolu, unique cl perpétuel, parce que parfait. Il est parfait, parce que l'oblation sanglante faite une fois pour toutes par le Christ souverain prêtre, est suffisante pour nous sauver â jamais. *In Hcbr.,* t. c, col. 1007, 1068, 1077,1051, 1078, 1081; *Epist.,* clxv, col. 434.

La messe n'est pas moins un sacrifice, identique à celui dc la croix, mais relatif cependant. Elle comporte l'oblation de la victime unique du Calvaire; dc la l'unité ct l'identité du sacrifice chrétien sur la croix ct sur tous les autels :

Elle est relative à l'immolation dc la croix qu'elle commémore cl dont elle applique les fruits; il ne peut être question pour le Christ d'être de nouveau immolé. *Offerimus quidem sed ad recordationem jaciendam mortis ejus... Hoc autem sacrificium [erucis] exemplar est illius... Non aliud sacrificium sicut pontifex, sed idipsum semper jacimus ; magis autem recordationem sacrificii operamur. In /lebr.,* x, 1, t. c, coi. 1077 BC.

Ce n'est point cependant une *nuda commemoratio,* puisque la messe comporte la présence de la victime Jadis immolée et possède dc ce chef une valeur de propitiation et d'intercession. *Epist.,* xu, I. c, col. 203 A, *In Joan.,* l. V, c. xxxi, col. 915, etc. Confiant dans celte valeur, Alcuin (simple diacre) demande dans presque toutes scs lettres à scs amis prêtres de ne point l'oublier dans leurs intercessions au memento.

Notons enfin qu'AJeufn a l'occasion dc rappeler à certains qui voulaient offrir du sel â l'autel, que seuls le pain, le vinct l'eau sont la matière du sacrifice eucharistique. *Epist.,* xc, t. c, col. 289.

3. Les *plus anciennes expositions dc la messe.* Écrites sous l'impulsion de Charlemagne qui voulait faire donner au clergé des paroisses une meilleure Intelligence des prières du sacrifice, ces compositions offrent un spécimen curieux des connaissances théologiques ct liturgiques que l'on estimait Indispensables au prêtre; elles sont ainsi des témoins de la conception que sc faisaient de la messe les prêtres et les fidèles au début du ix· siècle.

Ces expositions anonymes s'inspirent toutes plus ou moins des idées théologiques d'Isidore de Séville.

a) /.'exposition Phimum in ordine, *P. L„* t. cxxxviu, col. 1173-1187, la plus ancienne sans doute des compositions de cc genre, parue vraisemblablement avant 819, voir Geisehnann, *Die Euchuristielchre der Vorscholastik,* p. 71 et 75, s'inspire incontestablement en son exorde des chapitres correspondants du traité de saint Isidore sur les offices ecclésiastiques. A. Wilmart. art. *Expositio missu* du *Diction, d'arch.,* t. v, col. 1021. La glose elle-même du canon est aussi de même inspiration. Même notion du sacrifice : *Sacrificia, id est sacra facta, quia prece mystica consecrantur in memoriam pro nobis dominies passionis. Loc. cit.,* col. 1178 D. Même affirmation de 1'intcrvcnlion dc 1'Esprit dans celte consécration; même caractéristique du sacrifice comme mystère de grâce divine; même conception augusliniennc du corps mystique du Christ. En commentaire dc ces mots du canon : *ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii,* nous lisons : *id est ut nos efficiamur corpus ejus ct nobis divinitus tradat in mysterio divinie gratine panem qui de acto descendit, ut sicut visibili pane cl potu reficitur corpus, ct invisibili animus noster recreetur ac potetur.* CoL 1180 I). La consécration y apparaît comme l'acte central du sacrifice, elle est le fait des prêtres seuls. CoL 1182 A. Le *Supplices* demande l'acceptation du sacrifice ct en retour l'effusion dc grâces dans la réception du corps et du sang du Christ, · car c'est le Christ notre paix que nous recevons ». Col. 1185 B.

b) L'exposition Dominus voihscum, *P. L.,* I. cxi.vh, col. 191-200, renferme, comme la précédente une glose littérale du canon : elle offre avec celle-ci des coïncidences frappantes tenant â une dépendance directe ou indirecto, Cf. Wilmart. art. cité, col. 1021.

Elle définit à peu près de la même façon le sacrifice: *sacrificia sunt quæ cum orationibus consecrantur.* (Lol. 191 D. A la différence de la première exposition elle met cn relief dans son commentaire dc la consécration l'idée de conversion miraculeuse. Col. 196 B. Tandis que l'oblation nous appartient, la consécration est l'œuvre divine, le fait du Père : Nos *rationabiliter offerimus, Pater omnipotens sanctificat. Ipse voluit per nos panem et vinum offerri sibi et ipsa divinitus consecrari.* Coi. 196 \. Enfin le commentaire du *Nobis quoque peccatoribus* indique en termes précis le but propitiatoire du sacrifice. Col. 197 D.

r) *L'exposition* Quotiens contra se, *P. L„* t. xc.vi, col. 1481-1502, est antérieure à Amalalre. L'auteur, pour donner une idée du mystère eucharistique, cite longuement le beau texte du saint Grégoire : *llxc namque singulariter victima.,., Dialog.,* L IV, c. l.vm, *P. L.,* t. Lxxvii, coi. 125. Il complète son commentaire cn faisant appel â l'idée isidorienne de mystère. Derrière le prêtre visible qui commence la consécration après le *Sanctus,* il y a l'action invisiblect secrète dc l'Esprit qui consacre et opère l'effet du sacrifice : *quam consecrationem corporis et sanguinis dominici semper in silentio celebrat quia Sanctus in eis manens Spiritus eumdem sacramentorum latenter operatur effictum.* Coi. 1496 B.

Ainsi s'accordent ces différentes expositions A met Ire cn relief l'œuvre divine dc la consécration comme le point central dc la messe.

2· *Amalaire de Met: et Morus de Lyon.* Il faut considérer ensemble ces deux auteurs qui ont été amenés à s'opposer l'un ή l'autre.

L *Amalaire* (t 837). 'fandis que les anciens auteurs *à'Expositions de la messe* s'attachaient A faire du canon une glose littérale *h* la lumière des Pères, Amalaire inaugure une Interprétation nouvelle, selon h méthode allégorique ct symbolique; sur son rôle liturgique, voir *Diction, d'arch.,* t. i, col. 1323-1333» ct ici, 1.1, col. 933. Nous avons à marquer sa place dans le mouvement théologique du ix· siècle.

On se méprendrait sur son role, si l'on ne voyait dans le prêtre de Metz que le créateur d'un courant relativement nouveau dans l'interprétation des prières de la messe, que le propagateur de vues assez originales touchant certains modes extraordinaires dc consécration; il est aussi et d'abord un témoin érudit dc la tradition patrisliquc touchant le sacrifice eucharistique.

On cherchera surtout l'expression de sa pensée dans le *De ecclesiasticis officiis,* l. III, c. v-xxxvπ, P. l. cv, col. 1108-1157. Cet ouvrage fut écrit vers 827, puis retouche vers 832 après un second voyage à Home cl un assez long séjour A Corbie. — Les *Eclogæ de officio missœ, ibid,* col. 1315 sq., écrites postérieurement cl quelques lettres : *Epist. ad liantgarium, co*\. 1333, *ad Gunlradum,* col. 1336, complètent nos renseignements sur la doctrine. Sur la valeur des *Eclogæ* comme sources de sa pensée, voir *Ephemerida liturgicæ,* 1927, t. xu, fasc. 1.

a) *Aspect traditionnel de son témoignage sur le sacrifice de la messe.* — Disciple d'Alcuin, Amalaire est comme lui très attaché aux Pères ct particulièrement à saint Augustin. Il l'affirme lui-même. *De eccl. off., Dræjalio altera,* col. 988. Scs autorités sont, à côté de saint Augustin, saint Isidore de Séville, Bède, saint Grégoire et surtout saint Cyprien,

Suivant leur doctrine, la messe consiste essentiellement pour lui dans la reproduction dc la cène, selon l'ordre du Christ, et dans cc sens il cite saint Cyprien. *Dr eccl. off..* 1. III. c. xxiv, col. 11 10 C.

Aussi regarde-t-il comme la partie essentielle dc la messe la consécration, faite en vue demetire sur l'autel l'aliment des fidèles, chants ct lectures n'axant qu'une importance secondaire. *Ibid.,* III, pr.eL, col. 1101 Dans cette perspective, les cérémonies de la messe ne sont (pic le vêlement du corps du sacrifice : elles reproduisent successivement ce que le Seigneur a ordonné dc faire cn peu dc mots. Ainsi l'action dc grâce sc fait au t *ere dignum ct justum est,* la consécration par le récit même de la cène, la fraction avant la communion.

Bcproduction dc la cène, la messe comporte des liens très intimes avec la croix. Pour les décrire. Amalaire trouve des expressions pleines el heureuses : die csl la continuation, dans son identité, du sacrifice dc la croix : *Quoniam una hostia Christus oblatus est [>ro justis et injustis, idem sacrificium permanet m altari quod ante positum est. Ibid.A* V.xxiv.col. 11 10. Elle n'en est pas moins la commémoraison figurative de la passion, *In sacramento... passio Christi in promptu est.* 111. xxv,col. 1111 B. Voiraussi *Pra/alio altéra,* col. 989 AB. Le prêtre A l'autel est le représentant du Christ. A lui seul comme tel d'offrir le sacrifice. Col. 1132 B.

Cc n'est point qu'Amalnirc méconnaisse la part active (pic doivent prendre les fidèles au sacrifice. Disciple dc saint Augustin, il ne se contente point. A la suite du maître, de marquer l'union des fidèles au Christ dans une même oblation; dans cette oblation sacrificielle (pii sc déroule au cours dc la messe, il détermine la part active dc l'Église ct celle du Christ. De Γoffertoire jusqu'à la consécration, c'est l'oblation dc ceux qui sous la figure du pain ct du vin, qu'ils apportent A l'autel, s'immolent mystiquement; c'est le *sacrifice des par/aits,* car. détachés dc toute affection terrestre, les fidèles offrent à Dieu avec les anges un sacrifice du cœur. *De cedes, off.,* 1. HI, c. xjx. xxi, xxm. col. 1126-1138. Après l'oblation des fidèles, celle du Christ, le *sacrifice universel* qui rend présente sur l'autel la victime du Calvaire : *Hic credimus naturam simplicem panis et vini mixti, verti in naturam rationabilem, scilicet corporis et sanguinis Christi.* III, xxiv, coi. 1141 B. — La fin dc la messe du *Nobis quoque peccatoribus* jusqu'à la communion prépare par le sacri fice intérieur du repentir *sacrificium pernitentium,* ct consacre par la communion l'incorporation des fidèles au Christ.

Par la messe, nous forçons le Seigneur en quelque sorte à sc souvenir du prix infini de son sang ct à nous l'appliquer. Le sacrifice de l'autel, comme ses prières l'indiquent, possède une efficacité divine en faveur de l'Église, des offrants, du célébrant. III, xxm, col. 1138 D. L'Ancien Testament lui-même nous renseigne, d'après Amalaire, sur les causes en vue desquelles nous devons offrir le sacrifice : *pro votis, pro spontaneis, pro peccato, pro regno, pro sanctuario, pro Juda...* HI, xix, col. 1127 C.

b) Vues nouvelles sur le caractère figurati/ de la messe; oppositions qu'elles rencontrent. Leur succès au Moyen Age. — D'un principe fondé en tradition à savoir que la messe commémore et représente la passion, Amalaire fut amené à faire des applications nouvelles, ingénieuses parfois, très souvent contestables.

Dès que l'on regardait les paroles de saint Paul, *quotiescumque manducabitis... mortem Domini annuntiabitis,* comme un précepte dc sc souvenir de la passion, «il était naturel de penser que l'Église avait établi les cérémonies qui précédent ct qui suivent la consécration, pour l'aider (le prêtre) a l'accomplir. On se trouvait ainsi amené A chercher dans les cérémonies dc la messe un tableau destiné à rappeler la mort et même la vie de Jésus-Christ. * \ iicanl, *ap.cil.,* p. 30.

Tout y poussait Amalaire, el le goût des fidèles pour un symbolisme naïf, el les inspirations de son imagination ardente, ct la curiosité dc pénétrer à fond le sens mystérieux des cérémonies, sans le frein d une raison critique qui sût confesser ses ignorances. Cf. la fin de la préface, col. 992 I). Ainsi, sans tenir compte de l origine des div erses prières liturgiques, vit-il dans la messe *une image dc toute la vie de Jésus-Christ depuis su naissance jusqu'à son ascension.* L'entrée de l'évêque dans l'Église lui rappelle la venue du Christ sur cette terre. III, v, col. 1108. L'introït ct le *Kyrie* lui font penser même A la préparation de la venue du Messie par les prophètes. Il rattache au *Gloria in excelsis* la naissance du Sauveur, à l'épitro la prédication dc saint Jean-Baptiste, à l'évangile In prédication du Sauveur lui-même, col. 1113.

Avec l'offertoire commence l'interprclation d'une autre période de la vie du Christ : la passion el les événements (pii la préparent. Le *Dominus vobiscum* par lequel s'ouvre cette partie rappelle l'entrée triomphale de Jésus A Jérusalem, col. 1128; la déposition des oblats, la visite au temple où le Sauveur sc présente A son Père pour son immolation future, col. 1128, la préface, l'hymne d'action de grâces après la cène avant la passion, col. 1133. Les trois premières onüsons du canon rappellent les trois prières du Christ au Jardin des oliviers.

On s'attendrait A cc que l'auteur continuât son interprétation allégorique pour le récit dc l'institu-

Üon, à cc qu'il regardât la double consécration séparée du pain ct du vin, comme une image expressive de la séparation réelle du corps ct du sang sur la croix. Il n'en est rien. Amalaiie explique cette partie de la messe comme l'imitation, la répétition littérale des paroles et des gestes du Christ à la cène, en vue de la conversion du pain ct du vin au corps ct au sang de Jésus-Christ.

La partie suivante est interprétée au point de vue du symbolisme de la passion : à *VUndc cl memores,* le Christ rendu présent avec son corps ct son sang parait monter en croix, au *Supplices te rogamus,* l'inclination profonde du prêtre représente le Christ penchant la tête pour rendre le dernier soupir, col. 1112. Le *Nobfc quoque peccatoribus* prononcé à haute voix au milieu du silence du canon, exprime le cri et le dernier soupir du Sauveur mourant; les demandes du *Pater* marquent le repos de sa sépulture. La fraction de l'hostie rappelle l'incident du Christ ressuscité rompant le pain avec les disciples d'Emmaûs, en même temps qu'elle désigne les trois états de son corps sacré, col. 1153 et 1154, ct *Eclogæ,* col. 1328. Voir Vacant, *op. cit.,* p. 30, 31 ; Lopin, *op. cit.,* p. 118 ct 119.

On sait que le symbolisme attribué à la fraction de l'hostie fut particulièrement contesté. Amalairc expliquait la signification des trois fragments dans lesquels le prêtre partage l'hostie, en disant que le corps du Christ a une triple forme : *tri/orme est corpus,* col. 11511) : le corps né de la vierge Marie ct ressuscité représenté par le fragment mêlé au calice, le corps qui est sur la terre, représenté par le fragment qui sert à la communion, enfin le corps qui gît dans les sépultures représenté par le troisième fragment qu'on laissait sur l'autel. · A bien l'entendre, sa pensée n'est point théologiquement erronée. Le corps du Christ en tant que semblable à nos corps mortels, envisagé à trois Instants différents de son existence, avait eu réellement un triple aspect, une triple apparence. Mais il n'eût pas fallu en faire un corps triforme. L'expression était équivoque; elle devait froisser des susceptibilités et provoquer des polémiques. » Heurtevent, *Durand de Troarn,* Paris, 1912, p. 174. Pourra fortune de la phrase d'Amalairc sur le *corpus tri/orme,* voir art. Euchar ist ie, col. 1211 à 1213.

Amalairc fut attaqué par Florus dans trois lettres, P. *L.,* t. exix, col. 71-96, ct par Agobard, évêque de Lyon, *Liber contra libros quatuor Amatorii abbatis, P. L.,* t. αv, col. 339-350. Scs adversaires lui reprochaient d'avoir attribué trois corps différents à Jésus-Christ, d'avoir admis le stcrcorianisme, ct d'avoir expliqué la messe d'une façon ridicule : il fut condamné pour scs expressions malheureuses sur le *corpus tri/orme* ct son stcrcorianisme au synode de Quierzy-sur-Olsc en 838.

Florus cependant n'avait pu faire censurer la méthode allégorique comme telle avec l'ensemble des explications qu'elle inspirait à Amalairc. Aussi le mouvement qui avait poussé le liturgiste de Metz à chercher le signe sensible de la vie ct surtout de la passion dans le canon de la messe, allait sc développer à travers le Moyen Age. Bemold de Constance dans le *Micrologue,* Honoré d'Autun, Rupert de Deutz, Guillaume de Saint-Thierry, Pierre le Vénérable développeront un symbolisme analogue. On retrouvera de même une partie des explications d'Amalairc dans René d'Auxerre, Othlon de Saint-Emmeran, Odon de Cambrai. Ilildebcrt du Mans, dans les ouvrages sur le sacrifice de la messe d'Innocent III, d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, dans le commentaire du *Livre des sentences* ct la *Somme théologique* de saint Thomas, III·, q. i.xxxm, a. 4, ct dans beaucoup d'explications de la messe jusqu'à nos jours. Cf. Lepin, *op. cit.,* p. 118-121 ; Vacant, *op. cit.,* p. 34, 35. Sam doute, le courant secondaire que représentent les liturgistes symbolistes à la suite d'Amalairc n'a point enrichi le dogme, ni fait progresser la connaissance objective du sens littéral des prières de la messe; il faut du moins lui reconnaître le mérite d'avoir main tenu bien vivante devant Pâme Imaginative des fidèln du Moyen Age cette idée vraiment traditionnelle qu'il a diffusée : la messe commémore en le représentant le sacrifice de la croix.

Amalairc a lui-même reconnu les déficits ct le côté subjectif de la méthode quand, interrogé au synode de Qulcrzy sur l'origine de certaines de scs vues nouvelles, il répondit qu'il les avait tirées de son propre fonds ct non des saints Pères, *in suo spiritu se legisse respondit.* Florus, *Opusculum de causa fidei, P. L·.,* t ‹ \i\. coi. 82

c) *Explication théologique de la liturgie des présanctifiés.* — Sur cette question, voir l'excellent ouvrage de M. Andrieu : *Immixtio ct Consecratio,* que nous résumons.

La liturgie des présanctifiés est un service de communion avec l'eucharistie réservée d'une précédente célébration. C'est en somme la fin de la messe, à partir du *Pater* inclusivement, voir Fortescue, op *cil.,* p. 249. Importée d'Orient, cette liturgie fut d'abord adoptée à Borne, puis incorporée au sacramentalre gélaslcn; elle pénétra avec lui dans le royaume des Francs. « L'office des présanctiffés répondait à un désir de piété : il permettait de communier au jour anniversaire de la passion, tout en respectant l'antique tradition qui interdisait d'offrir le sacrifice pendant les deux derniers jours de la grande semaine. » Andrieu, *op. cit.,* p. 21 ; Innocent I*r, *Epist.,* xxv, 7, *P. L.,* t. XX, col. 555. En vue de la communion sous les deux espèces, on réservait tout d'abord le pain el le vin consacrés. Dès le début du îx· siècle, la liturgie des présanctifiés ne comporte plus que la préconsécration du pain. Le vendredi saint le calice apporté sur l'autel ne contient que du vin ordinaire. Avant la communion un fragment de pain consacré est plongé dans le calice. C'est cette forme de la liturgie qu'Amalaire avait sous les yeux ct qu'il entreprit de commenter dans le *De ecclesiasticis ofiiciis* en expliquant *VOrdo romanus* de la semaine sainte. 11 donne de cette liturgie des interprétations diverses dans les éditions successives de son livre :

Première explication : Théorie de la consécration par contact. — Dans la 1'· édition on Ht, I. I, c. xv, après une courte description de la cérémonie : *Sanctificatur enim ninum non consecratum per sanctificatum panem, et postea communicant omnes,* d'après Hiltorp, *De divinis catholicis o/iciis,* Paris, 1610, coi. 1445, cité dans Andrieu, p. 34.

Amalairc témoigne ici qu'il croit à la consécration du vin par le contact du pain « sanctifié ». Il n'y a pas de doute : suivant la tradition ancienne le verbe *sanctificare* désigne ici la consécration eucharistique. Voir les textes du ni· au xn· siècle rassemblés par Andrieu, p. 38-41. Ô

Deuxième explication : Théorie de la consécration par le Pater. Amalairc ayant découvert la lettre de saint Grégoire le Grand à Jean de Syracuse, voir ci-dessus col. 983, y trouva l'idée de la consécration par la seule récitation du *Pater* qui aurait été pratiquée par les apôtres.

Dès lors ‹ Amalairc n'hésite pas à admettre le pouvoir consécratcur de l'oraison dominicale. Et comme *VOrdo romanus* prescrit de la réciter le vendredi saint à l'office des présanctiffés, notre liturgiste en conclut qu'il ne serait pas nécessaire de réserver le corps du Sauveur à la messe du jeudi saint. La récitation du *Pater* suffirait à consacrer le pain, comme elle suilli

ù consacrer le vin. Pour ce dernier, Amalairc ne parait plus songer au rôle sanctificateur du rite de *Vimmixtio : Similiter et dubitatio aufertur de dic Parasceues dr qua aliqui dubitant utrum in ea corpus Domini consecretur an non. In eadem die apostolica consecratio recolitur quic tantum dominicam orationem super corpus ct sanguinem Domini dicebat, igitur nisi esset admonitum ex Romano ordine ut reservaretur corpus Domini a quinta ferta usque in sextani, non esset necessarium reservari, quoniam sufficeret sola oratio dominica ad consecrandum corpus, sicut sufficit ad consecrandum vinum ct aquam.* IV, xxvi, dans le *Codex lat. 9421* de la Bibi, nationale. Andrieu, p. 35.

Troisième explication : Interdiction par la tradition romaine de « célébrer les sacrements » pendant les deux jours qui précèdent Pâques. — A la suite d'un voyage ů Home où il put s'instruire directement de la bouche même de l'archidiacre, Amalairc fut amené à modi (1er considérablement scs premières vues sur la liturgie des présanctifiés. Le vendredi saint ni le pape, ni les assistants ne communiaient; dès lors les deux premières explications devenaient inutiles, si l'on voulait s'en tenir ù la tradition romaine.

Aussi écrivit-il dans l'édition définitive de I, xv : *In superius memorato libro [ordine Romano] inveni scriptum ut duo presbyteri afferant post salutationem crucis corpus Domini quod pridie reservatum fuit, ct calicem cum vino non consecrato quod tunc consecretur ct inde communicet populum. De qua observatione interrogavi romanum archidiaconum ct ille respondit : In ea statione ubi apostolicus salutat crucem nemo ibi communicat. Qui juxta ordinem libelli per commixtionem panis et vini consecrat vinum, non observat traditionem Ecclesia, de qua dicit Innocentius* ist o innuo SACKAMENTA PENITUS NON (ELEBRA1U. *P. L.,* I. CV, col. 1032. Ainsi ce serait aller contre la tradition de l'Église que de continuer désormais à consacrer le vin par l'immixtion de l'hostie, non pas que, sur l'efficacité consécratoire du rite du mélange, la pensée d'Amalairc fût changée, mais parce que cc serait, ‹ célébrer les sacrements >, malgré la défense d'innocent I*f. — Semblablement l'édition définitive sc tait, pour la meme raison, sur la consécration par le *Pater.*

Ceci n'empêche pas que l'on sc souviendra encore longtemps de la « messe apostolique » c'est-à-dire de l'idée de la prétendue consécration par la seule récitation du *Pater* que la lettre de saint Grégoire avait inspirée à Amalairc.

La théorie amalariennc de la consécration par contact est de toute évidence injustifiable, n'ayant point de racine dans la spéculation théologique antérieure. Exprime-t-elle cependant une idée propre à Amalairc? De cc que nous trouvons sous la plume de cc liturgiste la plus ancienne expression de cette théorie, 11 ne s'en suit pas qu'il en soit l'inventeur. Et du fait que cette théorie ne lui fut jamais reprochée, on peut conclure qu'elle ne choquait point, ct devait être une donnée du milieu. Si elle n'a pu naître de la spéculation désintéressée des théologiens au courant des vues palrisllqucs, elle a pu être suggérée par des besoins pratiques ù une époque où l'on avait des idées fort imprécises au sujet de la théologie sacramentaire, peut-être au vin· siècle. Depuis longtemps, en vue de la distribution de la communion sous les doux espèces, on mélangeait le précieux sang au vin ordinaire dans les églises de Home; depuis le jour où avait cessé la réserve du vin, on « sanctifiait » le calice ù lu messe des présanctifiés par l'immixtion d'une parcelle d'hostie, de même pour faire communier en viatique pratiquait-on l'usage de l'hostie trempée dans du vin. Voir M Andrieu, p. 5-152. On devait réfléchir sur ccs usages ct en chercher une explication plausible. Amalairc, ù la suite d'autres sans doute, crut la trouver dans la théorie de la consécration par contact. Grâce ù l'influence de scs ouvrages, cette théorie fut vite popularisée, on la rencontre chez le pseudo-Alcuin. *Liber de divinis officiis, P. L.,* t. a, col. 1211; chez Bemold, *Micrologies,* c. xix, *P. L.,* t. eu, col. 989; chez Rupert de Deutz, *De divinis officiis,* l. VI, c. xxnr, *P. L.,* t. euxx, col. 167 sq.

Cc ne sera qu'au xn· siècle, quand les théologiens auront énoncé avec netteté les conditions essentielles de la consécration eucharistique, que la théorie sera l'objet d'une protestation formelle ct d'une condamnation définitive. Cette théorie d'ailleurs ne fut jamais universellement admise. · Une multitude de livres du haut Moyen Age, tels que ceux de Paris, de Cluny, sont entièrement muets sur les effets consécratoires de l'immixtion.» M. Andrieu, p. 245, cf. p. 153-184, les livres liturgiques contraires ù la théorie de la consécration par contact.

2. *Florus* (t 860). — En face de l'interprétation souvent subjective, allégorique, d'Amalairc, le savant diacre de Lyon ne sc contente point d'une critique purement négative; il propose, à son tour, une interprétation plus objective, plus réaliste, plus strictement traditionnelle des prières de la messe, tout d'abord dans son *Expositio missa,* écrite vers 835, *P. L.,* t. exix, col. 15-72, puis un peu plus tard dans scs trois *Opuscula adversus Amalarium, ibid.,* col. 71-95.

Il caractérise très heureusement sa méthode dès le début de son exposition, col. 15 ct 16. Son œuvre ne sera pas seulement une compilation, mais une utilisation judicieuse des écrits des Pères et des anciennes liturgies en vue non plus d'une exposition purement littérale, mais d'un commentaire du sens profond et de l'esprit du texte. C'est la transition entre l'ancienne *Expositio missa* ct les traités *De corpore et sanguine Domini.* La pensée de l'auteur s'y meut surtout dans le cadre de la tradition augustinienne sur le sacrifice chrétien; Florus y insiste particulièrement sur l'excellence, le caractère commémoratif, les conditions de réalisation et l'efficacité du sacrifice eucharistique.

a) Excellence du sacrifice nouveau. — Son introduction au commentaire du canon établit cette excellence par rapport au sacrifice d'Aaron.

Elle ressort de la qualité du prêtre et de la victime de ce sacrifice nouveau : c'est Jésus-Christ, le Verbe anéanti dans l'incarnation et obéissant jusqu'à la mort pour devenir dans son humanité notre sacrifice et notre nourriture. *Expos.,* 3, col. 17. C'est donc par lui que l'Église offre a Dieu ses demandes et ses louanges. 22, col. 33. Comme prêtre, il continue éternellement son interpellation médiatrice en présentant devant son Père son humanité. 4, col. 18-20; 23, col. 31. L'activité sacerdotale du prêtre du Nouveau Testament ne sc perpétue pas seulement nu ciel, mais sur terre dans le sacrifice commémoratif de la messe.

b) Caractère commémoratif du sacrifice chrétien. — Florus ne se contente point de souligner fortement dans les termes de saint Fulgence, le caractère central du sacrifice de la croix el le caractère commémoratif du mystère de l'autel, 4, col. 20; 17, col. 30; il cherche à déterminer *comment* sc fait cette commémoraisun de la croix à la messe. Elle ne consiste point comme le pense Amalairc en une représentation symbolique do la vie et do la passion du Christ; elle ne se fait point en raison des paroles prononcées, mais en raison des mystères qui s'accomplissent sur l'autel : *Illius ergo panis ct calicis oblatio mortis Christi est commemoratio et annuntiatio quæ non tam verbis quam mysteriis ipsis agitur, per quæ nostris mentibus mors illa pretiosa altius ct fortius commendatur.* 63, col. 54. Ccs mystères non seulement évoquent, représentent le sacrifice

passé, mais le renouvellent en quelque sorte, ct nous en appliquent la vertu.

Ils révoquent par le pain, ct le mélange de vin et d'eau qui représentent la passion, ils le rappellent en remettant devant notre esprit la charité divine qui a inspiré le sacritlce dc la croix, 62 et 63, col. 54 ct 55; ils le représentent surtout d'une façon réaliste en mettant à la disposition des fidèles sa force viviliante par l'oblation qui se fait à l'autel du corps du Christ, ct par la participation à cc corps jadis immolé : *quia in participatione corporis ct sanguinis sui, vivificam suam mortem nos annuntiare voluit.* 6-1, coi. 55.

Sur l'autel sc trouve la véritable oblation en laquelle le Christ est oflcrt, 58, col. 51, le calice dans lequel le sang immmaculé est contenu. 60, col. 53. Là, on reçoit l'hostie vraie et perpétuelle qui communique la vertu salutaire dc la passion. 59, col. 51.

L'oblation commémorative dc l'autel ne comporte point évidemment d'immolation réelle. *In oblatione.., cognoscamus non adhuc occidendum Christum... sed occisum.* 17. coi. 30 .

c) *Conditions de réalisation du sacrifice chrétien.* - Floras les résume dans son 1·' opuscule contre Amalalrc : *Simplex e frugibus panis conficitur, simplex e botris vinum liquatur: accedit ad hire offerentis Ecclcsiæ fides, accedit mystica: precis consecratio, accedit divina virtutis infusio; sicque miro et ineffabili modo quod est naturaliter ex germine terreno panis ct vinum efficitur spiritualiter corpus Christi, id est vita et salutis nostra mysterium... Corpus igitur Christi, ul pnvdictum est, non est in specie visibili, sed in virtute spiritali. Opusc.,* î, 9, e·»!. 77 D<

a. Hôte de /'Église (accedit ad hac offerentis Ecclesia fides), — L'Église tient un grand rôle dans l'action sacrificielle : c'est elle tout entière qui offre, en raison dc sa participation au sacerdoce du Christ. Voir l'explication des mots *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis. Expos, missa,* 52. col. 18. A côté de l'oblation dc la passion ct en union avec elle, l'Église par les prêtres s'offre elle-même avec ses adorations, sa dévotion, car tous élus ct mortels sont le sacri lice de l'image agréable à Dieu. *Ibid.,* 58, col. 50. Dans un riche commentaire du *Supplices ts rogamus,* à la lumière dc saint Augustin, Florus montre comment le sacrifice de la terre se raccorde à celui du del. L'autel sublime Invisible, d'où Dieu reçoit un sacri lice éternel dc louanges, c'est l'ensemble des élus, anges ct hommes, qui aident les fidèles de la terre à offrir leur oblation; à ccl autel unique nous sommes unis ici-bas par la fol, en attendant l'union dans la contemplation, car toute la cité rachetée, c'est-à-dire l'immense assemblée des saints est offerte à Dieu en sacrifice universel par le grand prêtre du ciel. *Ibid.,* 66, col. 58 cl 59; *Opusc.,* n, 16, col. 91.

Telle est aux yeux dc Florus la nécessité dc l'union avec l'Église pour l'offrande sacrificielle, qu'en dehors de celte union, Il n'y a pas dc vraie sacrifice : *quia vert sacrificii extra catholicum Ecclesiam locus non est... Expos.,* 53, col. 49 B.

b. Rôle de la prière consécratoirc (accedit mystica precis consecratio). — Certaines expressions dc Florus semblent être un écho dc l'idée isidorlcnne d'après laquelle la prière consécratoirc va du *Sanctus* au *Pater.* Voir l'explication des premiers ct des derniers mots du canon, *Expos.,* 42, col. 43; 73, col. 6t. Il reconnaît pourtant une importance capitale aux paroles du Christ dans la consécration, el marque en des formules très claires la part principale du divin prêtre, ct la part subordonnée des prêtres humains ct dc l'Église dans l'action consécratoirc ct l'oblation. Sans les paroles ct la vertu du Christ pas de consécration : *Sine quibus... nulla pars Ecclesia conficere poterl... Christi ergo virtute rt verbis consecratur et consecrabitur.* 60, coi. 52 C.

Le Père consacre et accepte l'oblation sanctifiée par le Fils. Celui-ci la lui transmet, Interpelle pour nous dans son humanité, et sc fait propice à nous dans sa divinité. 43, col. 4 L 11 est le médiateur unique par qui l'oblation dc l'Église peut arriver au Père : *Quod ergo offert Ecclesia, offert per ilium.* 50, col. 47 A,

Le *Supplices* semble être un moment solennel de la prière consécratoirc : *Fit... aliquod incomprehensibile... ut per angelica ministeria ct supplicationes tanguani de sublimi altari divina majestatis conspectibus offerantur, cum adstantibus sibi ministris cxlestibus, Christus, ut proposita consecret adesse credendus esi* 66, coi. 60. /Ainsi l'action sacerdotale du Christ s'exerce à l'autel dans la consécration comme telle; d'une oblation actuelle du Fils dc Dieu par lui-même à la messe, notre auteur ne dit rien.

A l'autel le prêtre humain offre ct supplie en imitant cc qu'a fait le Christ : *Ille sacerdos vice Christi vert fungitur, quidquid Christus fecit imitatur ct sacrificium verum el plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri si sic incipit offerre quomodo ipsum Christum videt obtulisse. Opusc., ii,* 16, coi. 91; cf. *Expos.,* 43, col. 41.

c. *Pôle dc l'Esprit-Saint (accedit divina virtutis infusio).* - L'Esprit-Saint met dans le sacrifice sa vertu divine : *Petimus ut hoc Spiritu luo sanctifices, ul quod nostra humilitatis geritur officio tunc virtutis impleatur effectu. Expos.,* I I, col. IL

Ainsi au terme de cette action harmonieuse dc l'Église, du Christ ct de l'Esprit-Saint sc trouve sur l'autel la victime en qui le sacrifice de la croix non seulement est représenté, mais renouvelé, répété, imité, de nouveau mystiquement immolé, sans que pour cela la victime jadis immolée connaisse une mort nouvelle. *Expos.,* 63, col. 55; 59, col. 62.

C'est le très vrai et unique sacrifice des chrétiens, 16, col. 30, où l'on boit le sang qui a coulé du côté du Christ,63,col.55, où l'on reçoit le Christ lui-même en nourriture... *praparuvil cibum seipsum,* 59, col. 52; *Opusc.,* n, 7, col. 85, ct 8, col. 88.

Il n'y faut point voir en effet le corps du Christ selon le mode d'être matériel qu'il avait ici-bas, il faut le concevoir comme une puissance vivifiante dc l'ordre spirituel : *Prorsus panis ille sacrosancta oblationis corpus est Christi, non materie vel specie visibili, sed virtute ct potentia spirituali... Opusc.,* i, 9, coi. 77. Cette terminologie prépare celle de Hatramne.

d. Efficacité du sacrifie.9 chrétien. — Ce sacrifice a une valeur salutaire qui s'étend à tous ceux qui appartiennent nu corps du Christ, vivants cl défunts. *Expos.,* 68, col. Gl. Le commentaire du *memento* des vivants est encore fait dans la perspective des messes à intention collective. *Ibid..* 51» col. 17.

Conclusion. — De celte analyse on peut conclure que l'œuvre de Horus constitue un des témoignages les plus solides ct les plus riches qui aient été rendus ù la doctrine du sacrifice eucharistique au IX· siècle. Par scs qualités de méthode cl de fond, il méritait dc s'imposer à la méditation des théologiens ct liturglstcs du Moyen Age. En fait, nous le retrouverons utilisé dans la suite par plusieurs auteurs. Les ouvrages publiés aux x· et xi· siècles ne furent guère que des compilations de Florus et d'Ainalairc. Encore faut-il constater que l'aire d'influence du diacre lyonnais est moins grande que celle d'Ainalairc; peut-être faut-il l'attribuer à cc que. par son élévation doctrinale ct sa méthode sévère, Florus parlait moins à l'âme imaginative des fidèles dc son temps que le symboliste Amalaire.

3* *Haban .Maur avant la controverse paschasienne.* — Abbé de Fulda, puis archevêque de Mayence, le disciple d'Alcuin travailla toute sa vie à mettre ses vastes

connaissances au service de l'éducation du clergé d'Allemagne. C'est le but qu'il poursuit tout particulièrement dans le *De institutionnc clericorum, P. L.,* t. cvn, col. 293 120. et dans le *Liber de sacris ordinibus,* t. exil, col. 1106-1192. il est amené à y traiter *ex pro/esso* dc la messe : *De inst.,* l. l, c. xxxi, xxxu et xxxm *(I'additio de missa,* col. 321 est tirée d'Amalaire, *De sacris ordinibus,* c. xix); il le fait suivant sa manière habituelle en compilateur à la science vaste, mais d'emprunt. Dom Wilmart n montré, art. *Expositio missir* du *Diction, d'arch.,* col. 1029, comment Kaban est tributaire des deux anciennes *Expositions* anonymes : *Primum in ordine* ct *Dominus vobiscum,* ci-dessus, col. 996.

De cette compilation on peut tenter dc dégager la pensée propre de Kaban en s'aidant des homélies, commentaires ct lettres du infime auteur. Voir Gcisclmann, *Die Eucharisticlehre,* p. 105-122 ; Kenz, *op. cil.,* p. 671-673; Franz, *op. cit.,* p. 399-401.

Après avoir rappelé le sens étymologique, *De inst.,* l, xxxu, t. (vu, col. 322, ct la définition isidorienne du sacrifice de la messe, *ibidem,* col. 321, l'abbé de Fulda sc plaît à mettre en relief l'aspect commémoratif ct dynamique du sacrifice eucharistique.

1. *Aspect commemorati/ de la messe.* — La messe est essentiellement le mémorial du sacrifice de la croix, *memoria redemptionis nostrir, In 1*™ *ad Cor.,* Xî, t. cxn, col. 103 B; elle l'est à la façon d'un sacrement qui est à la fois signe ct application d'une vertu dérivée dc la rédemption. Signe évocateur d'un fait passé, clic remplit par rapport à l'immolation du Calvaire le rôle que remplissait la Pâque juive par rapport à l'immolation de l'agneau pascal à la sortie d'Egvptc. *In Matth.,* l. VIII, t. cvn, coi. 1105-110G.

Comme la cène, elle évoque le mystère dc la croix qu elle célèbre : *Dc inst.,* 1. xxxi, t. cvn, col. 316; cf. *In Levit.,* l. VI, c. xxi, t. cvm, col. 502. Si le mélange d'eau el de vin signifie le sang cl l'eau qui sont sortis du côté du Christ, *De inst.,* l, xxxi, l. cvn, col. 316, la fraction du pain rappelle le brisement de son corps, *In Matth.,* l. VIII. t. cvn. col. 1106 A. le calice et la patène l'ensevelissement du Seigneur. *Ik sacris ord.,* xix, (, cxn. col. 1179 B. Le pain, fait dc plusieurs grains, el le vin. fndt dc plusieurs grappes, font pensera l'unité des fidèles, tandis que le mélange d'eau et dc vin figure l'incorporation des fidèles au Christ. *De inst.,* 1. xxxi, t. cvn, col. 320 C.

Là pourtant n'est point le sens profond dc la messe; il faut dépasser l'aspect sensible, évocateur du passé, pour atteindre In réalité salutaire qui sc cache sur l'autel, el qui établit les relations profondes entre le sacrifice eucharistique el celui du Calvaire. *In Lev.,* l. II, c. xi, t. cvm, col. 331; 1. VI.c. xvm, col. 193.

A l'autel cl sur la croix, il y a identité de victime; l'autel est la demeure du corps du Christ. *In Lev.,* l. VL <. xvn, coL (88 L'est la que sont offerts et distribués la chair et le sang du Christ. *In Josue,* l. III, c. xvn. t. cvm, col. 1108, et *In I Cor.,* xi, t. cxn, col. 105. De là l'unité du sacrifice de la croix fondée sur l'unité dc victime. Haban Maur l'affirme en des tenues empruntés à Jean Chrysoslome. *In Hebr.,* 1. XW1II, C. X, t < xu, col. 780.

A la suite d'Augustin et de Cyprien, il marque l'intimité du lien (pd existe entre la messe. l incarnation ct la rédemption : *Ad hoc enim incarnatus est ut immolaretur ; carnem autem c/us quit inepta erat ad comedendum ante passionem, aptam cibo post passionem fecit. Si enim non fuisset crucifixus, sacrificium corporis e/us minime comederemus, comedimus nunc cibum, sumentes ejus memoriam passionis. In Lev.,* l. l. c. n. l. cvm, coi. 259. Ici. comme dans un autre texte emprunté ɦ saint Ambroise, le caractère commémoratif dc la messe est rattaché surtout à la communion. Cf. *In I Cor.,* xi, t. cxn, col. 103.

Cc n'est point qu'il confonde messe ct communion. Communier n'est point célébrer le sacrifice; ainsi le vendredi saint l'on communie sans célébrer pour cela le sacrifice dc la messe : *De inst.,* L il, c. xxxvn, L. cvn, col. 349. En résumé, célébrer la messe, c'est offrir cl accomplir exactement cc que le Seigneur a fait à la cène en mémoire de sa passion. *De inst.,* L XXXII, l. cvn, col. 322 B.

2. *Aspect dynamique de la messe.* — Malgré le réalisme sacrificiel Immanent aux textes qui viennent d'être cités, malgré l'affirmation d'une conversion miraculeuse du pain ct du vin au corps cl au sang du Christ empruntée & l'ancienre *Expositio missir. Dominus vobiscum, De sacris ordin.,* XIX, t. cxn, col. 1184 ct 1185, la pensée dc Kaban resterait orientée en un certain nombre dc textes vers une conception symboliste dynnmistc du sacrifice de la messe. Voir Gcisclmann, *op. cit.,* p. 113-122. Dans cette perspective, la conversion opérée par la consécration impliquerait plutôt une élévation du pain ct du vin consacrés ù une plus haute dignité ct fonction qu'une transformation radicale de leur être : *Hare dona sunt visibilia, sanctificato per Spiritum Sanctum, in sacmmentum divini corporis transeunt. De inst.,* l, xxxi, l. evil, col. 319 A; *In Eccli.,* 1. VII, c. vm, l. ax. col. 992 B.

Par analogie avec l'incarnation, Kaban concevrait l'eucharistie comme une sanctification cl pénétration par la grâce des éléments qui persistent : *Quia tu saneh flcasti corpus tuum, quando hominem in Deum assumpsisti ct nunc sanctifica hunc panem, ut corpus tuum fud Dc sacris ord.,* xix. t. cxn, coi. 1186 D; *quem videlicet panem certi queque gratia sacramenti, priusquam /rangeret, benedixit, quia naturam humanam quam passurus assumpsit ipse... gratia diviner virtutis implevit. In Matth.,* 1. XIII, t.cvn, coi. 1106 A. Par analogic avec les autres sacrements, baplime ct confirmation, il verrait dans l'eucharistie un double élément : la réalité sensible symbolique et la grâce attachée à cette réalité, la créature corporelle cl la vertu spirituelle, *Valimcntum corporis* ct la *virtus* qui produit l'incorporation au Christ. *De inst.,* l. xxxi, t. cvn, col. 316-318.

En raison dc cette série de textes. Gcisclmann pense que Kaban n'est point arrivé à harmoniser deux conceptions du mystère eucharistique qui tendent logiquement A s'opposer : Tune réaliste, impliquant la conversion substantielle, ne serait chez l'abbé de l-'u'da que superficielle, l'autre symboliste et dynamlste représenterait mieux la tendance profonde de sa pensée. Il reste que Kaban dans dc nombreux textes, empruntés à scs ouvrages les plus divers, professe le réalisme le plus net. au point que le sang rédempteur et le vin consacré sont regardés par lui comme identiques ct produisent les mêmes etïets : Lavavît in vi\o sTotAM suam *carnem suam in sanguine passionis, sive sanctam Ecclesiam* illo \ivo *qui pro mullis effunditur in remissionem peccatorum. In Gen.,* 1. A l. c. xv. t. csn, coi. 666 C. Cependant, lorsque la question se posera nettement dc savoir si le corps qui est sur l'autel est identique au corps historique, il la résoudra plutôt dans le sens du symbolisme dynnmistc, ct qualifiera d'erreur l'opinion » de quelques-uns qui ne pensent pas sainement du corps ct du sang du Seigneur», d'après laquelle le corps eucharistique serait identique nu corps qui est né de Marie : *Cui errori quantum potuimus ad Egilum abbatem scribentes, de corpore ipso quid vert credendum sit aperuimus. Pénitent.,* xxxm, t. ex. col. 493. Sa conception d'ensemble sur l'eucharistie le classera parmi les adversaires de Pnschase.

4· *Walafrid Strabon* (t 819), disciple de Ruban, s'inspire comme son maître dans sa doctrine siir la messe surtout de saint Augustin : avec Ruban, il aime à envisager la messe comme mémorial salutaire de la rédemption. *De rebus eccl.,* xvi, *P. /..*, t. exiv, col. 936 ; *In Lue.,* xxii, 19, col. 338; *In I Cor.,* xi, 23, col. 539. Voir Gcisclmann, *op. cit.*9 p. 122-126.

Il faut souligner ici le souci et le sens de l'histoire vraiment extraordinaire pour son époque qu'apporte Walafrid dans l'élude du sacrifice chrétien. Sa réflexion lhéologiquc porte d'une part sur la messe primitive et son évolution, d'autre part sur la messe telle qu'on la célèbre au milieu du ix· siècle.

1. *La messe primitive.* — La reproduction de la cène, telle est la partie essentielle de la messe. *De rébus eccl.,* xvi, t. exiv, col. 639.

Aussi les apôtres ct ceux qui les suivent offraient-ils la messe sans toutes les cérémonies extérieures ct prières que nous avons aujourd'hui. D'après la tradition des anciens, cette messe ressemblait à cc que nous voyons aujourd'hui le jour du vendredi saint avec cependant en plus le commémoraison de la passion : elle comprenait ainsi ictte commémoraison, l'oraison dominicale, la fraction ct la communion. *Ibid.,* xxi, col. 9-14 AB. A ces prières ct cérémonies essentielles les Grecs et les Latins ajoutèrent ensuite cc qu'ils jugèrent convenable.

Après l'assertion de Walafrid concernant le noyau central de la liturgie primitive, on nc peut voir dans l'intervention d'Alexandre Ier au sujet du canon, telle qu'il la comprend, qu'une prescription spéciale pour mieux ordonner la partie de la messe qui commémore la passion ct non une insertion absolument nouvelle de cette commémoraison dans le canon. *Ibid.,* xxii, col. 919.

2. *La messe contemporaine.* — Walafrid décrit au c. xxii de son œuvre la messe telle qu'il l'a sous ses yeux. C'est la messe romaine. L'action ou canon en est la partie essentielle. On appelle cette partie *action,* parce qu'on y fait les sacrements du Seigneur, *canon,* parce qu'on y trouve la norme régulière de la confection de ces sacrements, xxn, col. 950 A. La messe légitime est celle où assistent le prêtre, le répondant, l'offrant, le communiant : la composition des prières de la messe l'implique el le démontre. Notre auteur connaît cependant (les messes dites par le prêtre seul, sans servant, sans assistant; on peut penser, dit-il, que dans ces messes, que l'on appellera plus tard *solitaires,* il y a comme coopérateurs ceux pour qui le sacrifice est offert, ou les fidèles censés présents dont le prêtre tient la place lorsqu'il dit certaines réponses, xxn, col. 951.

Mais la réflexion théologique de l'auteur sc concentre sur deux problèmes que pose la pratique de l'époque : la multiplication des oblations ct des messes.

Multiplication des oblations. — Le mouvement de piété qui entraînait depuis longtemps les fidèles à demander qu'on célébrât des messes à leur intention spéciale paraît s'être amplifié encore â l'époque de Walafrid Strabon. Celui-ci nous apprend, en eflet, que de son temps certains fidèles plus attentifs au nombre des oblations qu'à leur valeur salutaire, passaient d'une messe à l'autre pour présenter autant d'offrandes qu'ils voulaient recommander d'intentions, xxn, col. 918. Il blâme ceux qui font ainsi leurs oblations *inordinate,* ct rappelle qu'il vaut mieux assister à la messe tout entière que d'y faire une offrande et partir sans attendre la lin : agir ainsi, c'est laisser son offrande inachevée.

Multiplication des messes. — La multiplication des oblations entraînait la multiplication des messes ; plusieurs prêtres sc mirent, en effet, à dire deux ou trois messes par jour pour satisfaire aux demandes des fidèles el à leur propre dévotion. Tous cependant n'agissaient point ainsi et certains s'en tenaient à une seule messe par jour. Celte pratique variée impliquait des appréciations théologiques différentes sur la valeur de la messe. Walafrid les analyse fort bien «Certains, dit-il, ne célèbrent la messe qu'une fois par jour, pensant (piece seul souvenir de la passion suffit à toutes les nécessités; d'autres jugent plus convenable de réitérer, deux, trois et même autant de fois qu'ils le peuvent dans cc même jour, croyant fléchir h miséricorde de Dieu d'une manière d'autant plus efficace qu'ils célèbrent plus souvent cc mémorial de la passion du Sauveur. Ces derniers s'appuient probablement sur l'usage de l'Église romaine qui dit deux ou trois messesdans une même solennité,comme cela a lieu dans le jour de la Nativité du Seigneur ct aux fêtes de quelques saints. En quoi, je ne vols rien d'absurde. » xxi, col. 913. A celte occasion, il rappelle d'une part l'exemple du pape Léon III (t 816) qui disait quelquefois sept ou neuf messes par jour, ct d'autre part celui de saint Boniface (f 755) qui ne disait qu'une messe par jour : c'étaient deux hommes également recommandables. Aussi Walafrid reconnaît-il à chacun la liberté d'agir suivant sa conscience, xxi, col. 913.

Même jugement large ct nuancé sur la croyance à la nécessité d'une intention spéciale exclusive pour obtenir les grâces spéciales demandées. Cc serait, pense-t-il, une erreur assez grave de croire que l'on nc peut recommander ensemble à la messe toutes les intentions de ceux pour (pii on offre le sacri flee, comme si, pour obtenir les grâces demandées, on devait nécessairement offrir une oblation particulière pour une intention spéciale, prier uniquement pour les vivants ou pour les morts, car nous sa ons, dit-il, la valeur universelle du sacrifice de la messe, xxn, col. 918. Affirmer le contraire eût été condamner la pratique de l'intention collective des offrants reçue dans l'ancienne Église. Les commentaires des *Expositio missiv,* y compris celui de Florus, ne connaissent encore que celle-là.

Mis en présence du courant de piété qui pousse de plus en plus les fidèles à sc persuader (pion obtient plus sûrement les grâces pour lesquelles une messe est offerte exclusivement, Walafrid ne le condamne pas, mais le comprend, pourvu qu'il s'inspire de la dévotion, ct non d'une méconnaissance de la valeur universelle du sacrifice. *Quod si cui placet pro singulis singulatim offeree, pro solius devotionis amplitudine et orationum augendarum devotione id faciat, non autem pro stulta opinione qua putet unum Dei sacramentum non esse generale medicamentum,* xxn, coi. 918. La même conscience de la portée générale de la messe lui fait rappeler que le sacrifice de l'autel n'est point seulement utile à ceux qui offrent el communient, mais à leurs amis qui partagent leur foi ct leur dévotion. xxn, col. 951.

Ainsi, au moment où se multipliaient de plus en plus les oblations cl la célébration des messes privées, où l'on avait tendance à ramener la piété eucharistique à des vues trop individualistes, Walafrid sut-il opportunément rappeler le principe de la portée générale du sacrifice chrétien, mettre en garde la piété des fidèles contre les déviations faciles, cl marquer l'accord essentiel du nouveau courant avec les principes traditionnels qui inspiraient l'usage reçu communément jusqu'alors des intentions collectives.

Nous verrons comment l'usage de dire plusieurs messes par jour, afin de satisfaire aux demandes des fidèles, entraînera des abus à l'avenir cl sera combattu alors par 1 Église. Mais un usage déjà pratiqué au temps de Wal ifrid sc perpétuera et sera de plus en plus accrédité dans l Église : celui d'offrir chaque messe

pour une Intention spéciale, cl de recevoir pour celle intention une offrande en nature ou en argent.

V. La CONTROVERSE EUCHARISTIQUE DU IX· SIÈCLE.

Le traité *Dr corpore et sanguine Domini* de Paschasc Hadbert, abbé de Corbie en Picardie (t 851 ou «60) marque une date importante dans l'histoire du développement théologique de la doctrine eucharistique.

A l'art. Euchar ist ie on a souligné cette importance pour l'histoire du dogme dans son ensemble; il reste à en montrer la portée pour la théologie du sacrifice de la messe. Sans doute, la question qui se pose au milieu du IX· siècle nc vise pas directement le saint sacrifice; il s'agit de marquer la part de vérité cl de figure qui sc trouve dans le mystère chrétien, de savoir si le corps eucharistique est identique au corps historique du Christ. Mais qui ne volt que. plus on insistera sur l'aspect vérité de cc mystère, plus aussi l'on mettra en valeur le réalisme sacrificiel du mystère, plus au contraire on insistera sur son aspect figuratif, sur la distinction entre le corps eucharistique et le corps historique, sur la présence *in virtute* ou *in potentia verbi,* plus aussi l'on glissera vers une conception symboliste dynamistc de la messe?

Tandis (pie Paschasc avec Hinemar, en utilisant largement l'héritage du passé, en complet accord avec la liturgie ct la piété de tous, vont préciser ct développer la conception réaliste du sacrifice de l'autel, d'autres auteurs, Batramne, Baban Maur, l'auteur anonyme des *Dicta cujusdam sapientis,* P. L·., t. cxn, col. 1510-1518, Jean Scot Érigène, Druthmar, vont s'opposer aux idées proposées par Paschasc ct défendre une conception du sacrifice de la messe plus ou moins apparentée à un symbolisme dynamistc. Cette controverse n'aura de conclusion dogmatique qu'au xi· siècle avec la condamnation de Bérenger. Nous en suivrons la répercussion jusque-là. Nous marquerons aussi les réactions réciproques de la doctrine ct de la piété à cette époque.

1· *Début de la controverse.* — 1. *Paschasc Hadbert; sa doctrine surtout d'après le* De cor por e. — L'abbé de Corbie est à la fois un continuateur cl un initiateur.

Comme ses prédécesseurs, Alcuin, Amalaire ct Floras, il nc veut point faire œuvre personnelle; comme eux il utilise l'œuvre du passé. A son disciple Placide, en exposant sa méthode, il énumère les docteurs catholiques dont il a reproduit la lettre ou l'esprit, utilisé renseignement : Cyprien, Ambroise. Hilaire, Augustin, Jean Chrysostome, Jérôme, Grégoire (le Grand), 1 lésichius. Bède, *De corp.,* prol., *P. L..* t. exx, col. 1268.

11 ne sc contente point cependant de récapituler le passé, il Inaugure un nouveau genre littéraire (pii donne plus à la réflexion théologique el à la synthèse que les anciennes expositions de la messe. Le *De corpore* est le premier d'une longue série d'ouvrages qui cherchent à donner l'intelligence du mystère non plus en glosant plus ou moins littéralement les prières de la messe, mais en synthétisant la pensée des Pères autour des problèmes (pii sont alors agités.

Deux questions visent directement le sacrifice : *Quid sit inter immolationes veterum figurasque legalium et inter sacramentum corporis et sanguinis?* v, coi. 1280, 1281. *Quid necesse luerit quod semel gestum est in re. Christum quotidie immolari, vel quid boni tribuant lute mysteria digne accipientibus?* ix, coi 1293-1291. – Si l'on ne trouve point chez Paschasc la question du sacrifice traitée dans son ensemble, il est facile cependant de dégager sa conception sacrificielle tant du *De corpore* (pie de ses œuvres postérieures ; *Expos. in Matth.,* L N If, c. xxvi, *ibid.,* col 875 sq ; *Epist. ad l'rudcgardum, ibid,* col. 1351-1366. Pour y réussir il faut d'abord rappeler les principes directeurs de sa théologie de hi messe, envisager ensuite à leur lumière le mystère de l'autel comme une œuvre divine, et comme une réalité complexe à double aspect.

a) Principes directeurs de sa théologie de la messe. — La théologie de Paschase sur cc point est dominée par sa conception d'ensemble sur la théodicée ct les réalités sacramentelles.

Le principe générateur de sa doctrine, mis en relief dès la première page de son traité, c'est le dogme de la toute-puissance divine. *De corp.,* i, 1, col. 1268. La messe est une œuvre de cette toute-puissance.

Tout sacrement par ailleurs est une réalité à double aspect ; l'un extérieur qui tombe sous les sens, c'est la figure, l'autre invisible qui sc cache sous cet extérieur symbolique c'est la vérité. *Illud fidei sacramentum... jure simul veritas et figura dicitur, ut sit figura vel character veritatis quod exterius sentitur; veritas vero quidquid de hoc mysterio interius recte inteltigitur aut creditur,* iv, 2, coi. 1278 Dans ccttc perspective, la messe est l'œuvre divine dans laquelle sous la ligure de ce qui sc passe à l'autel sc cache ct se révèle à la fols la vérité de l'oblation actuelle de la victime du Calvaire.

b) La messe oeuvre divine. — En tant qu'œuvre de la toute-puissance divine, elle réclame notre foi comme les miracles de ГAncien Testament. Dieu l'a voulu ct il l'a dit : il n'y a sur l'autel après la consécration, sous la figure du pain ct du vin que la chair ct le sang du Christ, identique à la chair qui est née de la vierge Marie, i, 2, col. 1269.

C'est l'œuvre de la Trinité tout entière, xni, 1, col. 1315. Pour la comprendre, il faut l'envisager dans la lumière des œuvres divines : passage de la mer Bouge, conception virginale, multiplication des pains, création. Pour la saiùr. il faut la voir à travers la figure qui la signifie, i, 3; iv, 3.

c) *La messe réalité complexe sous son double aspect : figura ct veritas. — a. Son aspect figurati/.* — Tout cc que l'on voit à l'autel, matière du sacrifice, action du prêtre, tout a une fonction figurative.

Le double symbolisme des cléments constitutifs du sacrifice, soit par rapport au corps ct au sang du Christ, soit par rapport au peuple fidèle est exposé d'après les Pères au c. x : *Cur in pane et in vino hoc mysterium celebratur?* Quant au mélange de vin ct d'eau, c'est pour nous figurer la passion, 1 eau ct le sang sortis du corps du Christ que les Apôtres ont institué ce rite, xi, 1, col. 1307.

L'action du prêtre à l'autel est. elle aussi, figure de ce qui s'est passé sur la croix et de ce que fait encore aujourd'hui le souverain prêtre à l'autel Sans doute c'est le prêtre visible qui bénit, fait action de grâces, immole, rompt le pain consacré, le distribue aux fidèles, mais son action n'est que figurative ct secondaire; derrière lui, il faut voir l'action divine du souverain prêtre dont il est l'instrument. Ainsi, dans la consécration, n'est-il qu'un interprète : *Sacerdos non ex se dixit quod ipse creator corporis et sanguinis esse possit, quia si hoc posset. quod absurdum est. creator creatoris fieret,* xn, 2, col. 1312. Ainsi dans la distribution de la communion n'est-il qu'un figurant derrière lequel le vrai prêtre agit cl discerne les bons el les mauvais communiants, vm, 3. col. 1288.

C'est encore l'aspect figuratif qui est mis en relief lorsque Paschasc parle d'immolation mystique : *Christus mystice immolatur,* IX, 1. col. 129L Celle immolation mystique s'oppose à l'immolation en soi qu'elle commémore. « Lorsque nous confessons, dit-il, que le Christ est immolé chaque jour en mystère, cette afllrmation se rapporte à cc qui est célébré sous forme de sacrement, et (pii n'a été réalisé qu'une seule fois, savoir lorsqu'il a 'été immolé en personne pour le salut du monde. La mort du Christ n'est pas réitérée

en fait, mais il est immolé chaque jour en mystère afin que nous recevions dans le pain ce qui a été suspendu à la croix, ct dans le calice ce qui a coulé du côté du Christ. » *Epist, ad Frudeg.,* col. 1353. Voir aussi *De corp.,* îx, 1, 6, col. 1293, 1297. Par quelle partie dc la messe est figurée à l'autel l'immolation du Calvaire? Il ne parait pas que Paschase sc soit posé la question. Tout au plus peut-on conclure d'un passage du *Dc corpore,* xix, 3. col. 1328, qu'il met en rapport la consécration avec l'idée de production du Christ à l'état dc victime apparemment immolée. Mais ici sa pensée va plutôt Λ la figuration de la passion par le calice dont le contenu fait penser au sang répandu : *sanguinis vero in calice ac si in passione /usus est.* Il n'établit point de rapport entre le calice du sang cl le corps juxtaposé. Aussi faut-il conclure, avec M. Lopin, que l'idée d'une immolation figurée par l'acte de séparation du corps cl du sang est loin de l'esprit dc Paschase.

b. Son aspect réel et divin. — Derrière le prêtre visible ct l'ensemble des rites extérieurs, il faut voir par la foi la *vérité* qui sc cache, m, 2. col. 1275. Celte vérité c'est le corps ct le sang du Christ identiques avec son corps historique, c'est ia personne du Verbe incarné, prêtre, victime, autel du sacrifice eucharistique.

Le Christ est le prêtre véritable du sacrifice chrétien dans la vertu dc l'Esprit. C'est le souverain prêtre selon l'ordre dc Mclchisédcch qui consacre, crée, offre, distribue la victime à l'autel et interpelle pour nous. Ce rôle sc manifeste surtout à la *consécration* : celle-ci est le point culminant dc la messe; elle s'opère *in sacerdotio Christi,* χπ, 1, col. 1311.

Vue par rapport au Christ qui l'opère par sa parole dans la vertu dc l'Esprit, elle est une création : *in verbo et virtute Spiritus Sancti nova pt creatura in corpore creatoris ad nostra: reparationis salutem,* xn, 3, edi. 1312; cf. iv, 1, coi. 1277, Efficace comme la parole : *crescite et multiplicamini,* la parole divine accompagnée dc la bénédiction et de la fraction produit une nouvelle créature, xv, 1,2, col. 1322,1323, et *Exp. in .Matlh* , l. XII. c. xxu, col. 892.

C'est dans la vertu de l'Esprit que s'opère cette o uvre semblable à l'incarnation : *Voluit in mysterio hunc panem et vinum tree carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter creari, creandos vero quotidie immolari, ut sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia fanis ac vini mystice idem corpus et sanguis consecretur,* iv, 1, coi. 1277. Du point dc vue des éléments qui reçoivent l'action divine, celte opération est une conversion radicale du pain et du vin au corps cl au sang du Christ, xx, 2; xv, 1, col. 1330. 1322 ct passim.

Le rôle du Christ prêtre s'affirme aussi dans la *communion.* On ne peut recevoir la chair du Christ que dc sa main, la prendre que là où elle est. sur l'autel dc son corps, vm, 1,3; xm, 1, col. 1286, 1288, 1311. Comme prêtre enfin .Jésus-Christ *s'ofjre* actuellement à l'autel ct interpelle pour nous : *Se Patri offerendo, idoneus exorator intervenit,* vm, 8 coi. 1293.

Le Christ victime. – Au terme de faction sacerdotale du souverain prêtre à la messe, il y n le x rai corps ct le vrai sang du Christ identique à son corps historique, produit sur l'autel pour y être offert et vraiment immolé quoiqu'tu mystère. C'est la thèse centrale de Paschose. Voir n, iv, v. vn ct x.

La messe est la répétition dc l'oblation du Calvaire, quoique celle-ci seule soit rédemptrice, ix. 1, col. 1293. Quoiqu'il n'y ait pas d'immolation suivie de mort à l'autel. Il y a cependant une véritable immolation *in mysterio : non enim jam moritur, sed tamen in mysterio veraciter immolatus in ablutionem delictorum comeditur,* ii, 3, coi. 1271.

Le mystère eucharistique ne mérite proprement ce nom qu'à condition qu'il y ait à la messe une mise en état dc victime de la chose offerte. En fait, on dit que le prêtre immole à l'autel, parce que le Christ est mis à l étal dc victime, *victimatur,* soit comme une hostie pour le péché, soit comme un aliment sacrificiel de salut. *Non enim immolatio recte dicitur juita proprietatem nominis et verbi, nisi ct mactatio vichmic consequatur. Attamen in pane isto ct vino sacerdos recte immolare dicitur quoniam in eo Christus ut ita latear, Deo Patri in hac oblatione, ac si hostia pro peccatis nostris seu in cibo salutis victimatur. Exp. in Matth.,* xxvi, coi. 891 1). Voir aussi *Epist. ad Erudeg.,* coi. 1358 C. L'identité de victime à la Croix et sur l'autel crée l'unité d'immolation. *Expositum,* col. 1358 CD.

En quoi consiste cette Immolation réelle quoique mystérieuse qui n'aboutit point à la mort de la victime, mais à sa mise en état de nourriture? On peut le déduire de quelques expressions dc Paschase, Elles sont d'un réalisme qui tranche sur la tendance des théologiens antérieurs à chercher dans l'eucharistie un rite seulement figuratif de l'immolation sanglante du Calvaire. Ainsi la phrase suivante : *Is qui jam non moritur, adhuc per hanc (hostiam) in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam sua passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. De corp.,* ix, 11. coi. 1302 B. A la prendre à la lettre, elle impliquerait que le Christ dans le mystère eucharistique endure dc nouveau sa passion, *patitur.*

Ainsi encore les récits dc miracles eucharistiques que Paschase présente comme révélateurs du mystère. Tel le prodige où saint Basile est montre au moment dc la communion tenant un enfant entre scs mains ct le partageant aux fidèles, xiv, 2. col. 1317. Telle l'histoire racontée par l'abbé Arsénius, citée déjà par le pseudo-Germain, d'après laquelle l'ange au moment de la fraction immole le Christ enfant cl reçoit son sang dans le calice, xiv, col. 1318-1319.

Toutes ces expressions cl Images témoignent par elles-mêmes d'un ultra-réalisme. Il faut les corriger sans doute par celles où notre auteur déclare que le Christ a une seule fois souffert dans sa chair, ix, 5, col. 1297 B. que cc qui sc passe à l'autel est spirituel» *Epist. ad Frudeg.,* col. 1356 B, qu'il réprouve enfin l'idée d'un partage du Christ en morceaux *: l.'nus idemque Chrhtus consumi non potest dentibus, nee dividi per partes. Ibid.,* col. 1358 A.

De tout cet ensemble de textes il résulte cependant que l'immolation du Christ à l'autel pour Paschase n'csl pas seulement figurative, elle est réelle; elle implique une *mactatio,* une mise en état dc victime • qui est instituée à scs yeux par le fait que le Christ est rendu présent à l'état de nourriture. Cette façon dc concevoir les choses, il faut en convenir, diffère <le tout ce que nous avons vu jusqu'à présent. Elle tranche sur la pensée générale des Pères, telle qu'elle nous est clairement apparue. Elle s'écarte de la tendance qu'ont montré jusqu'ici tous 1rs théologiens, ct Paschase lui-même, à chercher dans l'eucharistie un rite proprement figuratif dc l'immolation sanglante. · Lopin, o/. *rit.,* p. 121.

Le Christ autel du sacrifice. — Prêtre el victime du sacrifice dc la messe, Ir Christ en est aussi l'autel d'où l'on reçoit le corps eucharistique. Pas n'est besoin pour comprendre Ir sens dc la prière, *Jubé turc perferri in sublime altare tuum,* de songer à un mouvement local qui transporterait le pain consacré sur un autel lointain en face de la majesté divine. Dieu et scs mystères sont en dehors dr l'espace *De corp.,* vm, 2, col. 1287 C. Après la consécration, le corps ct le sang du Christ, pain descendu du ciel, sont là sur

l'autel, L'autel céleste n'est rien autre chose que le corps du Christ sur lequel sont offerts les vœux de fidèles ct d'où l'on reçoit In chair eucharistique. *Ibid.*

Ainsi le corps glorifié du Christ opparall-il à Paschase comme la source d'où · pullule ▮ par un miracle semblable à celui de la multiplication des pains, dc l'huile et de la farine, â celui dc la multiplication des individus dans ia nature, la chair du Christ à travers les siècles et l'espace. *Pullulai ergo illa ubertas carnis Christi, ct manet integer Christus, quia natura manente integra etiam in creaturis, ad jussum ejus cuncta exuberant,* xn, 1, coi. 1311 B. Ainsi du corps céleste devenu notre autel, recevons-nous la chair eucharistique qui nourrit tous ceux qui sont dans le corps mystique du Christ. Un tel sacrifice ne peut qu'être éminemment utile aux vivants ct aux morts ; *Hac enim hostia animæ purgantur, peccata solvuntur, vitia pelluntur, dtemones jugantur, virtutes acquiruntur, salus animarum et corporum possidetur, totus mundus salvatur,* ix, 11, coi. 1302 B. Il a pour fin de remettre les fautes quotidiennes, ix, 2, col. 1294 C, dc placer dans l'Église un arbre de vie, ix, 3, col. 1295, de nous incorporer au Christ ct de faire ainsi l'unité dc son corps mystique, ıχ, 1. col. 1296, de rappeler au monde la mort du Christ et la charité qui est à la base dc cc bienfait. *Ibid.,* col. 1297.

Paschase va même jusqu'à parler d'expiation perpétuelle, *cujus sacerdos Christus.., expiat et offert se ipsum pro nobis quotidie ante conspectum divinæ majestatis.* xu, 4, col. 1315. Ces expressions ont besoin d'êlrc lues à la lumière de celles où il affirme le caractère exclusivement rédempteur et suffisant de la passion : *Per unam camdrmque mortis passionem semel salvaverit mundum,* ix, 1, coi. 1293.

Dc celte analyse on condura tout naturellement que Paschase, aussi bien pour la théologie du sacrifice que pour celle du sacrement eucharistique, marque une date très importante dans l'histoire de la doctrine catholique. Aussi s'étonne-t-on de trouver chez A. Harnarck, ce jugement sommaire : Kabdcrt n'est pas le théologien de la messe catholique. » *Ldtrbuch der Dogmengcsch..* 3· édit., t. ni. p. 293. Sans doute, il s'est plu Λ marquer particulièrement les rapports entre l'incarnation et l'eucharistie, comme d'ailleurs saint Ambroise ct d'autres l'avaient fait avant lui. mais il a su mettre en non moindre relief 1rs rapports qui unissent la messe à la passion. Par sa thèse centrale sur l'identité du corps eucharistique avec la corps né dc la vierge Marie ct crucifié, il a été amené à préciser cl à développer le réalisme traditionnel, en soulignant l'identité de prêtre cl dc victime sur la croix et à l'autel.

2. *Courant opposé au réalisme dc Paschase : Le symbolisme dynamistr de Hatramne ; Ilaban Naur; ranicur anonyme des* Dicta CUJUSDAM sapiintis; *Jean Scot Érigène ; le moine Druthmar.* — Le réalisme dc Paschase n'était pas nouveau : il ne faisait que développer des points dc vue traditionnels, affirmés depuis longtemps d'une façon explicite, soit en Orient avec saint Cyrille dc Jérusalem, saint Jean Chrysostomc, saint Cyrille d'Alexandrie, soit en Occident avec saint Ambroise. le pseudo-Eusèbe d'Émèsc; il sc faisait l'interprète de la liturgie ct dc la piété populaire.

Scs idées pourtant ne devaient point trouver un accueil favorable chez certains auteurs qui, impres donnés par une série de textes de saint Augustin où le symbolisme de la messe est fortement affirmé, interprétaient faussement ou inadéquatement la doctrine eucharistique du grand docteur. Ceux-ci s'orientaient des lors vers une conception purement figurative de la messe.

a) Hatramne (t 868). — Consulté par Charles le Chauve sur la question qui divisait alors les esprits, le rnolnc de Corbie écrivit vers 859 son traite *De corpore et sanguine Domini, P. L.,* t. cxxi, col. 125-170.

a. Définitions. — Pour résoudre le problème, il recherche si l'eucharistie sc fait *in mysterio an m ventate,* si elle contient quelque chose de secret soustrait aux yeux du corps, ou si tout s'y passe en pleine évidence, si le corps qui est né dc la vierge Marie, qui est ressuscité et qui est assis a la droite du Père, est identique au corps eucharistique ou différent dc lui. 4, 5, col. 129-130. Pour répondre à celte question, il définit préalablement les concepts dc *figura,* dc *veritas* ct dc *mysterium.*

La *figura* est une chose qui, d'une façon voilée, fait entendre une autre chose plus élevée. 7, col. 130. Ainsi, voulant parler du Verbe nous l'appellerons le pain vivant, la véritable vigne. *Figura* a le sens dc signe, similitude ou symbole. — I^e concept dc *veritas* implique celui d'évidence, dc chose manifeste el sans mystère ; ainsi celte affirmation : le Christ est né ct a souffert, est *veritas, nuda et aperta significatio.* 8. col. 130. — Tout *mystère* exclut l'idée d'évidenc de *veritas.* Si le mystère eucharistique ne sc fait point *sub figura, et* n'csl plus un mystère. 9, col. 131.

Tout le traité va à montrer que le mystère eucharistique est *figura* et non *veritas,* et à déterminer cc que ce mystère implique comme clément caché, soustrait à la perception des sens. Hatramne le conçoit sur le type de tout sacrement. Or un sacrement comprend une réalité corporelle ct une vertu divine qui sc cache derrière celte réalité, pour opérer le salut. 48, col. 147. Ainsi l'eucharistie sera-t-elle composés dc deux choses : un élément visible qui sera un symbole ct une figure, un élément Invisible qui sera une *puissance* du Verbe, *une vertu dc la substance divine.* 49, col. 147.

Dans cette perspective, l'acte central dc la messe, la consécration, demeure encore un acte de la puissance de l'Esprit-Saint, mais semblable à celui qui s'exerce à l'égard de tout autre sacrement : il laisse inchangé dans leur substance le pain ct le vin; il en fait seulement un sacrement, c'est-à-dire un symbole auquel est attachée une vertu divine; il ne met pas sur l'autel la chair ct le sang du Christ, une victime identique à celle du Calvaire, mais il fait dc la messe une pure comméinoraison dc sacrifice passé de la croix, une action de grâces pour ce sacrifice. Te le est bien, semble-t-il, la conclusion qui se dégage des textes où Batmmne parle des effets de la consécration et du caractère sacrificiel dc la messe.

b. Conception de la consécration. — Katramne emploie des expressions paschasicnncs pour marquer rctlct de la consécration, mais il les vide de leur sens réaliste. Il déclare sans doute qu'il n'csl pas permis de dire, même dc penser, que les éléments consacrés ne sont pas le corps du Christ. 15. col. 131; cf. 10, col. 131 ; 25, col. 138. Mais ailleurs il rejette nettement la notion de conversion et de présence substantielle. Pas plus que l'eau versée dans le calice, le vin n'est changé par la consécration : Si *vinum illud sanctijicutuni... in Christi sanguinem corporaliter convertitur, aqua quoque... in sanguin un populi credentis ncccsse est corporaliter convertetur... At videmus in aqua secundum corpus nihil esse conversum, consequenter ergo et in vino nihil corporaliter ostensum.* 75, col. 169; cf. 19. 90, 12. 11, 15, 16. La relation du pain el du vin sur l'autel au corps et au sang du Christ est la mémo que celle dc l'eau par rapport aux croyants : c'est une relation symbolique de signe à chose signifiée : *Hoc autan quod supra mensam dominicam positum est mysterium continet illius (Christi) sicut etiam identidem mysterium continet populi credentis.* 96, coi. 168.

Mais si la consécration laisse inchangés, d'après lui le pain ct le vin, elle opère cependant un changement

spirituel. Au terme de cc changement, il n'y a pas qu'un signe nu, mais un *sacramentum,* c'est-à-dire un signe salutaire. C'est un corps et sang spirituel : *Sub velamento corporei panis, corporei vini, spiritale corpus, spiritalisque sanguis existit.* 16, coi. 135. C'est quelque chose d'invisible, d'impalpable, d'incorruptible, 63, col. 153; c'est une puissance du Verbe : *Patenter ostendit secundum quod habeatur corpus Christi, videlicet secundum quod sit in eo spiritus Christi, id est divini patentia Verbi qua· non solum animam pascit, verum etiam purgat.* 61, coi. 153. Ce ne peut-être Je corps historique; car nous n'avons pas dans l'eucharistie la *reritas carnis,* mais le *sacramentum carnis ;* ce *sacramentum* contient une similitude dc la véritable chair; c'est en réalité du pain; en symbole, c'est le corps du Christ : *Hire vere caro quœ nunc similitudinem illius in mysterio continet, non est specie caro, sed sacramento ; siquidem in specie panis est, in sacramento verum Christi corpus. 5'I,* coi. 151. Sur le sens dc *species* dans Ralramne, voir Gclsclmann, *op. cit.,* p. 211 sq.

La chair qui a été crucifiée ct qui est née de la vierge Marie était étendue, faite d'os ct dc nerfs, unie à une âme raisonnable; la chair spirituelle qui est sur l'autel selon son aspect extérieur n'est point étendue, n'a pas d'âme, *nulla rationali substantia vegetata ;* selon qu'elle est source dc vie, elle est une vertu, *spiritualis esl potenlitr, el invisibilis efficientia', divinaque virtutis.* 72, col. 159.

La chair eucharistique n'est point la chair ressuscitée : ccllc-ci était palpable, visible, celle-ci ne l'est pas. 89, col. 165. D'ailleurs le corps eucharistique n'est qu'un gage, qu'une image, annonciatrice dc la vérité future. 87, col. 161. Les Juifs au désert ont mangé la même nourriture spirituelle que les fidèles; ils ont été rassassiés dc la même chair, mais qu'ont-ils reçue : une vertu du Verbe, *spiritualis Verbi potestas. 22,* col. 137. Dans l'un ct l'autre cas, c'est le Christ qui nourrit les croyants par la vertu du Verbe : Aon *corporis gustu, nec corporali sagina, sed spiritualis virtute Verbi.* 26, coi. 139, D'où la différence totale entre le corps du Christ glorifié ct le corps eucharistique : *Apparet itaque quod multa differentia separentur quantum est inter pignus et eam rem pro qua pignus traditur, ct quantum inter imaginem et rem cujus est imago, ct quantum inter speciem et veritatem.* 89, coi. 165.

Radbert n'a point mal compris son compagnon dc cloître, ainsi que scs partisans, quand il leur a reproché leur symbolisme dynamlste : *Volunt extenuare hoc verbum corporis quod non sit vera caro Christi qutc nunc in sacrement" celebratur. Nescio quid volentes plaudere ac fingere quasi quirdam virtus sit carnis ct sanguinis in sacramento et non sit vera caro... Exp. in Matlh.,* xxvî, *P. L.,* t. cxx, coi. 1356. Ce sera d'ailleurs pour celte erreur que le livre de Batmmnc sera, deux siècles plus tard, brûlé à Verccil ; c'est dans ce sens que Bérenger sc réclamera de lui. Sur l'interprétation de Bat ramne, voir Schwane, *Dogmengeschichte der mitttcrrn Zeil,* 1882, p. 633; Vacant, *op. cit.,* p. 32 el 33, n. 2; Gcisclmann, *op. cil.,* p. 176 à 218. Dans un sens plus favorable à l'orthodoxie de Bntramne, voir Vernet, art. Euchar ist ie, col. 1222 sq.; Lopin, *op. cit.,* p. 112, 125 el 141: A. Nagle, *Ralramnus und die heilige Eucharistie,* Vienne, 1903.

c. *Conception du sacrifice.* — Elle résulte des vues générales de Bntramne sur la consécration cl l'eucharistie sacrement. Il ne peut y avoir qu'une conception symboliste ct dynamlste du sacrifice dc la messe.

Pas plus que le peuple croyant, la victime du Calvaire n'est substantiellement sur l'autel; nous n'avons là qu'une pure similitude de ln passion. Batramne prétend rétablir par deux textes dc saint Augustin : celui du *De doctrina Christiana* el la *Lettre à Bonijace*

Le premier écrit, en commentant i'ordre de manger la chair du Fils de l'homme, avait dit : *Figura est prneipiens passioni Domini communicandum ct fideliter recondendum in memoria quod pro nobis ejus caro crucifixa et vulnerata sit.* Hatramne en conclut que les mystères du corps du Christ sont une commémoraison purement figurative de la passion. 33, 34, col. 141. Il tire la même conclusion de la *Lettre à Bonijace.* 3\ col. 143. Ces paroles interprétées à la lumière du contexte montrent que seul le corps dans lequel le Christ a souffert est vérité; le corps eucharistique n'est que symbole ou image. 36, 37, col. 143

Ainsi, vide dc la présence corporelle du Christ qui a souffert, image salutaire, pleine seulement de la vertu du Verbe ct non dc la substance de son corps, le sacrifice de pain et de vin qu'offre l'Église ne peut être qu'une action dc grâces, une commémoraison du sacrifice passé, un rappel dc l'unique oblation du Calvaire. Cf. 39, col. 114; 90, col. 166. Les sacrifices anciens étaient la figure du sacrifice à venir dc la croix, celui dc l'autel est la ligure dc cc sacrifice passé. 91, col. 166. Cc sacrifice de l'autel a pour but de nous rappeler à la mémoire cc qui a eu lieu au Calvaire, ct dans cc souvenir de nous faire participer à la grâce rédemptrice méritée par la passion : *In figuram sive memoriam dominica* mortis ponantur, ut quod gestum est in prœterito, praesenti revocet memorior; ut illius passionis memores effecti per eam efficiamur divini muneris consortes, per quam sumus a morte liberati.* 100, coi. 170. Par ccttc conception symbolistc-dynamiste du sacrifice de Faute), Batramne s'écarte nettement du réalisme traditionnel exposé par Paschase.

b) Raban Maur. — Hériger dc Lobbes classe l'abbé de Fulda parmi les adversaires dc la thèse paschasienne de l'identité dc la chair historique du Christ ct dc celle qui est aujourd'hui offerte sur l'autel. *De corpore cl sanguine Domini, P. L.,* t. cxxxix, col. 179 I).

C'est à bon droit puisque Raban Maur rejette dans le *Pirnitentiale ad Heribaldum* la thèse centrale dc Paschasc, et renvoie à sa propre lettre à Égll pour l'exposé dc sa doctrine. Possédons-nous encore cette lettre? Mabillon l'avait conjecturé et avait cru pouvoir l'identifier avec l'opuscule trouvé sans suscription dans un ms. dc Gembloux sous cc litre : *Dicta cujus·dam sapientis de corpore el sanguine Domini adversus Radbertam.* Toutefois Mabillon ne présentait ccttc identification (pic comme une conjecture. C'est sur la foi de ccttc identification problématique que ed opuscule figure parmi les œuvres de Baban, *P. L.,* t cxn, col. 1510-1518. Déjà A. Vacant avait rejeté d'un mot celle identifidation : « Celte lettre a été attribuée à Baban Maur, mais cc dernier n'a émis aucune théorie semblable dans la partie authentique du traité dc la messe qu'il nous a laissé. » *Op. cit.,* p. 32, n. 1, Geisehnann, par une analyse serrée du style, de la doctrine prédestinât ienne dc l'auteur opposée à celle dc Baban, du caractère spéculatif dc l'ouvrage, différent de la manière impersonnelle cl toute positive dc l'abbé de Fulda, semble bien avoir établi l'innuthentlcllé dc ccttc œuvre. *Op. cit.,* p. 223-240. Il n'y faut donc plus chercher la doctrine positive que Raban opposait à Paschasc dans sa lettre à Égll el sc contenter dc reconnaître notre ignorance sur ce point.

c) *L'auteur anonyme des* Dict a CUJUSDAM sapient is de conronr. et sanguini Do mini adver sus Badper t um. — Cet opuscule anonyme contient une critique de la doctrine pnschasiennc ct un exposé positif dc la pensée de l'auteur sur le sacrifice dc la messe. *P. L.,* I. exil, col. 1510-1518. ζi

a. Critique de Paschasc. L'auteur commence par rendre un hommage éclatant à la foi traditionnelle :

tout Adèle doit croire indubitablement que le corps du Christ placé sur l'autel est la vraie chair du Christ ; il le fait en termes empruntés ù Paschasc ct attribués à saint Augustin. *Op. cit.,* 1, col. 1511-1512. Sur cc problème des extraits dc Paschasc, voir Lopin, *op. cit.,* p. 759-783.

Su pensée profonde est cependant loin de celle dc Paschasc : 11 repousse d'abord la thèse chère à Paschasc dc l'identité du corps du Christ à l'autel ct au Calvaire; il le fait en s'appuyant sur saint Ambroise ct saint Augustin. 11 s'étonne dc voir mise la thèse paschasicnne sous le nom de saint Ambroise. 2, col. 1513. Elle serait d'ailleurs opposée à saint Augustin : celui-ci distingue trois corps du Christ, l'Église, le corps eucharistique ct le corps assis à la droite de Dieu. Ce faisant, le grand docteur discute comme si la pensée d'Ambroise ne lui agréait point, i/o *disputat beatus Augustinus quasi non ci placuerit quod sanctus dixit Ambrosius.* 3, col. 1513. Ccs paroles révèlent chez l'anonyme, pour la première fois à notre connaissance, le sentiment d'une diversité de doctrine entre Ambroise cl Augustin.

11 critique ensuite, comme étant d'un réalisme exagéré, les passages où Paschasc semble affirmer l'existence d'une réelle souffrance dans la victime de l'autel : *Quoties missarum solemnia celebrantur, toties Dominum pati pncdicat.* 6, coi. 1516 ct 1517. Il rejette cette thèse comme inviaisemblable : de nouvelles souffrances du Christ ne pourraient venir en effet que du prêtre qui sacrifie» du Père qui sanctifie les choses consacrées, du Fils qui vivifie les communiants, de l'Esprit par lequel Dieu crée et consacre, du peuple ou dc l'Église, toutes choses inadmissibles. 6, col. 1516» 1517. Dc telles souffrances d'ailleurs seraient inutiles : une seule passion suffit pour détruire tous les péchés des élus. Point n'est besoin d'imaginer dc nouvelles passions pour sauver les réprouvés : le Christ n'est pas mort pour eux. 6, col. 1516. La célébration dc la messe ne comporte pas plus dc souffrances que la cène. 6, col. 1517. Bien moins encore qu'nlors elles sont possibles aujourd'hui : le Christ esl impassible. Il n'a souffert vraiment qu'une fois; bref, notre auteur rejette avec ironie l'idée d'un renouvellement dc la passion à l'autel, chaque fois que le sacrement du corps du Christ y esl offert. 6, col. 1517.

b. Conception positive dc la messe. Toute la conception sacriAciellc de notre auteur repose sur la distinction qu'il croit augustinienne du triple corps du Christ, corps eucharistique, corps né dc Marie ct corps mystique ù savoir l'Église 3. col. 1513.

Le corps *eucharistique* esl l'œuvre du Christ glorifié, souverain prêtre. Par les paroles : « Ccd est mon corps », les éléments eucharistiques deviennent le corps du Christ, L col. 1511,sont divinement consacrés. 3, col. 51 I. Le Christ, s'il ne souffre pas sur l'autel, veut exercer néanmoins son activité dans la consécration, *consecrando venit vertere,* 7, col. 1517, *verum corpus creare, consecrare.* 6, col. 1517. Au terme dc cette activité divine se trouve sur l'autel le corps eucharistique *sumptibile,* qui entre au moment de la prière *Jubé hicc perferri* en relation très intime avec le corps glorifié *inconsumptibile : Ad ilia verba* Hoc est corpus meLM *)it corpus Domini, et supplicante sacerdote, corpus Domini sumptibile transfertur in corpus Domini natum de Virgine quod est penitus inconsumptibile.* I, n.I. 1514.

Par le fait de cette relation, une vertu du corps du Christ qui vit nu ciel esl communiquée ù son corps qui est sur l'autel pour sanctifier les fidèles qui forment son corps mystique. Voir Vacant, p. 3*2. Ce n'est point le corps céleste qui nous esl donné, mais ce qui est en lui, cc qui vient dc lui, tout en le laissant dans son Intégrité absolue. I, col. 1511. C'est, en d'autres termes, un fruit qui vient dc lui ct qui est réservé aux seuls élus : *Dat dedis tantummodo suis /ructum suum.* 3, 4, 5.

Aussi la messe est-elle au centre d'un grand organisme surnaturel : au ciel, le corps gloriAé, source dc grâces, sur l'autel, le corps eucharistique, moyen cl canal dc grâces, dans l'Église, le corps mystique, nourri ct fortiAé par la chair viviAnnie; en haut, la chair *inconsumptibilis, dans, investibilis,* sur l'autel, la chair *sumptibilis, data, vescenda, sumenda,* dans l'Église, la chair *corruptibilis, accipiens, vescens, sumens.* Os trois chairs forment une naturelle unité. 7, col. 1518. Mais ccttc unité organique esl semblable a celle des deux natures dans la personne du Christ, à celle de l'homme ct de la femme, qui dans le mariage ne torment qu'une seule chair. C'est dire qu'elle laisse subsister une grande différence entre le corps glorifié du Christ, ct le corps eucharistique. Celui-ci n'est pas homme : *Jstud non est homo,* tandis que le Christ glorifié est Dieu ct homme. Nous aurions ainsi deux grandeurs différentes au ciel ct à l'autel : *Aliud specialiter corpus Christi quod sedet ad dexteram Dei, et aliud specialiter istud quod divinitus creatur.* Ces deux choses cependant formeraient une unité dont le principe serait dans la divinité du Verbe qui pénètre à la fois le corps gloriAé ct le corps eucharistique : *Ob id, non duo sont corpora sed unum, licet aliud specialiter illud, aliud istud ; quia prorsus adeps ille frumenti id est divinitas Verbi /acit ut unum sit corpus agni.* 7. coi. 1517. Cf. Gclsclmann, op. *cit.,* p. '2'22-239.

Ainsi donc, malgré scs formules réalistes du début, l'anonyme est bien, comme Batramne, un adversaire dc Paschasc et dc son réalisme sacrificiel. Comme Batramne, il aboutit, en prétendant s'autoriser de saint Augustin, à une conception symbolisle-dynamiste qui vide le sacrifice dc la messe dc la présence substantielle du corps gloriAé, el ne laisse sur l'autel qu'un *sacramentum* pénétré dc la vertu du Verbe.

d) Jean Scot Érigène.— Le grand spéculatif, disciple du pseudo-Denys, néoplatonicien de tendance, appelé en France par Charles le Chauve pour être mis ù la tête de l'École du palais, a certainement écrit sur l'eucharistie de façon ù donner prise a lu critique. Voir art. Éiugèm:, I. v, col. 462-434» spécialement, 405» 106; art. Elchaiusth , col. 1213.

Ilincmar, vers 860, lui reproche entre autres choses sa conception purement figurative dc la messe. *De pnrdestinatione,* xxxi, *P. L.,* L exxv, col. 296 D. I n autre contemporain, Adrcwald dc Fleury, écrit un traité *De corpore* contre ses inepties ». *P. L.,* t. exxn. col. 047-954«

Point n'est besoin pour expliquer ces jugements que Scot ait écrit un traité spécial *De corpore et sanguine Domini.* L'opinion nu xi· siècle, sans doute, lui en attribuait un. Mais · le livre qui circule sous son nom au xi· siècle esl certainement le traite de Batramne ». Voir la preuve de celle identification dans Heurlevent. *Durand de Troarn,* appendice, p. 253-285.

Ge que nous lisons dans les œuvres existantes de l'Érigène, particulièrement dans ses commentaires sur *I'Exposition dc la hiérarchie céleste* ct sur *Γ Exposition de la hiérarchie ecclésiastique,* cc que nous savons dc l'orientation générale de sa pensée, ce que nous trouvons dans ses passages eucharistiques suffit à légitimer le Jugement d'l lineman Sa conception générale dc la religion et du salut, une sorte dc monophysisme dont il a trouvé le germe dans pseudo-Denys» le porte à minimiser l'importance dc l'humanité cl pur conséquent de la chair du Christ dans l'œuvre rédemptrice, à faire évanouir en quelque sorte l'humanité glorifiée dans la divinité. *In cutest, hier.,* c. in, *P. !..,* t. exxn, col. 175 D. Cf. : *Carnem Christi versam jam in spiritum, jam in ipsum Deum, De divis, natura.*

l. V, c. xxxvm, l. cxxn, col. 993 B; *humanitas Christi unum cum deitate /ada nullo loco continetur, nullo tempore movetur, nulla forma seu sexu circumscribitur. Ibid.,* c. xx. coi. 894 B.

D'autre part sa concept ion sacramentairc l'oriente vers le symbolisme, (-'est une erreur, à ses yeux, que de penser que les sacrements ne signi lient rien de plus élevé en dehors d'eux. *Incalcst. hier.,* c. n, col. 171. C'est au nom de cc principe qu'il attaque probablement Paschase dans le passage suivant : *Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii pnvclarissimam tubam respondent, qui visibilem eucharistiam nihil aliud significare prater se ipsam volunt asserere, dum clarissime pr.rfata tuba clamet non illa sacramenta visibilia colenda, neque pro ventate amplexanda, quia significativa veritatis sunt, tn eldest, hier.,* c. i, col. 110 C.

Dans le même passage, il semble bien sc rattacher â une conception symboliste de l'eucharistie. Quelle est, en effet, selon lui la signi liention de l'eucharistie visible que les prêtres célèbrent tous les jours? Elle est *typica similitudo spiritualis participationis Jesu, quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est, intclli· gimus. Ibid.* Elle est donc, continue-t-il, le type de la participation de Jésus par la foi, en attendant la participation dans la contemplation.

La messe ainsi comprise est bien, comme Hincmar l'a remarqué, un pur mémorial du Christ, moyen de participation salutaire à Jésus par la foi comme le baptême, mais vide de la présence du vrai corps du Christ. Voir Gcisehnann. *op. cit.,* p. 131-142. Par son spiritualisme néoplatonicien et son symbolisme, Scot Origine mérite d'etre compté parmi les adversaires les plus avancés du réalisme tradition-nel exposé alors par Paschase.

e) *Druthmar,* moine tout d'abord de l'abbaye de Corbie, puis de Stavelot après 810, écrivit dans cc dernier couvent son *Expositio in Matlhieum.* Le commentaire de l'institution de l'eucharistie y est « d'un symbolisme aigu » selon la juste expression de. E. Vernet, art. Euchar ist ie, col. 1215; Il suppose chez l'ancien moine de Corbie la même inspiration que chez Batramne.

La cène y apparaît comme la consommation de l'ancienne alliance, le commencement d'une économie de grâces nouvelles, ct d'un nouveau sacri lice. *Erp. in .Malth.,* /*. £., t. cvi, col. 1 176. Cc sacrement est un acte sy mbolique, évocateur du don du Christ sur la croix ct de son amour rédempteur, c'cst le lien d'amour qui relie ceux qui restent à l'ami absent : *Drus pracepit agi a nobis transferens spirituuliter corpus in panem, vinum in sanguinem, ut per hicc duo memoremus qiuc fecit pro nabis de corpore et sanguine suo, et non simus ingrati tam amantissimæ charitati,* coi. 1176 et 1 177. Ce qui s'est fait une fois doit être rappelé tous les jours en figure.

En quoi consiste cette figuration de la passion ? En cc que, d'abord, par leur nature le pain et le vin sont aptes à signifier les effets de la messe. Le vin. source de joie et de force, figure admirablement l'action divine du sang du Christ. Le pain, réconfort du cœur de l'homme, est bien fait pour être le symbole de l'amour divin, pour mettre sous nos yeux surtout cc pain spirituel de la divinité, source de vie ct de mouvement pour tout homme, col. 1176. L'auteur pense ici non nu corps du Christ, mais à la divinité omniprésente à toute créature.

Les éléments du pain et du vin remplissent leur fonction sacramentelle, dès qu'ils sont entrés sur l'autel en relation avec le corps cl le sang du Christ : ceci se fait par un acte spirituel qui transfère le pain au corps el le vin au sang du Christ. S'agit-il de conversion substantielle? Il ne parail pas; il s'agit plutôt d'une relation très intime établie entre le pain et 1c corps du Christ; *hoc est corpus meum id est in sacramento.* Ainsi Druthmar ne parlera-t-il pas d'une manducation du corps du Christ, mais d'une participation toute spirituelle qui établit une inhabitation mystique du fidèle dans le Christ-Dieu : Qui manducat carnem.·, *hoc est qui manet in me et ego in co.* Cum VIDEUITIS nu L M HOMINIS ASCENDENTEM UDI EHAT, *tunc intclligctis non de came corporis dixisse, quia caro homini ad manducandum nihil prodest. Manet quis in Deo cujus membrum est, manet ipse in nobis cum sumus templum ejus. Qui perseveraverit hic salvus erit. Exp. in Joan., P.* L., t. cvr, coi. 1517 C. C'est ainsi, sans doute, par cette communion mystique à la divinité, que le nouveau sacri lice n'est point une ligure vide, mais une réalité pleine de grâce.

Cette conception du nouveau sacrifice institué par le Christ est certes loin du réalisme traditionnel; son spiritualisme exagéré éclate Iqrsquo le moine de Stavelot, sc taisant sur la présence du corps du Christ à l'autel, parie du pain spirituel comme de la divinité dans laquelle hommes ct créatures se meuvent cl vivent, ou de la communion comme d'une inhabitation de la divinité (et non du corps du Christ) en nous.

Une telle conception a des airs de parenté avec celle de Batramne ct s'explique sans doute par le même milieu, les mêmes influences, le même scrupule exagéré de ne point matérialiser l'eucharistie.

2· *Implique de Paschase, Ilincmar, Adrevald, Haymon d'Alberstadt.* — On se divisait donc vers le milieu du ix· siècle sur la question de l'identité du corps eucharistique avec le corps historique, ct ccttc division entraînait deux conceptions différentes delà messe.

En face de la déviation symbollsle-dynamislc, Paschase, Ilincmar et Adrevald de Fleury vont défendre la tradition intégrale.

1. *Paschase,* dans 1'*Expositum in Matthaeum* Jxr/, avait déjà devant les yeux ses adversaires : *Audiant qui volunt extenuare hoc verbum corporis quod non sil vera caro Christi, volentes plaudere quasi quadam virtus sit carnis. P. L.,* t. cxx, coi. 1356.

Sur la fin de sa vie, il reprenait sa thèse pour la préciser et la défendre dans sa lettre à Frudegarde, qui était hésitant. La raison de ce trouble, c'était, pour Frudegarde du moins, l'autorité de saint Augustin el particulièrement le texte du *De doctrina Christiana* que l'on objectait à la thèse de Paschase.

L'abbé de Corbie, sans rien abandonner de sa doctrine, la formula plus nettement encore ct l'appuya sur l'Écriture, sur l'autorité des Pères aussi bien d'Augustin que d'Ambroise, enfin sur la raison.

La thèse est formulée en fonction de l'erreur : Le Christ est sur l'autel, *non in figura, sed in re et in proprietate atque in natura, gtuv vita naturaliter ut Deus existit, ct ideo non virtus tantum, sed proprietas natura: pire creditur. Epist.,* coi. 1362 AB.

11 la fonde sur l'Écriture qu'il ne permet point que l'on minimise. Le Maître n'a pas dit : *Hoc est vel in hoc mysterio est qtuvdam virtus vel figura corporis mei, sed non ficte : Hoc est corpus meum.* Col. 1357 A. Pour fortifier Frudegarde.il demande à saint Augustin des textes qui éclaireront les expressions plus ou moins obscures échappées à la plume du grand évêque. Si Paschase ne fut pas toujours heureux dans son choix, ct s'il lui arriva de cilcr comme texte de saint Augustin des extraits d'un auteur inconnu du vnr ou ix* siècle, il faut reconnaître qu'il employa légitimement dans son argumentation un texte très réaliste que l'on trouve dans plusieurs commentaires de psaumes de saint Augustin : *Hoc, inquit, postea biberunt in calice credentes, quod fuderunt in cruce servientes.* Coi. 1351 Be. A la lumière de ccs textes il m dc |a *filtre à Don ifact* <-t du *It·· doctrina Christiana,* une exégèse conforme au

réalisme, ct montra que la doctrine de ccs écrits s'harmonisait avec celle «le saint Ambroise. 11 cita en lin de nouveaux témoignages patristlques bien choisis de Cyprien, Eusèbe d'Émèsc. Grégoire, Cyrille d'Alexandrie. De ccs témoignages négligés par Ba Ir.unne sc dégageait une impression puissante de réalisme sacrificiel. Ils seront repris souvent plus tard par les auteurs soucieux de défendre l'idée traditionnelle de l'eucharistie et du sacrifice de la messe. Voir l.cpin, *op. cit.,* p. 37-17.

En face de ce mystère de l'autel, Paschase rappelle aussi la part de la foi ct de la raison : celle de la foi, recevoir comme les apôtres le mystère jadis institué : col. 1359A; celle de la raison : confesser sa faiblesse devant le un stère de l'autel comme devant celui de l'incarnation, col. 1358 B.

Paschase mourut vers 860 sans avoir vu le triomphe de scs idées; mais ses efforts ne furent pas vains; en luttant pour la thèse de l'identité du corps historique ct du corps eucharistique, il luttait pour la défense du caractère essentiel du mystère de l'autel : l'identité du prêtre ct de la victime ù la messe et sur la croix. Sans doute, longtemps encore les esprits vont rester partagés sur la thèse de l'identité : chez les uns les deux tendances réaliste et dynamiste coexisteront ; chez d'autres, l'opposition au réalisme persistera; d'autres sc rallieront de plus en plus au réalisme de Paschase : sa position n'avait-cllc point pour elle la piété traditionnelle et l'ensemble des témoignages patristiques? ła lutte contre Bérenger sera surtout menée d'après la méthode ct les arguments de Paschase, ct la condamnation de l'archidiacre de Touts sera la conclusion dogmatique toute naturelle de la lutte engagée sous Charles le Chauve par Paschase en faveur du réalisme du mystère eucharistique.

2. *Ilincmar* (t 882) ne sc contenta point de rejeter comme une nouveauté la conception de Scot sur la messe, pur mémorial de la croix; à la suite de Paschase et comme lui, il sut faire la synthèse des points de vue d'Ambroise et d'Augustin, ct en s'inspirant, non seulement de ces deux autorités, mais surtout de Florus ct de Bède, il exposa la doctrine du sacrifice chrétien. Pour lui comme pour Paschase, le Christ est à la fols prêtre, victime et autel du sacrifice chrétien.

Le prêtre éternel identique à la cène, ù l'autel el au ciel. — Jésus-Christ dans son incarnation est devenu notre prêtre. Prêtre éternel, il a institué lui-même le mystère de noire foi : *De carendis vitiis,* c. vm, P. /.., t. exxv, col. 913 AB. A l'autel, il continue d'exercer son activité sacerdotale par la puissance miraculeuse de sa parole dans la consécration : *Jésus qui altaribus sacrosanctis inter immolandum, utpotc proposita consecraturus. adesse non dubitatur. Id.,* c. ix. coi. 915 B. C'est Dieu qui consacre par les paroles évangéliques : *Detis enim adest verbis suis euangelicis sine quibus sacramentum non consecratur, ct ipse sanctificat sacramentum suum ct facit scipsum. /</,* c. x, coi. 921 B.

La parole, jadis créatrice, puis source de miracles chez les prophètes et dans l'Evangile, garde le pouvoir de changer la nature du pain et du vin au corps et au Mng du Christ, Col. 917, '»27. tutti. «phi que soit lt prêtre visible, fût-Il schismatique, hérétique ou immoral, s'il respecte la l radit ion dans la forme du sacrifice, la messe demeure valide, car elle est toujours l'œuvre du prêtre éternel. Col. 921 1). C'est un point de vue opposé à celui de Horus.

Enfin, ce qui se passe â l'autel se raccorde avec cc qui sc passe nu ciel : là, le Christ prêtre *s'offre perpétacitement pour nous.* On dirait que le sacrifice terrestre n'est que l'aspect visible du sacrifice céleste où le Christ offre pour nous un holocauste ininterrompu, par le fait qu'il montre sans cesse au l'ère la chair qu'il a prise pour nous dans son incarnation. Tous les mots sont ù peser dans la formule pleine qui suit : Non *ergo in fletibus, non in actibus nostris, sed in advocati nostri allegatione confidamus, qui pro nobis sine inter missione holocaustum Redemptor piissimiu immolat, quia sine cessatione Patri suam pro nobis incarnationem demonstrat. Ipsa quippe incarnatio nostne est emundationis oblatio. Cumque se hominem ostendit, delicta homini» interveniens diluit, et humanitatis sute mysterio perenne sacrificium immolat, quia hxc sunt qux mundat sacerdos pro nobis factus ct sacrificium et altare. Id.,* c. vm, coi. 913. L'idée de sacrifice parait bien être id rattachée surtout a l'incarnation.

La victime identique à lu cène, sur la croix el a l'autel.—Notre Pâque étemelle, c'est le Christ immole, *id.,* c. ix, col. 917, que le prêtre étemel consacre sur l'autel, Ilincmar proclame en termes très réalistes la vérité du sacrifice de l'autel qui renouvelle l'offrande ct l'immolation de la passion. *Predicate occisum et offerte in suo mysterio immolandum, et quotidie pro vobis id est pro peccatoribus mortuum credite.* C. x, coi. 922 B.

Ainsi le fidèle vient-il chercher à l'autel le corps tout chaud du crucifié et boire son sang vermeil, *corpus crucifixi in ara crucis torridum sumens, una cum ejus cruore roseo de latere crucifixi profuso. Ibid.,coL* 928 A. De là cette conclusion naturelle : dans ГÉglise pas de vrai sacerdoce, pas de vrai sacrifice en dehors du sacerdoce cl du sacrifice propitiatoire du Christ prêtre et victime. *Ibid.*

L'autel du sacrifice chrétien. — C'est l'humanité du Christ : *Allure enim de terra Deo facere, est incarnationem mediatoris adorare.* C. vm. col. 912.

3. *Adrevald moine de Fleury* (f vers 878), défendit aussi la vérité du sacrifice eucharistique contre les • inepties de Jean Scot, dans un traité dont une partie a été publiée par d'Achéry, *Spicilegium.* I. î, p. 150: *De corpore ct sanguine Christi,* reproduit dans *P. L.,* t. cxxiv, col. 917-951. Cc recueil sc compose de sentences de Pères, en particulier, de saint Jérôme, de saint Augustin ct de saint Grégoire.

I. *Haymon d'Alberstadt* (t 853), dans quelques-unes des homélies qui lui sont attribuées. *Hom'd.,* i.xm, i.xiv, i.xvi, i.xxn, se montre comme Paschase un témoin du réalisme sacrificiel. Voir surtout *Horn.,* Lxtv, *P. L.,* t. cxvm, col. 383 C : *Merito idem punis in carnem Domini mutatur, non per figuram neque per umbram, sed per veritatem. Credimus enim quod in veritate caro est Christi.*

3· *Sudes de la controverse pas-hasienne.* — Les impulsions variées données aux études du mystère eucharistique durant la première moitié du ix· siècle vont demeurer agissantes après la controverse paschasienne. C'est ainsi que l'ancienne *Expositio missx : Dominus vobiscum* sera rééditée au x· siècle el corrigée, de façon Λ marquer les paroles de l'institution comme moment de la consécration, suivant les données de la liturgie romaine. Voir Gciselm.mn, *Studien eu frûhmittrlalterlichen Abendmahtschriflen,* p. 88, et *Die Eucharistielehre der Verseholastik,* p. 81. C'est ainsi que l'in fluence d'Amolaire sc perpétuera par *VExpositio missa : Pro multis.* Voir Wihmirl. art. *Expositio missx* du *Diction, d'urch.,* t. v, col. 1022. Celle de Florus va sc continuer par Bcmi d'Auxerre.

Tandis que les idées de Paschase vont avoir un large écho chez les moines de Cluny, ct grâce aux œuvres de Gézon de Tortone, *Liber de corpore et sanguine Domini, P. L.,* t. cxxxvu, col. 376-106, et de Bat hier de Vérone : *Excerptum ex dialogo confcssionali, c.* xv, *P. L.,* t. cxxxvi.col. 103-101, el c nidusion, col. f i l. lu tradition de Batramne va trouver un disciple cl un propagateur dans Aelfrik (f 1020). La tendance à expliquer la constitution ct l'unité du

sacrifice eucharistique non par l'identité de la victime de l'autel cl de la croix, mais par l'imité du Verbe omniprésent A toutes les hosties, va sc retrouver chez le pseudo-Primasius, Bcmi d'Auxerre ct I lérigcr de Lohhcs. Au seuil du xi· siècle, Gérard de Cambrai utilisera les pensées d'Augustin, de Bèdc ct de Paschasc pour défendre la vérité du sacrement ct du sacrifice eucharistique contre les cathares. Ccs auteurs ne font guère progresser la théologie du sacrifice de la messe; aussi suffira-t-il de signaler cc qu'ils peuvent avoir d'original.

1. *Explication de Γidentité du sacrifice de la croix cl du sacrifice de l'autel par l'unité du Verbe omniprésent.* — On la trouve dans le pseudo-Primasius, dans un commentaire de l'Epitrc aux Corinthiens, *P. L·,* t. cxvn, col. 567-577, ct dans Bcmi d'Auxerre.

Ccs différents auteurs, à la suite de l'anonyme de la lettre à Égil.nc sc contentent point d'affirmer l'unité du sacrifice chrétien, l'identité du sacrifice de l'autel ct de celui du Calvaire, de démontrer ccttc identité par l'unité de la victime toujours la même; ils en cherchent l'explication dans l'unité du Verbe omniprésent : c'est celte unité du Verbe, possédant partout le même corps qui fonde l'unité de sacrifice. Voir Geiselmann, *Die Eucharisticlchre, c.* m, §2, p. 171-176.

Telle est la pensée exprimée par l'auteur inconnu d'un commentaire publié sous le nom de Primas!us : *In Epistolam ad Hcbrœos, P. L.,* t. lxvhi, col. 685 sq. *Aptissime ergo animadvertendum est, quia divinitas Verbi Dei, qurr una est, ct omnia replet ct tota ubique est ipsa facit ut non sint plura sacrificia, sed unum, licet a multis offeratur, et sil unum corpus Christi cum illo quod suscepit in utero virginali, non multa corpora; ... proinde unum est hoc sacrificium Christi non diversa, sicut illorum erant. Nam, si aliter esset, multi essent Christi, quod absit. Unus ergo ubique est, et hic plenus existens cl illic; plenum unum corpus ubique habens. Et sicut qui ubique offertur unum corpus est, non multa corpora, ita etiam d unum sacrificium.* Coi. 718 B. L'auteur semble déduire ici l'identité du sacrifice chrétien, ct son unité, ainsi que l'omniprésence du même corps sur tous les autels de l'ubiquité du Verbe; il n'est pas nécessaire de souligner ce qu'a de défectueux une telle déduction, puisqu'elle implique la confusion entre une propriété particulière à la divinité du Verbe, ct le fait miraculeux de la multiplication du corps du Christ.

On retrouve la même idée chez Remi d'Auxerre (f 908). Son *Expositio missic* « vaut surtout par sa dépendance de celle de Florus dans la seconde partie. De plus, elle eut la fortune d'être comprise dans le *De divinis officiis* de pseudo-Alcuin dont elle forme le chapitre xi, ct grâce à cc contexte, elle servit assez longtemps ù défendre des Idées qui perdaient la faveur. › Wilmart, *art. cit.,* col. 1206. La plupart du temps, cet auteur sc contente de transcrire le texte de Florus; c'est dans une de scs rares additions ù ce texte, qu'il introduit sa théorie des rapports entre le corps eucharistique ct le corps historique, même l'explication de ceux-ci par l'ubiquité du Verbe : *Quia sicut divinitas Verbi Dei una est, quic totum implet mundum, ita licet multis locis ct innumerabilibus diebus illud corpus consecretur, non sunt tamen multa corpora Christi, neque mulli calices, sed unum corpus Christi cl unus sanguts cum eo quod sumpsit in utero Virginis ct quod dedit apostolis. Divinitas enim Verbi replet illud quod ubique est et conjungit ac facit ut, sicut ipsa una est, ita conjungatur corpori Christi et unum corpus ejus sit in veritate De celebratione missu?,* P. /.., t.a.col. 1260.

On retrouve des idées semblables dans le commentaire de la première aux Corinthiens, P. *L.,* t. cxvn, col. 567-575, qui figure dans P. *L.,* sous le nom d'Haymon d'Albcrstadt, mais pourrait être de Bcmi. Même souci en effet de mettre en relief la vérité du corps qui est offert sur l'autel. *Cum jam licet pardi videatur, in veritate corpus Christi est,* coi. 572 1); même conception, mais plus explicitement affirmée, de la constitution du corps eucharistique fait de pain ct d'une vertu divine : *Panis quem quotidie consecrant sacerdotes in Ecclesia, cum virtute divinitatis quit illum reptet panem, verum corpus Christi est, co\.* 572C; même conception de la divinité omniprésente comme principe d'unité entre le corps eucharistique ct le corps historique : *Divinitatis enim plenitudo quit fuit in illo, replet ct istum panem, el ipsa divinitas quit implet cu lum ct terram, ipsa replet corpus Christi quod a multis sacerdotibus per universum orbem sanctificatur, el facit unum corpus esse,* coi. 564 C; même conception enfin de l'unité du corps mystique, fruit de la communion au corps eucharistique. *Ibid.*

Cette théorie, loin d'expliquer comme la tradition le faisait, l'unité du sacrifice chrétien par l'identité absolue de la victime présente sur l'autel avec la victime du Calvaire, présuppose la différence du corps eucharistique ct du corps historique, sc fonde sur une théorie dynamiste qui supprime en fait la présence du vrai corps du Christ à l'autel, pour n'admettre comme victime du sacrifice chrétien qu'un pain pénétré d'une vertu divine : c'est la divinité même du Verbe qui, immanente par son ubiquité jadis à la victime du Calvaire et maintenant ù tous les pains consacrés, unifie par sa vertu omniprésente toutes la hosties du sacrifice chrétien.

2. *Explication de l'unité du sacrifice chrétien par l'identité du corps du Christ offert sur la croix cl à l'autel.* — Celte théorie est surtout présentée par Bal hier, évêque de Vérone (t 974), à la fin de son ouvrage : *Excerptum ex dialogo confcssionali.* Bathicr y recommande et y transcrit *quadam excerpta ex opusculis cujusdam Paschasii Hadbcrti. P. L.,* t. cxxxvi, col. 444 A.

C'est bien, en effet, la doctrine paschaslcnnc de l'identité du corps du Christ à l'autel cl à la cène qui sc dégage de l'ensemble de ses écrits. *Proloquiorum,* L III, 16, *P. L.,* t. cxxxvi, col. 231 : *Sgnodicaad presb.,* iv, *ibid.,* col. 557A : *Qui ergo panis, ipse esi agnus, qui agnus, ipse Christus, qui Christus, ipse est Pascha, qui Pascha, ipse pro nobis immolatus.* 11 faut noter cependant les hésitations de sa pensée sur l'objectivité du sacrifice des Indignes. Touchant l'objectivité du sacrifice dignement offert, point de doute ; *Nam de digno obtato sacrificio, quod caro sil nihil hnsilo.* Sur l'objectivité du sacrifice des indignes, il avoue sa perplexité. Cependant, appuyé sur les témoignages de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin, il conclut dans le sens traditionnel à une objectivité identique dans les deux cas *: Hoc itaque sensu nuhi videtur idem esse hoc sacrificium bono quod malo, digno quod indigno, sed non idem prastarc. De contemptu canonum,* i, 21, *P. L.,* t. cxxxvi, coi. 510.

On retrouve chez l'évêque de Vérone un écho de la pensée amakiricnne sur l'importance du *Pater,* dans la consécration eucharistique : *Cum vero ilia specialissime oratione censeretur oblatio populo porrigenda, ubi Deo dicitur · Pater noster. Ibid.,* col. 51 IA.

Quoi qu'il en soit de ces deux derniers points, il reste que Bathicr est un excellent témoin du réalisme sacrificiel de la messe au x· siècle. Voir dans le même sens Gézon de Tortonc, dans le traité cité plus haut.

3. *Explication ultra spiritualiste des rapports du sacrifice de la croix ct de celui dt l'autel : Thèse de la distinction entre le corps historique du Christ et le corps eucharistique.* - Comme représentant de celte idée, il faut citer Aclfrlc (t vers 1020).

Cet auteur se fait l'écho, à la fin du x· siècle, de la pensée de Balramnc sur la non-identité du corps

eucharistique ct du corps historique du Christ. S'il parle de conversion du pain ct du vin /n *corpus spirituale, in sanguinem spiritualrm. Epist. ad Wulfslanum.* dans J M. Bout h, *Scriptorum ecclesia*, opuscula, 3'* édit., Oxford, 1858, I. π, p. 107-168, il la conçoit à la façon de Balrammc ct voit sur l'autel un coq)S tout dirérent de celui qui était sur ht croix: .Von *est idem corpus quo passus est,* dit-il clairement. *Non est corpus Christi corporaliter,sed spirilualiler, non corpus illud quo passus esi, sed corpus illud de quo locutus est :* Hoc est corpus mi-.um. Ccs phrases et d'autres qui équiparent l'eucharistie avec la nourriture spirituelle du désert révèlent en Aelfrlc un héritier de la pensée de Batnirnne, un théologien qui compromet comme lui la vérité du sacri flee de la messe el son Identité avec celui de la croix.

On pourrait relever des tendances semblables dans un traité anonyme du ix· ou du x· siècle: *Itesponsio cuiusdam de corpore cl sanguine Domini,* publié par L. d'Achéry, *Spicilegium,* Paris, 1723, p. 119 sq., ct dans les écrits d'Alton de Verceil, *In Epist. 1, ad Corinth.,* xt, *P. L.,* t. cxxxiv, col. 379. Voir Geiselmann. *Die Eucharistielchre,* p. 263-267.

I. *Essai de synthèse des explications précédente* par Hériger* (t 1007). — L'abbé de Lobbes est un esprit conciliateur qui connaît fort bien la controverse suscitée au temps de Paschasc, ct continuée sous ses yeux touchant la question de l'identité du corps eucharistique avec le corps historique du Christ. Il en voit la portée chez ses contemporains. *De corpore et sanguine Domini,* i, *P. L.,* t. cxxxix, col. 180 B. 11 en sait la complexité â raison de la diversité des opinions des Pères, mais il estime que ces diversités doivent sc réduire à l'unité. *Ibid.,* col. 179 ct 180. Il en fait connaître objectivement les partenaires principaux, d'un côté Paschasc avec l'appui de nombreux Pères ct particulièrement de saint Ambroise, de l'autre Baban dans la lettre à Égil ct Balramne avec l'appui de saint Jérôme, et l'autorité de saint Augustin. En faveur de la thèse de l'identité, il cite Ambroise, le pape Léon, Basile (en réalité saint Jean Chrysostome), le pape Grégoire (le Grand); en faveur d'une certaine diversité il apporte le témoignage de Jérôme, de Fulgcncc el d'Eusèbe d'Émèsc (en réalité l'austc de Biez). Loin d'en conclure comme certains de ses contemporains ά une opposition de ccs autorités, il affirme au contraire qu'elles sc complètent. *Hoc dici figurate, et tamen corpus Christi esse in ucrilate. Ibid.,* iv, col. 182 B.

Il ne lui suffit point de marquer l'état de la question, il en propose une solution qui aboutit ù un essai d'explication de l'unité de sacrifice de la messe. Celte solution s'inspire tout ù la fois de la pensée de Paschasc en ce qu'elle affirme l'identité de la chair eucharistique et de kl chair née de la vierge Marie, de celle de Balramne en cc qu'elle ne néglige point l'aspect svmboliquc du mystère de l'autel, de celle de la lettre â Egil, et de pseudo-Primasius, en ce qu'elle leur emprunte leur formule pour expliquer l'unité complexe cl organique des trois corps du Christ. Hérigcr défend le réalisme traditionnel de Paschasc contre les exagérations du symbolisme de Balramne, *Exaggeratio, Codex gandav. 909,* fol. 33 : *O Katrarnne, hic prirlermisisti : Liquet, inquit Ambrosius, quod pnrtcr natura' ordinem Virgo generavit, et hoc quod conficimus cx virgine est.* Voir aussi fol. 10, Dümmlcr, *Nettes Archio,* t. xxvi, p. 755.

Il n'a pas de peine xi montrer que les expressions symboliques des Pères ne vont pas contre cc réalisme eucharistique, mais font connaître un autre aspect vrai du nn stère : *figura est, dum panis ct vinum extra videtur, ventas autem dum corpus et sanguis Christi in veritate Interius creditur. De corp.,i\·, P. L* , I. cxxxi.x, coi. 182 C.

Il reconnaît cependant que la thèse de l'identité absolue chère a Paschasc a besoin d'être expliquée. Il la commente en empruntant les termes de la lettre ή Égil (voir d-dessos, col. 1016) qui Insiste a la fois sur l'unité organique des trois corps historique, eucharistique el mystique et sur leur» aspects divers *Ibid.,xu,* col. 186. Il insiste encore plus loin .sur celte *distinctio sacrificii* dans un schéma figuratif, dont il donne l'explication suivante : *Christus inconsumpti bilis, irivesci bilis, dat ab ipso eucharistiam sumendam, vescendam, datam ex ipso; Ecclesia corpus ejus sumens, vescens, accipit ab ipso datam. Ibid.,* vnr, coi. 186.

Ainsi au sommet et à la source de l'organisme unique de la vie surnaturelle, il y a le vrai corps ressuscité, inséparable de la divinité, au centre le cnrps eucharistique qui, par le contact mystérieux opéré au *Jubé hire perferri* entre l'hostie et le Christ glorifié, pontife, hostie et autel de sacrifice, devient « connature! et conforme à celui-ci », puis le corps mystique des fidèles qui. par la communion du corps eucharistique, est établi en connatundité avec le corps ressuscité. Que la conformité, la connaluralité ou unité du corps eucharistique soit a entendre dans le sens d'une identité mystérieuse de cc cnrps avec le corps historique du Christ, cela résulte de l'ensemble de la doctrine d'Hériger. Ccttc identité de la victime de l'autel avec le corps historique du Christ fonde l'unité du sacrifice de la messe.

Pour établir cette unité, Hérigcr en appelle au témoignage d'un sage : *Sed, ut ait quidam sapiens, non ob hoc plurts carnes vel corpora, sicut nec multa sacrificia sed unum, licet a multis offeratur, per loca diversa et tempora. Quia divinitas Verbi Dei, quer una est et omnia replet et tota ubique est, ipsa facit, ut non plura sint sacrificia, sed unum, licet a multis offeratur, et sit unum corpus Christi cum illo quod suscepit m utero virginali. Vere enim credendum est in ipsa immolationis hora, cados aperiri et illud angelico ministerio in sublime deportari altare quod est ipse Christus, qui et pontifex et hostia, contactuque illius unum fieri. Ibid.,* vin, coi. 187.

• Toutes mes recherches pour identifier celte citation sont demeurées jusqu'à présent sans résultat ». écrivait dom G. Morin, au sujet de ce texte, *Revue bénéd.,* 1908, t. xxv. p. 11. Gcisclnunn y voit une citation libre de Bemi d'Auxerre. *Die Eucharistielchre.* p. 275. Celle citation nous paraît mieux encore s'identifier pour la plus grande partie avec le passage du pseudo-Primasius cité plus haut, col. 1023. Hérigcr, comme cc dernier, fait reposer son argumentation, en faveur de l'unité du sacrifice chrétien, sur l'ubiquité du Verbe, existant tout entier partout le même, inséparablement uni ù un seul corps qui est identique ù celui que le Christ n pris dans le sein de la vierge NIarie. Par cet appel au principe de l'ubiquité du Verbe, Hérigcr sc rapproche de ceux qui soulignent par ailleurs la diversité entre le corps eucharistique ct le corps historique: il reste que. maigre ces explications assez, obscures, il est au début du xi· siècle un témoin de la doctrine traditionnelle défendue par Paschasc touchant l'identité du corps historique ct du corps eucharistique.

Il se fait aussi le défenseur direct de la doctrine de cc théologien louchant la nature du sacrifice de l'autel; il montre qu'elle n'implique point de nouvelles soullranccs ct une nouvelle passion du Christ, comme le prétend ù tort l'anonyme de la lettre â Égil. *Ibid.,* ix. col. 187.

5. *Défense de la doctrine sur le caractère sacrificiel de la messe contre les cathares : Gérard de Cambrai et le synode d'Arras.* - - En dehors des questions d'écoles qui portent sur l'unité ct la nature du sacrifice eucharistique, l'activité théologique s'exerce au cours du

χι· siècle, contre des erreurs radicales qui vont jusqu'à rejeter le sacerdoce, la présence réelle et le sacrifice dc la messe, jusqu'à demander la destruction des églises el des autels. Raoul Glaber (t 1050) nous fait connaître quelques-uns de ces hérétiques exécutés à Orléans en 1022. *Histor.,* l. III, c. vn, P. L., I. cxlii, col. 659.

En 1025, Gérard, évêque de Cambrai, tient contre eux un synodo à Arras. Les *Actes* dc ce synode exposent la docti inc dc l'Eglise en face dc l'erreur opposée. Les hérétiques prétendent ne reconnaître dans le sacrement de l'autel que ce que les sens nous y révèlent *nisi quod corporis oculis intuetur, et hoc tanquam vile negotium respicit. Acta synodi Atreb., P. L.*. t. cxui, col. 1311 I). En face de cette erreur, évêques et fidèles professent que le sacrement du corps et du sang du Christ est le gage dc notre rédemption, qu'il contient la même chair que celle qui est née ct qui a souffert, que le mystère eucharistique ne peut être consacré que sur un autel saint. *Ibid.,* coi. 1312 B.

Les *Actes* insistent sur le caractère sacrificiel de ce mystère en définissant la messe selon la formule isidoricnnc. La messe est â lu fois le mémorial d'une chose passée ct une réalité présente : *Quod quidem sacrificium de pane el vino cum aqua, ineffabili sanctificatione, cruce ct verbis illius in altari consecratur dumque passionis et resurrectionis atque in avium ascensionis ibidem salutifera memoria agitur, verum ac proprium corpus ipsius Domini ct sanguis verus ac proprius efficitur quamvis aliud esse videatur. Ibid.,* col. 1278 I). Voir aussi, col. 1281 B, le commentaire des mots : *Hoc facite in meam commemorationem.*

L'autel est sacré; c'est l'image du sépulcre du Christ sur lequel le sang du véritable agneau est offert. *Ibid.,* col. 1287 C. Sans doute il y a un mystère en cc que le même agneau, partout oflcrt et consommé, reste intact ct vivant;il faut s'y soumettre en croyant fidèle. Les Ames plus sensibles aux choses visibles qu'aux réalités invisibles en trouveront d'ailleurs la révélation dans les miracles eucharistiques. *Ibid.,* col. 12X1 sq.

VL La CONTROVERSE BÉKESGAIULNXE DU XI* SIÈCLE — L'activité théologique est excitée au xi· siècle el au commencement du xn· siècle par la controverse de Bérenger. La doctrine de l'archidiacre de Tours tend a ruiner la conception réaliste du mystère eucharistique; aussi donne-t-elle lieu à de nombreuses réfutations qui vont mettre en un meilleur relief l'idée traditionnelle de la vérité du sacrifice chrétien. Voir art. Euchar ist ie, col. 1217-1216, et art. Bér enger, I. n. col. 722.

1· *Bérenger.* – 1. *Origine de sa doctrine.* — - La controverse provoquée par Bérenger n'est que ln reprise dc la discussion ouverte jadis devant Charles îc Chauve. · Ihitilfol, *L'eucharistie,* p. 380.

Bérenger systématise cl accentue, en effet, les idées de Ratramnc qu'il connaît sous le nom de Jean Scot; tandis que Lunfranc son adversaire est le défenseur des Idées de Paschasc. · ingelram dc Chartres m'a appris, écrit-il à Lanfranc, un bruit qui court. Il paraîtrait que lu vols avec déplaisir, bien plus, que lu as qualifié d'hérésie les idées de Jean Scot sur le sacrement dc l'autel, idées par lesquelles il s'écarte dc la manière dc voir dc Paschasc que tu as adoptée.... Examine sans mépris cc que je dis. Si Jean Scot dont nous approuvons les idées eucharistiques te paraît hérétique lu dois également fain· des hérétiques d'Ambroise, dc Jérôme, d'Augustin, sans parler dc tous les autres. » *P. L.,* t. cl, col. 63. Traduction d'après Hcurtcvent, *Durand de Troarn,* p. 130. Ainsi, dès le début dc la controverse, Bérenger établit scs positions sur la ligne de Balramne cl en appelle aux mêmes autorités que lui.

2. *Sa conception symboUslc-dynuinlsle de l'eiieharltlit.* — Quoi qu'il en soil des idées précises qu'il soutient alors, il fait l'impression à sis contemporains d'avoir une conception syinbollste-dynanilste du mystère eucharistique.

Adelmann de Liège (t 1062), dans une lettre *De eucharistiie sacramento* publiée en entier dans Heurtevent, *op. cit.,* p. 287-303, lui reproche son symbolisme: *De corpore el sanguine Domini sentire videaris... non esse verum corpus Christi... sed figuram quamdam d similitudinem.* P. 288.

Même reproche chez le moine zVnaslase (t 1086) dans une lettre à l'abbé Gérald. *De veritate corporis et sanguinis Domini : post consecrationem panrm esse materialiter, et corpus Domini figuraliter tantum ct non veraciter. P. L.,* t. cxlix, coi. 133 C. De même Wolphehne abbé dc Bruinvillcr (t 1091), dans une lettre à Méginhard. *De sacram, eucharistiie, P. L.,* t, cliv. coi. 113.

Aux yeux de Hugues de Langros (t 1051), l'un des premiers adversaires de Bérenger, celui-ci soutient qu'il n'y a sur l'autel qu'une vertu salutaire du corps du Christ, et non identiquement ce corps : le sacrement dc l'autel n'est le corps du Christ que *ob solam salutis potentiam, per potentiam simile. Ik corp, d sang. Christi, P. L.,* t. cxlh, col. 1327 ct 1328. Voir aussi Durand de Troarn dans son *De corp, el sang. Christi,* vers 1058, l. I. *P. L.,* t. cxlix, col. 1377.

D'ailleurs les définitions que donne alors Bérenger du sacrement et du sacrifice dans sa réponse à Adelmann sont toutes orientées vers le symbolisme, par exemple celle-ci : *Sacrificia visibilia signa sunt invisibilium sicut verba sonantia signa sunt rerum.*

3. *Conséquences de cette conception touchant le sacrifice de la messe. - a)* La messe n'implique point la présence sur l'autel de la victime jadis immolée.

Entre le symbole qui est le sacrifice visible ct ln réalité invisible qu'il signifie, Bérenger met toute la distance du ciel à la terre. En cflet, le corps du Christ dans sa réalité n'est nulle part ici-bas, mais seulement au ciel jusqu'au jour du jugement; dire le contraire c'est aller contre les prophéties dc David, contre les saints apôtres Pierre cl Paul, contre les Ecritures authentiques. *De sacra corna,* éd. Vischer, 1831, p. 157 ct 119, etc.

On conçoit que, dans ccttc perspective, la conception traditionnelle qui voit dans la messe une œuvre miraculeuse de transsubstantiation soit ruinée. Bérenger s'insurge contre cette conception défendue par Lanfranc, au nom meme de la justice divine, il est incompatible avec la religion chrétienne d'admettre la disparition du pain ct du vin sur l'autel ct l'apparition du corps du Christ, P. 91.

Le sacrifice dc l'Eglise, loin de comporter une disparition des éléments par la consécration, entraîne de cc fait une élévation de ces éléments à une dignité nouvelle, celle dc sacrement ou symbole salutaire du vrai corps du Christ qui est au ciel : *Omne quod sacretur necessario in melius provehi, minime absumi per corruptionem subjecti.* P. 116 ct 218. Le canon de la messe témoignerait dans ce sens, p. 277; si lc sacrifice dc l'autel comportait à un moment donné ln disparition du pain cl du vin, le Christ ne serait plus le prêtre selon l'ordre dc Mclchlsédcch; il n'offrirait plus vraiment le pain et le vin. P. 125.

Ainsi, les éléments du sacrifice, par le fait dc leur consécration, deviennent des objets sacrosainls, porteurs d'une vertu divine, p 127. 230. significatifs par leur similitude d'un objet qu'ils ne contiennent pas, le corps historique du Christ Le pain de l'autel est la chair du Christ, comme le Christ est la pierre angulaire : *Panis altaris est corpus Christi, eo locutionis dicitur genere, quo dicitur : Christus est summus angularis lapis.* P. 145, 191. Aussi Bérenger défend-il

comme l'expression dc la vérité les mots de Katramne condamnés à Verceil : *quæ in altari consecrantur esse figuram. signum, pignus corporis et sanguinis Domini.* P. 37 ct 43.

6) *// n'g a qu'une seule oblation au sens absolu.* – Le Christ ne s'est oflcrt véritablement qu'une fols; le sacrifice dc l'Église ne peut être qu'un mémorial par rapport nu sncrillcc passé : *L na est Ecclesia: hostia cl non multæ... quia semel oblatus est Christus, sacrificium vero Ecclesiie exemplum est sacrificii Christi.* Entendre ces expressions d'un renouvellement par l'Église dc l'offrande de la victime présente sur l'autel, jadis immolée nu Calvaire, cc serait multiplier le Christ. P. 131 et 191.

Entre les sacri lices dc l'Ancien Testament el celui dc l'Église, il n'y a d'autre distinction que celle dc signes différents; les anciens étaient le symbole d'une chose à venir ; l'immolation du Calvaire, le sncrillcc dc l'Église est la commémoraison dc ccttc chose. P. 13. Bref le sncrillcc de l'Église est un pur mémorial. • Le pain et le vin subsistent après la consécration comme ils existaient avant. Ils sont appelés chair ct sang du Seigneur, parce que, célébrés dans l'Église en mémoire de la chair cruci liée ct du sang répandu, ils nous rappellent le souvenir de la passion du Seigneur, ct en le rappelant nous invitent à cruci lier incessamment noire propre chair avec scs vices el scs convoitises. » C'est en ces termes que la théorie est résumée par Lanfranc, *De corp.,* xxn, *P. L.,* t. cl, col. 110.

Dans la logique de cette conception, il n'y a point dc place pour une communion réelle au corps ct au sang du Christ. Bérenger rejette ccllc-ci comme un *fiagitium* : le sang du Christ nous est proposé dans la communion dc la même façon que dans le baptême, *non sensuallier.* P. 222. La communion consiste à sc reposer, A se complaire par la fol, par le souvenir dans l'incarnation ct la passion du Verbe, *acquiescendo sibi in incarnatione ct passione Verbi.* P. 251, 255; p. *223,* et aussi p. 71, 218. Il y a dans ccs textes non seulement toutes les apparences, comme le dit Heurlèvent, mais l'affirmation nette et d'ailleurs cohérente avec l'ensemble du système, d'une communion purement spirituelle, A l'occasion de la manducation du pain consacré qui ne contient point, mais symbolise le corps du Christ. Par cette communion, le fidèle reçoit *venr natura* Christi virtutem,* mais non le corps du Sauveur. P. 250. Voir Hcurtcvent, *op. cit.,* p, 213.

Ainsi Bérenger, tout en conservant certaines manières traditionnelles de parler de la messe, les vide de leur contenu. Il fait du mystère dc l'autel un pur mémorial salutaire; par sa conception symboliste, dynamiste.il compromet, bien plus.il détruit la notion traditionnelle de la vérité du sncrillcc eucharistique, dc l'unité cl de l'identité de celui-ci avec le sncrillcc du Calvaire.

2" *Réponse des théologiens ct du magistère écrit· siastique.* - En face dc Bérenger qui prétend s'autoriser dc la dialectique, de l'exégèse cl dc la tradition des Pères pour rejeter ce qu'il appelle l'erreur de Paschase eX du vulgaire, l'Église va réagir par la voix des théologiens et le magistère des conciles.

En dehors des auteurs cités plus haut qui firent entendre In réfutation de In première heure, il faut nommer surtout Durand de Troam, Lanfranc, Gullmond d'Aversn, Alger de Liège, voir Eucliaiustie, col. 1218, 1228. 1230; Lopin, *op. rit.,* p. 17-20.

Ccs auteurs ne sc contenteront point d'nfllnncr In doctrine de la transsubstantiation; A l'erreur de Bérenger qui fait du pain cf du vin le seul objet du sacrifice dc la messe, Ils opposeront l'affirmation traditionnelle dc la présence du Christ sur l'autel comme victime du sacrifice eucharistique, cl mettront ainsi en meilleur relief In vérité dc cc sacrifice. Ils sc préoccuperont aussi de déterminer la part qu'il faut faire à l'élément figuratif cl commémoratif dans sa célébration.

L */.a vérité du sacrifice eucharistique : Son unité d son identité avec celui de la cène ct du Calvaire.* - - Dès 1018, *Hugues de Langres* insistait contre Bérenger .sur la valeur religieuse dc la vérité de la présence personnelle du Christ a l'autel : là se trouve, par un miracle dc transformation rapide et invisible, Celui en qui sont toute choses. Il y est comme prêtre, victime, autel ct tabernacle. *De corpore et sanguine Christi, P.* A , I. exur, col. 1329 et 1332.

Durand de Troarn, comme l'évêque dc Langres, est préoccupé dc sauvegarder la même doctrine centrale. Dès le début dc son *De corpore.* Il dénonce le symbolisme de son adversaire. *P. L.,* t. exux, col. 1377. Il lui oppose la doctrine réaliste des Pères, Ambroise, Eusèbe, Bède, non *aliqua phantasmatis vacua imagine,* c. xix, col. 1405, *non per cassam veritatis figuram,* c. m, COl. 1382 D.

Par la parole du Christ, le sang qui nous a rachetés est rendu présent sur l'autel, col. 1397 D. L'oblation de la victime du Calvaire peut être répétée sans préjudice pour l'unité cl la vérité du sacrifice rédempteur. La chair du Christ η'α-t-clle pas été deux fols offerte par le Christ lui-même, à la cène et sur la croix, la première fois *in sacramento,* la seconde fois *in pretio?* m, col. 1381.

Par les paroles *Hoc /acite,* le Christ n'a-t-ii point ordonné de reproduire sur l'autel son oblation : *ut me videre spiritualiter, sentire præsentialiter, habere valeatis indubitanter?* m, col. 1381. Ainsi a-t-il institué l'unique sacrifice chrétien en vue dc la propitiation des péchés *: unicum ac speciale instituit sacrificium quo et Deus mundo propitietur et mortalis infirmitas quotidianis eum sceleribus ostendens reconciliationem.* ii. coi. 1381.

Lan/ranc, dans son traité *De corpore ft sanguine Damini,* écrit vers 1070, discute avec vigueur les assertions de Bérenger sur le sacrifice eucharistique. Celui-ci avait ainsi décrit la messe : *Sacrificium Ecclesia' duobus constat, duobus conficitur, visibili et invisibili, sacramento et re sacramenti; quir tamen res, id est Christi corpus, si esset prie oculis, visibilis esset sed elevata in cadum sedensque ad dexteram Patris usque in tempora restitutionis omnium catto devocari non poterii,* cité par Lanfranc, *De corp.,* x, *P. L.,* t. <X, col. 121.

L'abbé du Bec relient hi première partie de la définition dc Bérenger cl en lire une conclusion opposée : la *res sacramenti* sur l'autel est inséparable du *sacramentum.* L'objet du sacrifice eucharistique c'est le corps cl le sang du Christ présents à la fois au ciel cl sur l'autel. *Ibid.,* xu, xix, col. 122, 135. Penser autrement cc serait aller contre le témoignage dc l'Église entière qui atteste la présence du vrai corps du Christ A l'autel el son identité avec celui du Christ au Calvaire, xxn, xxm, col. 410, 112. L'unité du sacrifice chrétien vient de l'unité de la victime offerte tous les jours cl jadis réellement Immolée.

Guitmond sc fait l'écho des mêmes doctrines dans son *De corporis ct sanguinis Jesu Christi veritate in eucharistia libri 1res, P. L.,* I. exux, coi. 1427-1 191, surtout L L col. 1133 et 1431; I. II. coi. 1455, 1459-60; I. H L coi. 1173-1171, 1500.

Alger de Liège (f 1130) composa son beau traité *De sacramentis corporis el sanguinis dominici,* vers 1120. *P. L.,* I. clxxx, coi. 739-856. On y trouve envisagées ct examinées avec beaucoup de finesse les différentes questions qui préoccupent alors les esprits sur le sacrement cl le sacrifice dc l'eucharistie,

a. Vérité du sacrifice de la messe. — Ccttc question est étudiée au I. H, c. m : «Pourquoi le sacrifice dc l'Église ne consiste-ll point dans le seul sacrement

figuratif, ni dans la seule présence réelle du corps ct du sang du Christ ct pourquoi dans les deux réunis?· Col. 815-821.

La célébration du corps du Christ, répond Alger, n'est point seulement un mémorial vide et une figure. Autrement, la Nouvelle Alliance ne serait point supérieure à l'Ancicnne. Le Christ nous apporte la réalité. Col. 816.

b. Identité de victime et de prêtre à ta messe ct au Calvaire. — Notre sacrifice quotidien est le même que celui par lequel Jésus-Christ s'est offert sur la croix, à raison de l'identité dc victime offerte, *quantum ad eamdem veram hic et ibi corporis substantiam.* I, xvi, col. 786. Cette victime à l'autel ce n'est pas seulement le corps naturel du Christ immolé sur la croix, c'est aussi très véritablement son corps mystique. Alger ‹ traduit cette vérité par une formule remarquable : *in altari, Ecclesia concorporalis ct consacramcntalis est Christo.* L'Église forme avec le Christ sur l'autel un seul corps ct un seul sacrement, el par conséquent une seule oblation. ▮ Lepin, *op. cit.,* p. 113; Alger, *ibid.,* I, xvn. col. 789.

Victime du sacrifice, le Christ universel ct éternel est aussi le vrai prêtre du sacrifice eucharistique. III, vm. col. 810, 811. Dc là l'efficacité de cc sacrifice, même offert par des prêtres indignes.

c. Efficacité des oblations eucharistiques. — Le problème sc pose de concilier la vérité, l'efficacité, la multiplicité des oblations quotidiennes avec l'unité, la vérité, la suffisance de l'oblation rédemptrice du Christ. Alger le résout en déduisant la similitude d'effets produits -à l'autel ct au Calvaire de la présence de la même victime : *prorsus eadem hic ct ibi nostra* salutis est gratta; hic ct ibi vera, sufficiens ct semper necessaria, quia hic el ibi idem verus Christus potens est ad omnia.* I, xvi, col. 787 C. Cette phrase veut être lue à la lumière dc celle où il affirme la pleine suffisance du sacrifice de la croix : *Licet enim ejus oblatio in cruce semel suffecerit ad omnium salutem ct redemptionem.* Coi. 787 B

Autre problème : celui dc la valeur des messes offertes par des prêtres indignes. Peu importe pour la validité du sacrifice que le ministre soit bon ou mauvais, catholique ou hérétique et schismatique; l'essentiel est qu'il opère selon les rites le sacrifice que le prêtre invisible consacre. III, îX, col. 812. Comment alors justifier l'affirmation (alors courante) d'après laquelle le schism atique ne consacre pas le corps du Christ? Cette parole, dit Alger, ne sc rapporte pas au corps naturel du Sauveur qui est réellement consacré, mais à son corps mystique intégral, tête ct membre, dont le schismatique ne peut produire l'unité. Hors de l'Église, il ne peut s'unir lui-même au Christ ct à l'Église, univer sum *corpus Christi, caput scilicet cum membris, non conficit* III, xu, col. 8I7B.

2. *Le caractère commémoratif et figurati/ dc la messe.* — La vérité du sacri lice eucharistique n'exclut point en lui le caractère de commémoraison et dc figure que la tradition lui assigne.

Durand de Troam recon naff ce caractère à la cène ct au sacrifice quotidien qui la renouvelle : véritable oblation de la chair du Seigneur pour la vie du inonde, la cène préfigurait sous un signe sensible, *in sacramento,* l'immolation réelle ct efficace, *in pretio.* du Calvaire *De corp.,* m, /·. *L.,* t. cxlix, col. 1381. • Bcproductlon dc la cène, notre sacrifice quotidien consiste donc lui-même en une figuration rétrospective de l'immolation réelle de la croix. Et qui pourrait nier, accorde-l-U à Bérenger, qu'on appelle à bon droit *similitude* ou *figure* cc qui représente, *reprâésentat.* In passion du Fils unique, réalisée une fois podr toutes précédemment? L'auteur en vient à cette formule très remarquable: · Parce que le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus, nous pro' clamons chaque jour sa mort passée, afin d'obtenir par elle plus promptement la miséricorde du Père. Ainsi ce mystère de salut est à la fois *significatif* dc h mort du Seigneur el *productif de la réconciliation humaine, mortis dominica* significativam, reconciliationis humanae effectivam,* · Lepin, *op. cit.,* p. 105; Durand deTroarn, xt, coi. 1392; xvi, col. 1101.

On retrouve chez Lan franc la même idée d'inunoktlon figurative dans des passages où il commente la lettre à Boniface : « Ainsi lorsqu'est brisée l'hostie, lorsque le sang est versé du calice dans la bouche des fidèles, quelle autre chose csl-elle signifiée que l'immolation du corps du Seigneur en croix? · Lanfranc, *De corp.,* xm, *P. i..,* t. cl, col. 122-123. « De même que l'immolation dc sa chair qui est accomplie par les m dns du prêtre est appelée passion, mort, crucifiement du Christ, non pour la réalité de la chose, mais pour la signification du mystère, *rei veritate, sed significante mysterio,* ainsi le sacrement de la fol est la fui. . *Id.,* XIV. col. 123-125.

A l'idée d'immolation figurative Lanfranc joint celle dc commémoraison : ‹ Cette mort est proclamée dans le sacrement du corps du Christ en ce qu'elle est célébrée chaque jour par les fidèles en mémoire dc sa mort. » *in Epist. 1 ad Cor.,* col. 191 B.

De l'ensemble des textes dc l'abbé du Bec, il résulte que la représentation de l'immolation sanglante sc fait à la communion par la fraction do l'hostie ct l'effusion du sang répandu dans la bouche des fidèles. C'est l'idée des Pères, *ibid.,* col. 121. Lanfranc semble y ajouter un symbolisme nouveau tiré du fait que la communion a lieu au corps ct au sang pris séparément: *Sumitur quidem caro per se, cl sanguis per se, non sine certi mysterii ratione, ibid.,* col. 125.

Gultmond en face des mêmes problèmes et des mêmes objections donne des réponses semblables. La fraction du pain, comme l'immolation du Christ à l'autel, sont des images. *De corp.,* 1. L *ïl. L.,* t. ci.xix, col. 1434. L'idée de signe ct dc ligure trouve son application dans la célébration dc reucharistie, elle est en connexion avec celle de commémoraison de la passion. Cc que salit Augustin appelle signe ou figure, cc n'est pas la nourriture dc l'autel, mais la célébration du corps du Seigneur. C'est ce que nous croyons, « car toutes les fois que se fait la célébration du corps du Seigneur, nous ne réitérons pas la mise ù mort du Christ, *non iterum occidimus,* mais nous rappelons sa mort dans cette célébration ct par celle célébration. La célébration elle-même est une sorte dc commémoraison de la passion du Christ. La commémoraison dc la passion signifie la passion elle-même. En conséquence, la célébration du corps et du sang du Christ est un signe de la passion du Christ· La célébration de la messe n'est pas la passion même du Seigneur. Elle est par rapport à celle-ci une simple commcmoraison significative, *significativa commemoratio.* » *Ibid.* l. II, col. 1-155 1150. Ces derniers mots traduisent bien l'idée dc Gultmond : celle d'immmolation figurative et commémorative.

Alger reprend la même idée et l'expose avec beaucoup dc force. Non seulement Il In fait valoir « en mettant en opposition vérité et figure, immolation réelle ct Immolation imaginaire ou représentative », Lepin, p. 107, mais il ébauche la raison profonde du caractère figuratif du sacrifice eucharistique. Tout d'abord, il explique le fait : 4 que si notre sacrifice est appelé une copie, *exemplum,* c'est-à-dire une figure ou une image, *figura vel forma,* de celui qui a été offert une fois, cc n'est pas que le Christ soit ici essentiellement autre qu'il était là, mais pour montrer que, sur la croix une fois, ct sur l'autel chaque jour, il csl offert et immolé d'une façon différente, là dans la vérité de

la passion qui Γη mis à mort pour nous, Ici sous une ligure ct une image de celle passion, ligure ct image (clics que le Christ ne souffre plus en réalité, mais seule la mémoire dc sa passion est véritablement renouvelée pour nous chaque jour. · *De sacr.,* I, xvi, *P. L.,* t. clxxx, col. 786. La passion *ù* l'autel csl simplement représentée: *quasi pati représentâtes,* cul. 787 I), *non Dero, sect imaginario actu,* col. 788 C, *ipso mysterio significante.* I, xvm, col. 793B.

Où sc trouve à la messe celle image expressive dc la passion? Dans la fraction du pain, redit Alger dc Uége après Iterni d'Auxerre, Florus cl d'autres. I. xix, col. 795. Mais il va plus loin cl pense la trouver aussi dans le broiement du pain, comme dans Perfusion du vin. « Pourquoi, se demandc-t-il, la consécration et la communion sous les espèces séparées? — C'est (pie le Christ lui-même a introduit cc rite dans l'Église, il a consacré et donné â part son corps cl son sang pour la division non dc sa propre substance, mais du symbole qui devait la représenter; le pain broyé par les dents devant signi lier sa chair broyée dans la passion, cl le vin répandu dans la bouche des fidèles le sang tiré dc son côté.» II, vm, col. 82GA.

Dc ce caractère figuratif, il recherche la raison : *Cur visibile sacrificium invisibili Dco fiat?* Π, n. *Cur sacrificium Ecclesiœ non constet solo sacramento, vel corpore et sanguine sine sacramento, cur utroque?* II, m. Alger n'en appelle point ici à une notion générale du sacrifice qui impliquerait ù titre d'élément essentiel une figure d'immolation; pas plus pour lui que pour ses contemporains le problème de l'essence du sacrifice n'est posé. Il cherche ailleurs sa réponse. L'homme, être corporel cl spirituel à la fols, a toujours besoin d'extérioriser son offrande intérieure : le sacrifice visible ne fait qu'exprimer le sacrifice invisible que nous sommes. IL n, col. 815. La célébration du corps du Christ a besoin dc figures,‘autant pour cacher ù nos regards le corps et le sang du Seigneur que pour soustraire à ceux des infidèles nos mystères. Les merveilles qui s'accomplissent sous ces signes exercent notre foi comme lus miracles qui parfois les découvrent nous la confirment. Car le sacrifice n'a pas pour fin dc nous rendre oisifs, mais dc nous faire porter des fruits. IL m, col. 819. Nous devons d'ailleurs pour participer ù celte immolation, figurative dc l'immolation passée du Christ, reproduire en nous la passion du Sauveur, par le crucifiement actuel dc notre chair. I. xx, col. 797.

('cite conception traditionnelle du sacrifice eucharistique, fait d< vérité ct dc figures. Alger de Liège, comme les autres antagonistes de Bérenger, la défend nu nom des Pères el des théologiens : il faut souligner ici avec Lepin,op. *cit.,* p. 20, la ‹ valeur intrinsèque cl la partie considérable de l'in formai ion fournie par l'écolûlre dc Liège sur l'idée du sacrifice eucharistique ». La synthèse qu'il propose est sans doute la plus riche cl la plus harmonieuse qui ail clé faite alors des divers éléments de la tradition palrislique. Elle intègre aussi bien les Idées d'Ambroise sur la conversion substantielle, que celles d'Augustin sur le caractère symbolique de la célébration eucharistique ct sur l'oblation du corps mystique. Alger fournit ainsi le meilleur commentaire aux décisions prises contre Bérenger en 1079. De ces décisions, comme de ce commentaire, ressort bien nette la même doctrine : par le mystère de la prière sacrée cl des paroles du Sauveur, la messe Implique une conversion substantielle qui met sur l'autel, pour y être offert sous les signes de son immolation passée, le corps du Christ Identique ù la victime du Calvaire cl cela, *non tantum per signum el virtutem sacramenti, sed in proprietate natura· ct veritate substantia Profession de foi imposte à Bérenger,* Dcnzingcr Ban., n. 355.

VIL Bf.SULTATS ACQUIS a I.Λ FIN DU XI* SlfcCLE.

Lee analyses un peu longues qui précèdent nous permettent dc résumer brièvement le mouvement doctrinal qui l'est fait du ix· siècle au début du xn· ct d'en marquer les résultats.

1· *Existence du sacrifice de la messe.* — Il va de soi, pour les premiers théologiens comme pour les Pères, que la mesie <st le sacrifice dc l'Église. Iλ jour où certains hérétiques cathares rejetteront l'idée dc sacerdoce, d'autel cl dc sacrifice chrétien, ils se verront immédiatement condamnés nu synode d'Arras.

Sl Bérenger professe de fausses idées sur la messe, il ne rejette point cependant le caractère sacrificiel dc celle-ci : elle est pour lui, comme pour l'ensemble dc la tradition, le sacrifice de l'Église.

2· *Efficacité du sacrifice de la messe.* — Que la messe contienne la vertu du sacrifice dc la croix, nous communique l'efficacité dc la rédemption, c'est aussi une vérité qui est admise ct soutenue par tous les théologiens dc l'époque, même par Bérenger.

3· *Vérité ou réalité du sacrifice de la messe, son unité et son identité arec celui de la cène el de la croix.* — Les premiers théologiens ont reçu dc la tradition anterieure l'affirmation dc la réalité du sacrifice eucharistique; ils la proclament, nous l'avons vu. dans leurs ouvrages.

Mais cette vérité va subir une éclipse dans certaines fines, du jour où sera posée la question de la part de vérité ct de figure à reconnaître dans le mystère eucharistique. Ratrrmr.e, tout d'ibord. en faisant de la célébration du coips du Christ un simple mémorial, vide dc la présence substantielle du Sauveur. Bérenger en reprenant cette thèse et en attaquant directement la transsubstantiation et la présence réelle, tendent par le fait à ruiner du meme coup la vérité du sacrifice de la messe. Dc mime ceux qui, rejetant l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ cherchent à expliquer l'unité du sacrifice chrél en par l'unité du Verbe omniprésent ù toutes 'et hosties, comprcmettent à hur tour cette vérité.

En face de ces erreurs ou dc ccs obscurcissements, Paschase Radbcrt el Hincmar au ix« siècle, les antagonistes de Bérenger au xi· siècle, établissent !a thèse de fidentité du corps eucharistique ct du corps historique du Sauveur ct vont, par le fait même,préciser ct dcvclopf cr la doctrine dc la vérité du sacrifice eucharistique. fis le feront en insistant sur l'identité du prêtre el de la victime â l'autel, ù lu cène el au Calvaire.

L *I.e prêtre du sacrifice eucharistique.* — La messe csl pour les théologiens de celte époque une œuvre miraculeuse cl divine, semblable à celle de l'incarnation ct de la création, aux miracles des prophètes, cl dc l'Évanglle : l'action seule du prêtre visible ne peut l'expliquer.

L'auteur de la *Confessio fidei* résume bien la pensée commune en ccs mots : ‹ Des yeux du corps. Je vois a l'autel un prêtre qui offre du pain ct du vin, cependant par le regard de la fol, dans la pure lumière du cœur, j'aperçois le prêtre souverain, le vrai pontife. Noire-Seigneur Jésus-Christ s'offrant lui-même. · Con/e&tfo *fidet,* iv, », /' /,.i a, col. 1087.

Mais comment faut-il concevoir l'action sacerdotn'i que le Christ exerce au cours de la messe? — Certains théologiens, comme Florus, volent surtout cette action du prêtre invisible dans la consécration comme telle, en tant qu'elle est un acte trnnssubstantlatcur, accompli par les divines paroles dans la puissance de l'Esprit-Saint. D'aulnes, comme Paschase. Hincmar, l'auteur de la *Confessio fidei,* Béml d'Auxerre, aiment Λ la considérer dans l'oblation actuelle proprement dite du sacrifice parle Christ lui-même. D'autres, enfin, iapportent plutôt l'oblation eucharistique à i'uclivlté

de l'Église tout entière, qui par ses prêtres offre, sur l'ordre du Christ ct avec son pouvoir, le sacrifice du corps rt du sang jadis immolés sur la croix. Ainsi Amalaire, Alcuin, Florus, Alger.

Aux yeux des théologiens qui insistent sur l'oblation actuelle du Christ, son activité sacerdotale s'exerce particulièrement au ciel : le sacrifice de la messe leur apparaît comme une réalité divine a double face, l'une symbolique, mystérieuse, celle que nous avons sous les yeux, où le prêtre visible semble avoir la part principale, l'autre où se découvre dans le ciel la réalité du sacrifice chrétien dans l'oblation perpétuelle de la victime du Calvaire. Dans ce sens 1rs premiers théologiens < parlent volontiers de « l'interpellation · toute-puissante du Christ eucharistique, s'offrant à son Père sous le voile du sacrement, comme il le fait à découvert dans le ciel... Au témoignage de l'apôtre, le Christ a été fait â jamais pontife selon l'ordre de Mclchisédcch, afin d'intercéder pour nous, en s'offrant lui-même,à Dieu le Père. Cct accord de notre oblation tern st re à l'oblation du Christ est si essentiel que Paschase s'exprime comme si le sacrifice commençait véritablement d'etre offert au *Jubé here perferri.* » Lepin, p. 132-133.

Hincmar en pariant de cette oblation dira que le Christ céleste offre pour nous un holocauste ininterrompu par le fait qu'il présente au Père la chair qu'il a prise pour nous.

Alger verra signifié, dans la prière *Jube huc perferri,* le Fils qui dans le ciel offre lui-même le sacrifice au Père, · prêtre, hostie el autel de son oblation ». Même idée dans Adelmann de Brescia, *De euch. suer, ad Berengartum, P. L.,* t. cxlut, col. 1293.

De la précision ainsi apportée aux textes antérieurs, il résulterait, selon ccs théologiens, <que notre sacrifice tient sa valeur propre de l'oblation que le Christ fait au Père de on humanité sainte, marqué d'un certain signe de l'immolât ion qu'il a voulu subir pour nous ». lapin, p. 135.

De ces conceptions découlent des conclusions toutes naturelles sur le rôle du prêtre visible. Celui-ci est l'instrument, le représentant visible du souverain prêtre : dès lors la valeur du sacrifice eucharistique est indépendante du mérite personnel du ministre. Le prêtre visible est aussi dans l'oblation même le représentant de l'Église tout entière (pii offre par lui ct en lui son sacrifice, (.'cite thèse csl plus particulièrement chère aux théologiens d'inspiration augustinienne.

2. *La victime du sacrifice eucharistique.* – Le Christ rendu présent sur l'autel est la victime de l'oblation eucharistique, il n'est produit sur l'autel que pour être offert, immole à la gloire de Dieu le Père el partagé aux fidèles pour sc les incorporer.

1.es premiers théologiens du ix· siècle, Alcuin. Amalaire, Florus, l'affirment à l'occasion ; l'identité de victime et l'unité d'hostie à la cène, à la croix et à l'autel est pour eux la raison qui fonde l'idcntlié et l'unité du sacrifice chrétien avec celui de la croix.

Cette thèse deviendra centrale chez Paschase: elle sera de nouveau mise en relief par les adversaires de Bérenger. Les paroles suivantes de Lanfranc la résument : *His testimoniis innotescit quod vera Christi caro verusque ejus sanguis in mensa dominica immoletur, comedatur, bibatur corporaliter, spiritualiter, incomprehcnsibiliter. De corp.,* xix, P. L., t. ct, coi. 135. Ainsi, grâce n la double controverse du ıχ· cl du milieu du xi· siècle, la thèse traditionnelle de la vérité, de l'unité et de l'identité de la victime de l'autel avec celle de la cène ct du Calvaire est proclamée cl démontrée avec plus de force que jamais. Elle triomphe facilement de l'erreur de Bérenger, qui voudrait réduire le sacrifice de l'autel a n'ètrc qu'un sacrifice de pain ct de vin, pure commémoraison de celui de la croix; elle finit par éliminer l'opinion de ces théologiens qui cherchaient une explication à l'unité du sacrifice chrétien dans l'unité du Verbe omniprésent à toute* les oblations eucharistiques.

Scion la doctrine commune, le corps ct le sang du Christ ne sont pas seulement présents sur l'autel; ils y sont réellement offerts. Le mol *d'ablation* revient sans cesse sous la plume des théologiens pour caractériser le sacri fire chrél ien.

Le corps ct le sang du Christ y sont aussi immolés, mais d'une façon figurative. La victime de l'oblation eucharistique, c'est le Christ mystique têlect membre, c'est-à-dire la société des saints, l'Église faite hostie une avec son Sauveur. Cette thèse augustinienne est chère à Alcuin, Amalaire, Florus ; elle csl développée surtout par Alger. Paschase ne la méconnaît point; il l'indique sans y insister. On pourrait la retrouver chez la plupart des auteurs étudiés, elle csl traditionnelle.

1· *Caractère figuratif ct commemorati/ du sacrifice de la messe.* Tout en admettant la vérité du sacrifice de la messe, les premiers théologiens du îx· au xn· siècle ont tous reconnu le caractère figuratif et commémoratif de la célébration du corps du Christ.'Katrainnc ct Bérenger n'ont dévié que pour avoir exclusivement mis en relief cet aspect figuratif de la messe.

Si les théologiens de celle époque parient d'immolation à l'autel, c'est dans le sens d'oblation commémorative ct figurative de l'unique immolation réelle du Calvaire. Voir Lepin, p. 08. Les controverses du îx· au xi· siècle donneront seulement l'occasion de préciser cct aspect figuratif de la messe : « Tous déclarent hautement qu'il ne saurait être question d'immolation réelle. Tous unanimement, à la suite des Pères, rangent l'immolation de l'autel dans la catégorie des figures ou des signes, les uns la présentent de préférence comme immolation commémorative, c'est-à-dire figure d'immolation passée, les autres comme immolation mystique : c'est-à-dire figure d'immolation simplement réelle; le plus grand nombre mêlant les deux points de vue d'ailleurs similaires. » Lepin, p. 99. Paschase, nous l'avons vu, ferait exception : il semble bien admettre, comme correspondant à l'immolation figurative (pii sc voit, une Immolation réelle, invisible (pii met mystérieurcment le Christ sur l'autel à l'état de victime en le faisan! noire nourriture.

Quant à savoir en quoi consiste l'asp ct figuratif de la messe, nos auteurs répondent à celle question, soit en développant le symbolisme des Pères, en insistant surtout sur la fraction et la communion comme figures d'immolation réelle, soit en suivant le courant créé par Amalaire d'après lequel le canon entier, voire même la messe dans son ensemble, figurent et commémorent la passion du Seigneur.

5e *Les traits essentiels du sacrifice de la messe,* — La question de l'essence du sacrifice de la messe ne s'est pas posée pour elle-même devant les théologiens (pie nous étudions. On ne 1rs volt point ranger dans une synthèse bien unifiée les sacrifices de la cène, dt la croix ct du Calvaire en parlant d'une définition générale du sacrifice. Ils ont utilisé cependant de préférence la définition transmise par Isidore de Séville cl. dans la perspective de celle définition, ils ont regardé comme point central de la messe la consécration, car de In chose profane qu'est le pain el le vin celle-ci fait une chose sacrée le corps et le sang du Christ ù offrir en commémoraison de la passion.

L'idée d'oblation est prépondérante chez tous ccs écrivains; c'est un trait commun qu'ils reconnaissent â la cène, à la croix et à l'autel. La réalité du sacrifice eucharistique n'est pas seulement liée à In présence du corps et du sang du Christ sur l'autel, mais aussi à

l'oblation en vue de laquelle est produite celte prétence. Celte oblation est essentiellement relative à l'oblation centrale du Calvaire. L'Immolation réelle ou mise â mort du Christ, n'est aucunement requise pour l'ensemble de ces théologiens afin que la messe soit un vrai sacrifice. Nous en conclurons qu'elle n'est point pour eux essentielle ù un vrai sacri hcc. En revanche. hi commémoraison sensible de l'immolation réelle du Calvaire est bien un trait essentiel qu'ils reconnaissent unanimement dans la messe telle que le Christ l'a Instituée. S'ensuit-il (pie tout sacri Ike pour être un vrai sacri tier doive impliquer soit une immolation réelle, soit au moins une immolation figurative? Ils ne le disent point. Ils constatent seulement le fait : au centre de l'économie sacrificielle, il y a l'oblation sanglante du Calvaire; à la cène, il y a oblation de la victime à immoler sur la croix; dans l'Église, il y a oblation de la victime jadis immolée.

Est-il essentiel à la messe que la commémoraison sensible de l'immolation passée soit liée a un acte symbolique précis, censé représentatif de celte immolation? Les théologiens de cette époque ne sc posent pas la question ex *professo.* A leurs yeux, si la commémoralson de l'immolation passée csl essentielle au sacrifice de lu messe, « elle peut être quelque chose de plus large, de plus général qu'une rite particulier, figurant l'acte proprement dit d'immolation ». Lepin, p. 132. Les uns à la suite d'Amalaire la rattachent à l'ensemble du canon, les autres la voient soit dans la fraction, soit dans la communion. Aucun ne semble incliné à chercher cette commémoraison dans la double consécration séparée du corps et du sang du Christ.

En somme les précurseurs de la théologie scolastique ne sc sont pas préoccupés de définir les traits essentiels de la messe; ils les ont plutôt décrits, ct dans celte description sc trouvent enveloppés les éléments d'une définition postérieure.

Dans cette pcrspccl lvc, la messe apparaît essentiellement comme l'œuvre divine du prêtre invisible opérée dans la puissance de l'Esprit par la prêtre visible, organe du Christ ct de l'Égisc. En vertu de l'action cllicacr des paroles divines, par une merveilleuse conversion du pain et du vin. le corps cl le sang jadis offerts en sacrement â la cène, otlerts en oblation sanglante et rédemptrice au Calvaire, sont produits sur l'autel pour y être offerts jusqu'à la fin des temps en union avec l'Église, cela en commémoraison figurative de l'immolation réelle du Calvaire. Tel est le vrai sacrifice des chrétiens qui csl à la fois, par rapport à Dieu, louange, action de grâces, impétration ct propitiation pour les vivants et les morts, par rapport â la cène, reproduction du geste du Christ, par rapport au Calvaire, commémoraison vivante qui représente, continue ct applique chaque jour l'oblation rédemptrice en vue de l'incorporation de tous les fidèles au Christ mystique.

\ III. Li s débuts ni. la scolastique : le xn· siècle. · Au point de vue de lu théologie de la messe aussi bien qu'à d'autres points de vue, celte période que nous pouvons arrêter nu IV· concile du Latran (1215) constitue une époque de transition; les influences antérieures, liturgiques et patristlqucs, continuent tout naturellement à se faire sentir; mais à ccs Influences du passé s'ajoute un effort nouveau dans le sens d'une élaboration rationnelle de la matière traditionnelle.

Lilurgisles, canonistes, théologiens polémistes ou didactiques donnent suivant des méthodes diverses leur concours à cct effort dogmatique.

Sans reprendre ici une élude ex *professo* des principales sources d'information qui a été faite Λ l'art. Euchar ist ie, col. 1233-1267. on s'efforcera de dégager la doctrine qu'elles contiennent en la considérant avant Pierre Lombard, dans l'œuvre du Maître des Sentences, après l'apparition de cette œuvre jusqu'au concile du Latran.

1· *Avant Pierre Lombard,* — 1. *ïsi messe dans les commentaire* liturgique*.* — Au début du xn· siècle se fait sentir un renouveau liturgique

‹ Deux ouvrages marquent la reprise de ce mouvement : le *Mlerologus,* écrit demeuré longtemps anonyme, attribué généralement aujourd'hui a ffemold de Constance (t 1100), et le *De divinis officiis* de Rupert (f 1135) abbé de Dcutz, près de Cologne, l'un et l'autre traitant d'abord de l'ordinaire de la messe, puis des offices de l'année, tous deux dans la ligne tracée par Amalaire. Du traité de Rupert dérive, semble-t-il, l'ouvrage analogue qu'Honoré d'Autun publia quelques années après sous le titre *Gemma anmiæ.* » Lepin, op. *cit.,* p. 23.

Comme études spécialement consacrées à une explication liturgique ct dogmatique de la messe, il faut citer encore la paraphrase remarquable d'Odon de (.ambrai (t 1113), *Expositio in canonem missæ, P. L„* t. clx, col. 1053-1070; le *De sacrificio missx* attribué à Alger de Liège (t 1130), *P. L.,* t. clxxx, col. 853-856; la paraphrase en vers de Hildcbert du Mans (t 1133), *Versus de mysterio missæ, P. L.,* t. clxxi, col. 1177-1196; le *Liber de expositione missæ,* mis sous le même nom,col. 1153-1176: le bel ouvrage d'Étienne de Beaugé (t 1136), *Tractatus de sacramento altaris,* /*. Λ., t. CLXXii, col. 1273-1308; enfin le *De officia misses, P.* L., t. exav, col. 1889-1896. Dans l'ensemble de ccs commentaires la messe apparaît surtout comme l'oblation du Christ avec ses membres dans l'unité d'un même corps, en vue de commémorer en le représentant par tout ce qui sc passe sur l'autel le sacrifice de la passion. Les commentateurs aiment ù envisager celte oblation sous scs différents aspects : ils disent ce qu'est la chose offerte, qui sont les offrants. par quel acte se fait l'oblation sacrificielle, quel en est le but commémoratif et figuratif, ct aussi l'utilité.

a) *L'obfct de l'oblation. — a. Le Christ, tête du corps mystique.* — Tous les hturgisics, en expliquant le canon, affirment que, par une conversion merveilleuse, la chose offerte sur l'autel est non pas le pain cl le vin, mais le Christ lui-même. Ils le font cependant avec des expressions différentes qui cachent des conceptions parfois assez diverses.

Odon de Cambrai trouve, pour exprimer la foi traditionnelle, des mots d'une clarté parfaite ; *Solum Christi corpus et sanguis est hostia in omnibus benedicta... hostia quit Deus est... P. L.,* t. clx. col. 1061 ct 1062. De même Étienne de Beaugé:*(Christus)quotidie sine vulnere sacrificatur. Ipse sacri/ex est et sacrificium hostia et sacerdos, quia Deus est et homo. P. L.t* t. clxxii, coi. 1280 D.

Rupert de Deulr.au premier abord,semble affirmer la même chose lorsqu'il dit : -Von *ergo solum panem ct vinum quæ corporaliter videntur, sed et... Verbum Dei Eilium Dei offert sancta Ecclesia. De div. off.,* l. II. c. n, *P.* /... L cj.xx, col. 31. Sa conception du sacrifice eucharistique et de son unité à travers le temps cl l'espace, csl loin d'être cependant la conception traditionnelle; elle se rattache à celle de Γanonyme auteur de la lettre à Egil. à celle aussi de Rémi d'Auxerre. La matière ou substance du sacrifice est pour lui double : faite d'une matière terrestre cl d'une matière céleste, d'un côte le pain, de l'autre le Verbe, c'est le pain délfère, *panis deifer.* Col. 35 C, 10 C.

Ce (pii fait l'unité du corps eucharistique cl du corps né de la vierge Marie, ce qui constitue ensuite l'unité du sacrifice chrétien, c'est le même Verbe qui autrefois a pris un corps dans le sein de la Vierge, cl qui en prend un aujourd'hui sur l'autel en assumant le pain.

Sic Verbum Patris carni ct sanguini, qucm de utero Virginis assumpserat, ct pani ct vino quod de altari assumpsit, medium interveniens, unum sacrificium efficit. Π, ix, col. 10; cf. II. n, col. 35.

Quoi qu'il en soit de la multiplicité des hosties, il y a unité de sacrifice : *Unitas Verbi unitatem efficit sacrificii. Ibid.* Mais, objeelera-t-on, le prêtre qui sacrifie ne participe-t-il pas lui-même à une grâce du Verbe? Entre celte participation partielle et la plénitude qui se répand dans le pain il y a» déclare Rupert, une grande différence. *Ibid.* De cette conception toute dynamique de l'objet du sacrifice découle une conception très spéciale de la communion; elle est comme une irradiation sur nous, à travers le pain cl le vin de la vraie divinité ct de la vraie humanité du 1 ils de Dieu : *Vivo flumine super panem ct vinum confluente turn veram divinitatem, veramque humanitatem Christi in ciclo sedentis et regnantis excipimus, quam veram substantiam ignis a sole, supposita crystalli sphxra exigua, fere quotidie mutuare possumus.* 11, v, col. 38.

On s'étonne de rencontrer après la controverse bérengarienne une conception aussi équivoque sur l'objet du sacrifice eucharistique. Elle ne pouvait que mériter les critiques de théologiens soucieux de la vérité traditionnelle. Aussi Guillaume, abbé de Saint-Thierry de Reims, releva-t-il justement ce qu'il y avait d'erroné dans cette conception du *corpus sacrificii,* il rappela le fait de la transsubstantiation méconnu par Rupert, dénonça l'impanation qu'impliquait sa théorie, cl formula en une lettre, aussi charitable que ferme, la vérité oubliée de l'identité du corps céleste ct du corps sacrifié à l'autel. *Epist. ad quemdam mon., P. L.,* t. clxxx, col. 3-11-315. Cc n'est donc point sans raison que Baronins, Bellarmin, Vasquez et Suarez ont fait écho à ccs critiques d'un contemporain de Rupert.

b. Le corps mystique du Christ uni à son chef. — Nos liturgisles interprètent le texte de la messe à la lumière de la tradition augustinicnnc, et aiment à montrer sur l'autel, A côté de l'oblation du Christ, celle de scs membres. La messe comprend comme élément essentiel la propre el totale oblation du corps mystique.

Honoré d'Autun l'aillrmc en un langage un peu subtil qui illustre les vues d'Amalairc. Dans le sacrifice grandiose de la société des saints, il distingue différentes sortes d'oblations ou sacrifices : celui des anges el des esprits bienheureux signifié par la préface, celui des innocents, des apôtres, des martyrs, des confesseurs qu'il trouve commémoré dans le canon : c'est sous une forme originale, l'affirmation du caractère universel de l'oblation eucharistique qui a pour but l'union de tous à la tête du corps mystique. *Gemma animic,* l. I viii, *P. L.,* t. clxxii, col. 5G1.

De même Isaac de Stella « ramasse dans une vaste synthèse où entrent des éléments assurément fort discutables, mais qui ne laisse pas d'ouvrir sur la messe une perspective grandiose, les divers aspects de cc grand mystère de l'Eglise, prêtre et victime avec le Christ dans une même oblation qui commence sur l'autel eucharistique ct sc consomme sur l'autel du ciel ». Lepin, *op.cit.,* p. 1 11. Isaac de Stella, *Epistola de officio nussic, P. L.,* t. exav, col. 1890.

b) Les offrants : le prêtre et les coopérateurs de Coblation. Les messes solitaires. — a. *hide principal du Christ et de ΓEglise.* — Les liturgisles aiment A rappeler A Γoccasion la doc trine du sacerdoce universel du Christ : c'est au Christ mystique uni a la société des saints que revient A l'autel le principal rôle dans l'oblation. De là le rôle secondaire du prêtre visible : il n'est que le mandataire du Christ cl de l'Église

b. Pôle secondaire du prêtre visible ct des fidèles. Puisque le Christ csl le vrai prêtre de la messe, peu importe, au point de vue de la validité du sacrifice, la qualité morale de l'instrument qu'il emploie. Tout prêtre catholique, bon ou mauvais, consacre validement. Les simoniaques, à raison de leur fol intégrale catholique, consacrent validement eux aussi. Honoré d'Autun, *Eucharistion, xi, P. L.,* t. clxxii, col. 1253.

Comme l'Église aussi a sa part essentielle dans l'oblation, ceux qui sont séparés d'elle ou en dehors d'elle, les hérétiques, les schismatiques, les gentils ne peuvent faire le sacrement eucharistique. Ainsi Honoré d'Autun, *loc. cit.* Cf. Odon de Cambrai: *Non est locus veri sacrificii extra catholicam Ecclesiam. Expositio in canonem, P. L.,* l. clx, col. 1061 ; Étienne de Bcaugé. *De suer, alt., P. I..,* t. CLXxn, col. 1290.

Ces vues qui exigent l'adhésion au corps mystique du Christ pour offrir le corps eucharistique ne cadrent point complètement avec la doctrine plus nuancée de Paschasc cl d'Alger de Liège. Elles seront éliminées plus tard.

Mandataire de l'Église à l'autel, le prêtre a *normalement* des coopératcurs actifs qui offrent avec lui le corps du Christ : *Offerimus vinum ct oblatam, ipsi offerunt mentem sanctum ct devotam,* dit Étienne de Beaugé, *ibid.,* col. 1288 D.

Le mode de celte coopération a pu varier au cours dés siècles. Jadis les fidèles participaient A l'oblation en offrant la farine pour le sacrifice. Lorsqu'on communia moins, le peuple prit l'habitude d'offrir des deniers au lieu de farine ct de pain ; *Qui lumen denarii in usum pauperum qui membra sunt Christi cederent, vel in aliquid quod ad hoc sacrificium perlineret.* Honoré d'Autun, *Gemma animic, I, lxv, P. L.,* t. clxxii. col. 565. Selon la pratique et l'esprit de l'Eglise primitive, on ne célébrait point ordinairement la messe sans l'assemblée des fidèles. Pour des causes diverses, le nombre des assistants diminua dans la suite. L'auteur du *Micrologus* rappelle qu'il est extrêmement convenable pour que les prières de la messe gardent un sens, que le prêtre célèbre toujours la messe au moins devant deux assistants. Il appuie cette déclaration d'un décret attribué par lui aux papes Anaclet ct Soter. *Micrologus,* n, *P. L.,* t. eu, C01. 979.

Cependant, en se fondant sur le principe que le prêtre A l'autel agit comme représentant de toute l'Église, certains liturgisles de l'époque,comme Pierre Damien, Odon de Cambrai, Étienne de Bcaugé, montrèrent que la pratique des messes solitaires n'avait rien d'absurde. Odon commente ainsi les paroles du canon *: Et omnium circumstantium.* « A l'origine on ne célébrait point de messes sans l'assemblée des fidèles; mais dans la suite s'établit dans l'Église el surtout dans les monastères l'usage des *messes solitaires.* Comme il n'y a pas d'assemblée que l'on puisse saluer au pluriel, et comme aussi il n'est pas permis de changer les salutations faites au pluriel, les célébrants sc tournent vers l'Église el disent que, dans l'Église, Us saluent les fidèles qui composent l'Église », et peu après, il ajoute : « Selon ce sens, ici par le mot *circumstantes,* on entend tous les fidèles de n'importe quel pays, qui, unis entre eux cl au chef suprême, forment un seul et même corps. » *Exposit., P. L.,* t. clx, col. 1057. Etienne de Bcaugé dit très sensiblement la même chose. *De suer, ait , P. L.,* t. ci.xxn, col. 1289.

De ces paroles, résulte clairement que, dans les monastères, on disait parfois la messe sans que personne y assistât,sans même de ministre pour répondre : d ou le nom de < messes solitaires > données à ccs olliccs. Que ce. ne fût là qu'une tolérance, c'est ce que démonti» ut les decrets canioniquesqui,abolissant tout privilège de cc genre, défendent absolument qu'aucun

prêtre dise la messe étant seul el sans quelqu'un qui lui réponde. · Cardinal Bonn, /><· *la liturgie,* t. i, p. 151-155, Paris. 1871.

c) *L'acte. essentiel de l'oblation eucharistique.* — Le moment de la consécration csl comme l'âme du sacrifice : *Cum ad summi sacramenti verticem, cum ad ipsam perventum est sancti sacri pel i mentem, disparet sermo.* Bupert, *I)c div. of].,* II, vm, *P. L.,* t. clxx, col. 39.

La prière *Supplices te rogamus* n pour les liturgisles de cette époque, comme pour leurs prédécesseurs, une importance toute spéciale; elle marque l'acceptation de l'oblation : *Hic oblata, ibi accepta, non mutatione loci..., sed quia Deus csl ubique non pt loci mutatione, ut conjungatur Deo de pane facta carb... Hostiam per· ferri in sublime altare quod est nisi oblationem nostram conjungi Verbo, uniri Verbo, peri Deum, ct per eam nos in Deum assumi et vota nostra acceptari.* Odon. *Expos, in canonem,* 7*. *L.,* t. clx, col. 10G7 A.

En dehors de la consécration normale par les paroles de Noire-Seigneur, le *Micrologus,* à la suite d'Amalairc, reconnaît pour le vendredi saint la consécration par contact : *Xam ordo romanus in Parasceve vinum non consecratum cum dominica oratione ct Dominici corporis immissione jubet consecrare, ut populus possit plene, communicare,* xix, *P. L.,* t. cu, col. 989. En rappelant les prières prononcées le vendredi saint sur le corps du Christ, Honoré déclare qu'autrefois était ainsi célébrée la messe apostolique. *Gemma,* III, xcvi. *P. L.,* t. clxxii, col. 668.

d) Le but commemorati I et figuratif de l'oblation eucharistique. — Les liturgisles développent les vues d'Amalairc sur le but commémoratif de la messe. Bupert. *De div. of].,* II, x, *P. L.,* t. clxx. col. 42.

Le canon entier, d'après le *Micrologus,* commémore la passion du Seigneur. Le prêtre y lient les mains étendues moins pour marquer la dévotion de son âme élancée vers Dieu (pie pour y signifier l'extension du corps du Christ sur la croix. Les cinq conclusions identiques *per Dominum* font penser aux cinq blessures. ct l'inclination profonde du prêtre pendant le *Supplices* rappelle le Christ inclinant sa tête pour mourir, xvi. *P. L.,* t. cu, col. 987. On retrouve le même symbolisme chez Honoré d'Autun, *Gemma,* I, xlvj, 7\ t. clxxii, col. 558. De même Bupert, *De div. off.,* II, xn, xv, xvi. t. clxx, col. 43, 15, 16. Celui-ci insiste surtout sur le caractère représentatif des signes de croix.

• Le symbolisme exposé par Bupert est repris d'un bout à l'autre par Étienne de Bcaugé qui sc contente de le condenser en formules plus nerveuses ct plus pieuses. C'est sans doute sous l'influence de cc symbolisme mystique appliqué à la liturgie, que Guillaume de Saint-Tlüerry allègue comme signes représentatifs de la passion, non seulement la fraction de l'hostie, mais encore l'ensemble des gestes par lesquels le prêtre prend le corps du Sauveur, l'élève, l'abaisse, *fractio, depositio, et elevatio cjus cl raiera,* » Lepin. op. *cit.,* p. 120. Cf. Étienne de Bcaugé, *loc. cit.,* χiii-χvii, *P. L.,* t. clxxii, col. 1287-1301 ; Guillaume, *De sacramento altaris,* ix, *P. L.,* t. clxxx, col. 356.

2. *La messe d'après les canonistes.* — Les grands recueils canoniques de la première moitié du χii· siècle coordonnent les témoignages les plus autorisés et les plus significatifs de l'époque patrisliquc et de la première époque théologique.

En distribuant ccs témoignages en un certain nombre de Chapitres pourvus de titres saillants qui guident les recherches cl stimulent la réflexion, non seulement les décréttstes constituent une mine très riche « d'autorités · qui sera exploitée par les théologiens, mais ils fixent en quelque sorte les questions qui seront de préférence traitées dans les écoles.

Tandis que les théologiens de l'âge précédent puisaient leurs documents soit dans les manuscrits des l ères, soit dans des chaînes ou des florilèges, soit déjà dans les recueils de Béginon de Prflm et de Burchard de Worms, ceux de l'âge suivant Iront chercher dans les œuvres d'Yves de Chartres et de Gratien une documentation de première importance sur l'eucharistie en général, ct le sacrifice de la messe en particulier.

› *ves de Chartres* (t 1116), traite de la messe dans le *Decretum* cl la *Pancrmia.*

La deuxième partie du *Decretum* a pour objet le sacrement du coq»s du Christ et la messe : *De missa et aliorum sacramentorum sanctitate.* Quelques titres de chapitre ont directement rapport à l'idée de sacrifice; ainsi le c. vi : .Von *mentiri eum qui dicit Christum impassibilem et immortalem quotidie in sacramento immolari.* On y montre, surtout d'après l'Épltre à Boniface de saint Augustin, qu'il ne peut être question à l'autel que d'une immolation figurative. *Decretum.* II, iv, *L.,* l. ci.xi, col. 136-140. Ainsi le c. ix, qui définit le sacrifice d'après Lanfranc : *Sacripcium Ecclesiæ duobus confici, duobus constare : id est visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine. Ibid.,* col 152-160. Xlnd les c. xi-xv qui traitent de la matière du sacrifice. De même le c. xv qui marque la raison d'être de la commémoraison de. la passion a la messe.

Plus riche encore, au point de vue de la messe, est la *Panormia.* Les titres suivants mettent bien en relief les questions qui préoccupaient alors les écoles, lis sont tirés du L 1, *De sacramento eucharistie et de celebratione missarum : c.* cxxxvn. *Sacramentum et res sacramenti sacripcium perficiunt;* c. cxxxix, *Quid signiPeat fractio hostiae et sanguinis potatio,* (var. *Dum hostia frangitur, passio Christi ad memoriam reducitur) ;* c. exu, *Carnis et sanguinis comestio et potatio dominica mortis est commemoratio ;* c. exui et exun. Quomodo *intclligcndum est* Semel immolatus r.sr Christus KT QUOTIDIE IMMOLATUR? C. CXUV, *Hostia qUir semel immolata est, in recordatione sutr mortis quotidie offertur,* col. 1075-1077. Il s'agit surtout dans ccs chapitres de mettre en relief le caractère commémoratif cl figuratif de la messe.

• Quant à la doctrine des Pères, alléguée sur divers points, elle est censée empruntée tout particulièrement à saint Ambroise et à saint Augustin. Mais, sous le nom de saint Ambroise, un trouve cité, c. exuv. le célèbre passage du commentaire de l'Épltre aux 1 lébreux que nous savons être de saint Jean Chrysostome. Sous le nom de saint Augustin ct avec référence à la lettre de l'évêque d'Hippone à Boniface, on voit reproduit, c. exun. non plus le texte de cette lettre, mais le commentaire qu'en a donné Lanfranc. Comme extrait du livre des *Sentences* <f Xugustin publié par Prosper se trouve allégué, c. c.xxxix, un morceau du même Lanfranc. Lepin, *op. cit.,* p. 29.

Gratien (t 1158). dans sa *Concordia discordantium canonum,* traite lui aussi, pari. III, dist. H, du sacrifice eucharistique et en expose les sources principales.

Cc sont à peu près les mêmes cadres, les mêmes questions que chez vos de Chartres. Dist. 11, *De cons.,* c. xxxn, *P. L.,* t. cLXxxvii, col. 1745 : *Quid sit sacrificium?* c. χχχvπ. col. 1718 : *Dum hostia frangitur, passio Christi ad memoriam redit ;* c. u, col. 1755 : *Quomodo Christus sit immolatus semel, ct quomodo quotidie immoletur?* c. i m. col. 1756 : *Hostia qua semel oblata est, m recordationem suie mortis quotidie offertur; c.* lxxii, col. 1767 : *Quotidianum sacripcium non est reiteratio passionis, sed commemoratio.*

Comme à Yves de Chartres, il arrive à Gratien de citer des extraits de Paschase ct de Lanfranc sous le nom d'Augustin. Quoi qu'il en soit de l'imperfection de sa critique, sa collection de textes sera * comme

le grenier d'abondance auquel viendront s'approvisionner les siècles suivants ». Lopin, *op, rit.,* p. 70.

3. *La messe chez 1rs théologiens. — a) Théologie polémique contre les cathares, vaudois ct autres sectes hérétiques ; Pierre le Vénérable.* — Tandis que Bérenger s'était contenté de nier la vérité du corps eucharistique du Christ, et avait maintenu, quoiqu'on le déformant, le caractère sacrificiel dc l'eucharistie, les *partisans de Pierre de Hruys* dans la première moitié du xn* siècle, cn arrivèrent à formuler une erreur plus radicale.

Ils niaient la légitimité de l'oblation eucharistique, en affirmaient l'inanité ct l'incllIcacilé pour les défunts. Sur l'histoire dc celte erreur voir art. Bncvs, t. n, col. 1151-1156 ct art. Eucliabistie, t. v, col. 1239-1213. En les réfutant dans son *Tractatus contra Petrobrusianos, P. L.,* t. clxxxix, col. 719-850, *Pierre le Vénérable* fut amené à apporter des précisions louchant la définition cl la nécessité du sacrifice en général, sa permanence, le caractère relatif ct commémoratif du sacrifice eucharistique, son efficacité pour les défunts.

a. Définition du sacrifice. — Pierre le Vénérable décrit le sacrifice comme le signe caractéristique de l'altitude religieuse de l'humanité cn face dc Dieu, principe ct fin de toutes choses. *Cum signo sacrificiorum semper suos Deus ab alienis secreverit, cum divinam servitutem ab humanis obsequiis hoc signo discreverit...* Coi. 790 B.

Le sacrifice, en effet, est l'acte par excellence du culte dû proprement ct uniquement à Dieu. « Par cct acte, dit Plene, se trouve signifié que l'homme csl le fujet dc Dieu seul, qu'au-dessus dc lui 11 ne reconnaît, suivant sa condition originelle, que Dieu comme son seul principe ct sa fin suprême, qu'il vcul sc soumettre â lui ct lui obéir, comme à son auteur, à son maître, ct à son rémunérateur. L'hommage extérieur sert de signe à la disposition intérieure de Pâme qui ne peut être reconnue que par des signes extérieurs. Ainsi sc trouve représentée la sujétion totale de l'homme, corps et âme, à Dieu.» Col.791 D

Nous avons ici un développement authentique dc l'idée augustinicnnc du sacrifice. Comme le note M. Lepin. « cette définition met â la base du sacrifice la disposition intérieure de soumission ct d'hommage, non un acte extérieur et proprement dit d'immolation. Le sacrifice du Christ lui-même ne consiste pas précisément dans l'acte qui a Immolé le Sauveur, mais bien dans sa libre offrande â la mort par obéissance à son Père. » Lepin, op. *cit..* p. 137. C'est le sens dc cette phrase de Pierre : On dit que le Christ s'est offert lui-même, parce qu'il a donne librement ct spontanément sa vie. » Col. 797 A.

b Perpétuité de Γhommage sacrificiel sous la variété des sacrifices. En fait, les âmes religieuses dc tous les temps ont offert à Dieu l'hommage sacrificiel.

line peut vn être autrement, le culte divin, dans ce qu'il a de fondamental, ne peut jamais être périmé dans le monde. Col. 790-795. Seule a varié la forme sacrificielle. Col. 796. L'Eglise offre sur ses autels pour la rémission des péchés une victime qui l'emporte cn excellence sur les victimes de ΓAncien Testament. A la pluralité dc ces victimes impuissantes a succédé la victime unique qui suffit â racheter tous ceux qui l'offrent. Bos, *vitulus, aries, agnus... implent altaria Judicorurn ; solus agnus Dei altari superponitur Christianorum.* Col. 796 B.

c. Pelaiton du sacrifice de VÉglise à celui de la croix. Le sacrifice dc l'Église est Identique ù celui dc la croix. Les pétrobrusiens. qui reconnaissent la réalité sacrificielle de la passion, devraient confesser la réalité du sacrifice dc l'Église : c'est le même sacrifice offert une seule fois sur la croix par le Christ lui-même, offert sur l'ordre du Sauveur, chaque jour ù l'autel parson peuple. Col. 798. L'Église offre pour elle-même celui qui s'est offert pour elle : ct cc que le Christ a fait une fois cn mourant, elle le fait toujours elle-même en offrant Col. 789

d. Le but de Γinstitution de la messe. — C'est la commémoraison du Christ. Col. 811 D. Aucun homme ne saurait être sauvé qu'en aimant le sacrifice qui le sauve. Le Christ le savait. Aussi a-t-il institué le sacrifice eucharistique qui à la fols signifie son corps cl son sang ct contient la réalité de cc qu'il signifie : *Ita signum est ut sit lumen idem quod signat,* col. 8121), tout cela afin · de rappeler plus vivement sa mort, d'exciter plus complètement notre amour, de nous appliquer plus pleinement la rémission des péchés ». (ol 814 B.

Cette commémoraison csl figurative. Sans doute elle comporte à l'autel la présence du corps ct du sang jadis immolé sur la croix et rappelle ainsi plus vivement que tous les discours le drame du Calvaire, col. 813; mais clic n'implique nullement le renouvellement dc l'immolation passée, « car, bien que l'on dise du Christ qu'il est immolé dans l'eucharistie, il n'y souffre ni douleur, ni mort comme autrefois. On dit qu'il est immolé, lorsque, demeurant inviolable en lui-même, il est brisé, partagé, mangé à l'autel, car par ces divers signes et d'autres semblables la mort du Seigneur est aussi pleinement que possible représentée, *maxime reprirsentatur* ». Col. 812 D. Comment se fait cette représentation? En quelque sorte naturellement. à raison des signes employés. Pour Pierre, disciple dc Lanfranc, · la fraction cl la communion sont les signes naturels de la passion. Mais cette représentation lui parait aussi fondée sur une volonté positive dc l'apôtre. Si Paul en effet n'a point parléà l'occasion du sacrifice eucharistique du souvenir de l'incarnation, de la circoncision, du baptême, dc la résurrection et de l'ascension, c'est parce qu'il voulait par là montrer dans la mort du Seigneur la plus grande de ses œuvres, celle à laquelle le monde doit la vie el le salut. » Col. 813 A.

e. Utilité de la messe pour les défunts. — Aux négations hérétiques touchant l'efficacité dc la messe pour les défunts, Pierre oppose la pensée ct la pratique de l'Église. Il fonde la foi chrétienne sur la croyance à la communion des saints, sur le fait que l'Écriture parle dc fautes remises dans l'autre vie; il en appelle au témoignage des Pères, Ambroise, Augustin, Grégoire, Jérôme. Il construit ainsi un traité théologique complet sur la valeur dc la messe pour les défunts. Col. 819-817.

b) *Premiers essais de théologie scolastique.* — L'application dc la méthode dialectique aux données de In tradition se développe de plus cn plus au xn· siècle, et se révèle soit dans les *monographies* consacrées à l'élude dc l'eucharistie. soit dans les premiers essais do *Sommes théologiques.*

a. Monographies. - Parmi celles qui s'intéressent dans une certaine mesure à la question du sacrifice, il faut citer le beau traité dc Guillaume de Saint-Thierry,De *sacramento altaris liber, P. L.,* t. clxxx, col. 341-366.

L'auteur y défend la présence du corps du Christ à l'autel contre les tendances ultra-spiritualistes de Bupcrt de Deutz, voir col. 1038, et marque nettement la différence qu'il faut faire entre l'ubiquité naturelle au Verbe et la multilocation miraculeuse du corps du Christ qui sc fait là seulement où il y a la rédemption à appliquer. *Sicut enim exigit necessitas salutis humante ut adsit ubi opus est, sic etiam exigit ut s(c adsit corpus ejus sicut opus est.* n, coi. 348 sq. 11 insisto, au c. x, sur le caractère mystique cl figuratif de l'immolation de l'autel : Non *enim a*

nobis impie occiditur, sed sacrifleatur, ct hoc modo mortem Domini annunctamus. Col. 358; cf.362.

On retrouvera la même idée sur le caractère figuratif dc la messe dans le fragment dc traité attribué âsaint Anselme. *Epist.,* IV.cvii, t.,t.cux, col. 257.

Sur les autres écrits dc circonstance dc l'époque qui peuvent fournir quelques indications sur la messe, voir Lepin, op. *cil.,* p. 21*26.

b. Premières synthèses. — On s'attendrait â voir les auteurs des premières *Sommes* donner â la question du sacrifice eucharistique une belle place dans leur vaste plan d'ensemble. En fait, celle question n'est guère qu'elllvurée. Dans l'eucharistie, ils considéraient surtout le point de vue du sacrement.

Ainsi *Hugues de Saint-Victor* (t HH), dans le *Dr sacramentis,* ne consacre qu'une chapitre très court à la célébration dc la messe; c'est un résumé des définitions traditionnelles. *De sacramentis Christiana fldti,* l. II, part. VIII, c. xiv, *P. L.,* t. clxxvi, col. 172. Un des disciples dc Hugues de Saint-Victor cl d'Abélard, peut être *Hugues de Mortagne* (voir M. Chossat, *La Somme des Sentences, cruvre de Hugues de Mortagne,* Louvain, 1924), dans sa *Summa sententiarum.* étudie l'eucharistie surtout comme sacrement. A noter cependant quelques indications relatives au sacrifice de la messe. Après avoir insisté sur la présence dc la victime du Calvaire à l'autel, il met en relief le caractère figuratif de la fraction et de la communion par rapport à l'immolai ion de la croix : *Cum igitur frangitur hostia, dum sanguis dc calice in ora fidelium funditur, quid aliud quam Domini corporis in cruce immolatio ejusque sanguinis de latere effusio designatur?* Tract. VI, c. vm, P. /.., t. clxxvi, coi. 115. En vertu du principe d'après lequel le prêtre à l'autel agit au nom dc toute l'Église, l'auteur sc rallie à l'opinion de ceux qui affirment l'invalidité des messes célébrées par les excommuniés ct les hérétiques manifestes. *Ibid.,* c. ix, col. 1 16.

Robert Pultus, dans ses *Sentences,* fournit aussi quelques indications sur le sacrifice. Il y traite dc la matière du sacrifice, l. VIII, c. n; du caractère figuratif du mélange d'eau el dc vin, c. m; de la représentation dc la passion à la messe,c. iv. Il prouvée, vi.que l'eucharistie est validement consacrée par des prêtres indignes. P. *L.,* t. clxxxvî, col. 961, 963, 961, 968.

« Le peu dc place donné à l'étude du sacrifice dc la messe dans ces premiers essais de théologie scolastique montre clairement que l'ai lent ion des écoles n'csl pas portée sur ce point... Le dogme du sacrifice n'ayant pas subi d'attaque directe, n'est l'objet d'aucune investigation particulièrement approfondie. » Lepin. op. *cit.,* p. 26.

2· *Pierre Lombard* (t 1161). - L'enseignement du Maître des Sentences sur la messe mérite un examen attentif, d'abord parce qu'il est un approfondissement dc la pensée traditionnelle, mais surtout parce qu'il sc trouve être un éclin assez riche de cette pensée et que son influence se fera sentir jusqu'au concile de Trente el au delà.

Comme ses devanciers immédiats, Pierre Lombard <lonne surtout son attention Λ l'eucharistie comme sacrement ; il n'aborde rr *pro/esso* la question du sacrifice qu'à ht dernière page dc la (list. XII du livre IV. Il pose ainsi le problème ; On demande si cc que fait le prêtre est appelé au sens propre *sacrifice* ou *immolation,* cl si le sacrifice est immolé chaque jour ou bien s'il n'a été immolé qu'unc fols? La question est complexe et ne vn pas sans laisser dans l'esprit une équivoque. Emit-il prendre les deux termes sacrifice ct immolation pour synonymes? Dc l'emploi de ces deux mots distincts et plus encore de l'ensemble dc la réponse qui va suivre, il résulte qu'ils ne sont point complètement équivalents.

A la question ainsi posée le Maître répond cn montrant qu'il y a dans la messe un sacrifice parce que il y n sur l'autel représentation dc l'immolation du Calvaire, ct oblation de la victime jadis immolée.

1. *La messe comme représentation du sacrifice du Calvaire.* - · Ce qui est offert ct consacré par le prêtre est appelé sacrifice ct oblation, parce que c'est la mémoire ct la représentation du vrai sacrifice et de la sainte immolation accomplie sur l'autel dc la c roix. Une scu'e fois le Christ est mort cn croix et v a été immolé cn lui-même, mais chaque jour il est immolé dans le sacrement, parce dans le sacrement il est fait mémoire de cc qui a été accompli une fols. › L. IV, dist. XII, n. 7, *P. L.,* t. cxai. col. 866, (L'est dire que l'immolation réelle du Calvaire est le sacrifice par excellence, que la messe n'est sacrifice que par sa relation essentielle ▮ au vrai sacrifice » accompli une seule fois sur la croix. Elle est un sacrifice relatif, souvenir ct image du véritable sacrifice constitué par la mort rédemptrice dc la croix. La représentation sensible dc l'immolation passée ne consiste point dans une modification sensible qui affecterait le Christ impassible, soit au moment de la consécration, soit au moment de la fraction cl dc la communion. *Ibid.,* n. 5, col. 865. Pierre Lombard ne volt point encore dans la double consécration l'image expressive de la séparation du corps cl du sang qui eut lieu au Cal\aire. Si la séparation des espèces l'intéresse, c'est au point dc vue de la communion ct de l'effet rédempteur signifié. Jésus-Christ, cn choisissant le pain et le vin comme éléments du sacrifice, a voulu montrer qu'il a pris la nature humaine tout entière, corps ct àmc, afin dc la racheter tout entière. Dist. XI, n. 6, col. 863.

Il place surtout la représentation sensible de l'immolation du Calvaire dans la fraction cl la communion. Dist XII. n. 6. col. 806.

2. *La messe comme oblation de l'Eglise.* — Mémorial cl représentation sensible de l'unique immolation réelle du Calvaire, la messe n'est point seulement une image dc sacrifice. D'accord avec l'ensemble de la tradition, le Lombard reconnaît en elle un sacrifice réel.

Sous l'aspect commémoratif ct représentatif «le la messe se cache une réalité sacrificielle : l'offrande de la victime du Calvaire. < Le passage si remarquable dc saint Jean Chrysostome, reproduit par le Maître des Sentences ne contient pas seulement l'idée «l'un rappel de la mort soufferte sur la croix, *recordatio;* il v est aussi question d'une « offrande » de la victime autrefois immolée, *offerimus, offertur.* L'immolation, scmblc-t-on nous dire, est passée; mais la victime csl présente, cl son oblation actuelle. Or cette double réalité de la présence de la victime et de son actuelle oblation parait bien être ce qui constitue *hic el nunc* un vrai et réel sacrifice, malgré qu'on ail une simple image commémorative dc l'immolation. · (Les paroles «le M. Lopin, *op.cit.,* p. 153, expriment bien la conclusion du Maître des Sentences lui-même; « De là il ressort que ce qui se passe à l'autel est un sacrifice ct est appelé ainsi à juste titre. Le Christ a été offert une fois, cl il est offert chaque jour, mais d'un manière différente autrefois cl aujourd'hui. · Dist. XII, n. 7, col. 866. Le concile dc Trente adoptera la même formule. L'identité d'oblation fonde l'identité dc sacrifice; de part et d'autre, c'est toujours la même victime offerte. La différence entre le sacrifice de l'autel cl celui de la croix réside dans le mode de l'oblation. Sur la croix, le Christ s'est offert lui-même une fols en hostie efficace dc rédemption d'une façon sanglante: sur l'autel, nous l'offrons et nous nous offrons conjointement avec lui, victimes d'un seul cl même sacrifice non sanglant, dans le but «le faire dériver

Jusqu'à nous la vertu dc la croix. Dist. VIH, n. 4, col. 857; dist. XI» n. 7, col. 864; dist. XII, n. 7. col. 866.

Pierre Lombard, comme Pierre le Vénérable, comme les augustiniens, souligne le rôle actif de l'Église à l'autel : il en tire des conclusions sur la validité dc la messe. Au sein de l'Église catholique» quelle que soit la qualité morale du ministre, le sacrifice s'accomplit... *quia Spiritus Sanctus vinificat.* En dehors de l'Église, pour les excommuniés ct les hérétiques notoires il re peut être question de célébrer valide* ment : ceux-ci ne peuvent parler au nom de l'Église. Autre raison : La messe, dit le Lombard, suppose nu *Jubé lire perferri* l'intervention des anges; l'hérétique et le schismatique ne peuvent escompter celte intervention : *Ex his colligitur quod hivreticus a catholica Ecclesia praeistis nequeat hoc sacramentum confi-cere, quia sancti angeli... tunc non adsunt quando Iteretteas vel schismaticus hoc mysterium temere cele-brare prasumit.* Dist. XIII, n. 1. coi. 868. (.elle conclusion erronée sera rejetée par la théologie postéricun .

Tandis que le Maître des Sentences met surtout en évidence le rôle du prêtre comme mandataire de l'Église dans l'oblation eucharistique, il se tait sur les rapports dc celui-ci avec le prêtre invisible. Le Christ dans (elle perspective apparaît prêtre du sacrifice chrétien, surtout en ce qu'il fait offrir, sur son ordre, par l'Église l'oblation de son corps ct de son sang rendus présents sur l'autel par la vertu de ses paroles. L'cnsemb'e dc la doctrine est d'inspiration augustlnienne.

Conclusion. — La vérité du sacrifice eucharistique est tout à fait indépendante d'une immolation actuelle dc la victime offerte. Dépend-elle, du moins, d'une représentation sensible de l'immolation passée? M. Lcpln pense que non : l'essence du sacrifice eucharistique, d'après lui, est constituée par autre chose qu'une immolation réelle ou *figurative,* savoir par l'oblation réelle du Christ réellement présent dans le sacrement. *Op. cil.,* p. 156.

C'est, semble-t-il, ne point tenir assez, dc compte du premier aspect dc la pensée du Lombard, selon laquelle la messe est appelée sacrifice, parce qu'elle est la représentation du sacrifice dc la croix. Cet aspect n'exclut point le second : celui-ci le complète. Pour notre auteur, comme pour ses prédécesseurs, la messe est une réalité complexe à double aspect, l'un extérieur ct visible, l'autre intérieur et invisible, tous deux essentiels. Par son extérieur, pain et vin, fraction ct communion, elle est surtout rappel ct représentation de la passion; par sa réalité profonde, elle est oblation actuelle; substantiellement identique â celle du Calvaire. L'idée de la messe, telle que l'a décrite le 5'nitre des Sentences, pourrait ainsi se définir : L'oblation par l'Église sur l'ordre du Christ,du corps ct du sang du Seigneur, présents sur l'autel sous les signes commémorât ifs de l'immolation passée, en vue d'appliquer aux fidèles la vertu de cette immolation rédemptrice.

3· Les *successeurs Immédiats de Pierre Lombard.* — 1. *Les liturgistcs.* — Durant la seconde moitié du XU· siècle, plusieurs auteurs traitent dc la messe au point de vue liturgique : Jean Bcleth vers 116(1 dans le *Rationale divinorum officiorum,* c. XXXIV-UI, *P. L.,* t. car. col. 43-58; Robert Paululus (t 1178), *De crrremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis,* l. 11. c. XI-XU, *P. L„* t. cl xxvii, col. 116-438; Pierre h Peintre, vers 1170, *Tractatus de sacro· sanctis venerabilis sacramenti eucharistia· mysteriis, P L.,* t. ccvn. coi. 1135-1151; Sicard de Crémone (t 1215), *.Mitrale seu de officiis ecclesiasticis summa,* l. III *passim. P. L.,* l. ccxni, coi. 89-148. On pourrail citer ici Lolhnlre dc Segni, le futur Innocent III, *De sacrofancto altari mysterio, />. L„* t. ccxmi. col. 774-916. Comme son livre est aussi spéculatif que liturgique, nous l'étmiterons plus loin comme un écho de l'enseignement à la fois scolastique cl liturgique sur la messe à la veille du IV· concile du Latran.

a) Conception de la messe. - Tous ccs auteurs mettent en relation le sacrifice de l'autel avec l'immolation sanglante de la croix, mais c'est pour affirmer, à la suite de Pierre Lombard cl de la tradition, que l'immolation dc l'autel n'est que sacramentelle, représentative, figurative de celle du Calvaire. *Uostia dicta est immolatio quod isthie Christus sacramentaliler immoletur, quod in ventate Semel pro peccatis nostris in cruce est immolatus.* Jean Bcleth, *Rationale,* c. xi.n, t. car, col. 51 : Sicard, *Mitrale,* l. VI, c. xm, l. ccxni, coi. 320.

Robert Paululus, il est vrai, semble faire appel â l'idée de destruction pour éclairer la notion de sacrifice eucharistique. Il divise la messe en trois parties qui représentent comme trois actions ou trois formes du sacrifice. La première va dc l'offertoire au *Qui pridie,* c'est l'oblation du serviteur. Elle consiste pour le serviteur qui est l'homme à renoncer au pain ct au vin pour l'offrir à Dieu. En offrant ainsi les principaux aliments de sa vie, l'homme semble détruire cette vie, s'immoler, puisqu'il renonce à ce qui la soutient et ne veut désormais tenir que de Dieu cc qui lui est strictement nécessaire. Par cette union personnelle a l'immolation du corps ct dc l'ômc du Christ, il devient participant de la passion. La victime secondaire qui est l'homme s'associe ainsi mystiquement,par l'immolation intérieure que figure le renoncement au pain ct au vin, à l'immolation de la victime principale jadis réalisée au Calvaire et figurée maintenant sur l'autel. Ce que fauteur veut inculquer ici, c'est l'union étroite du peuple chrétien ô l'oblation du Sauveur : *panemet vinum offerendo gun· in victu vitn· animulis principalia sunl, seipsos et sua omnia, id est totum suum vicium offerre dicantur. De off. cccl.,* II, xxix, *P. L.,* t. cl xxvii, coi. 130. CL aussi col. 428.

Après l'oblation du serviteur, vient l'oblation du corps ct du sang du Christ, du vrai et parfait sacrifice que le prêtre terrestre offre dans la vertu d'en haut. C. xxxu ct xxxm,col. 131 cl 432. Cette seconde partie du sacrifice trouve son couronnement dans une troisième action qui sc fait par la coopération du monde invisible : *Rogat sacerdos per manus angeli sui, videlicet custodis, sectim eo sacrificium perferri, ul virtuti sacramenti ipsius communicet, ut per corpus Christi quod in culo est cl dc altari visibili in (erra suscipitur, ad summam propitiationem Dei perveniat et ei uniri mereatur...,* c. xxxiv, coi. 433.

Sicard de Crémone s'inspire d'Ainalairc dans son explication sMnboliquc dc la messe, el dc Rupert dans sa conception de la victime du sacrifice eucharistique. A l'exemple dc ce dernier, il distingue une doub'c substance du sacrifice, l'une matérielle ct terrestre. *Mitrale,* 1. III, c. vi, *P. L.,* t. ccxm, col. 116. La substance divine, c'est le Verbe. *Ad prolationem istorum verborum* hoc est COBPus mia m, *panis divinitus transsubslantiatur in carnem ; divina enim materialis substantia hujus sacrificii est \ erbum quod ad elementum accedens perficit sacramentum; sic Verbum carni unitum efficit hominem Christum. Ibid.,* col. 129 B.

b) Critique dc la consécration par contact; messe des présanctifiés et messe apostolique. — L'attention que les théologiens de l'époque donnaient de plus en plus a la question du moment préris ou dc la forme dc la consécration, leur conviction de plus en plus raisonnée que cette forme consiste uniquement dans les paroles : « Cet i est mon corps › devaient amener les liturgistcs, à

leur suite, à reviser lu vieille conception de la consécration par contact, rt à se faire une idée plus théologique dc la messe des présancl ifiés et dc la messe Apostolique.

C'cst ainsi que, d'après Robert Paululus, les apôtres, ne consacraient pas uniquement par l'oraison dominicale, mais prononçaient auparavant la formule transmise par le Sauveur. *De off. eccl.,* II, xi, t. CLXXvn, col. 116. Jean Bcleth rejette expressément la croyance ù la consécration par contact. Il accepte la phrase *sanctificatur...,* Mais il l'interprète en faisant une distinction que les progrès dc la terminologie vont rendre classique. *Sanctifier,* cxpliquc-t-li, n'est pas synonyme dc *consacrer.* Il faut donc renoncer à croire, quoi qu'en disent certains auteurs, que le vin du calice à la messe des présancl ifiés soit changé au sang du Christ : *Est enim differentia inter consecratum et sanctificatum. Consecratum dicitur quod in consecratione, ut ita dicam, transsubstantiatur. Sanctificatum vero est quod per verborum significationem efficitur sanctum sine aliqua transsubstantiatione. Dation.,* c. xcix, P. *L.,* t. cai, coi. 101 A. Voir Andrieu, op. *cit.,* p. 47 sq.

Jean Bcleth sera désormais suivi par ceux qui connaîtront la théologie dc l'École· Toutefois pendant longtemps encore la théorie amalaricnne subsistera dans des milieux moins éclairés. Mais celte doctrine ne pourra que disparaître avec une meilleure connaissance de la tradition, incompatible qu'elle est avec les principes formulés par les théologiens catholiques sur la forme unique et nécessaire de la consécration eucharistique. Andrieu, p. 51.

c) *Témoignage et jugement sur la pratique des* messes sèches *d* uirArjAi.Es.— Jean Bcleth témoigne dc la pratique des *messes sèches* à son époque; il ne la condamne pas : *Neminem debere uno eodemque die duas celebrare missas cum uno sacrificio, vel cum duobus, sed unam cum sacrificio, el* auam siccam. *llation.,* c. I i, *P. L.,* t. ecu, coi. 58.

La messe sèche était une messe sans offertoire, ni consécration, ni communion. Elle s'était introduite sans doute pour donner satisfaction à la piété des fidèles (pii réclamaient un nombre dc messes dc plus en plus grand. L'Église, pour empêcher les abus qui sc glissaient dans l'usage de la pluralité des messes, avait bien fait des lois restrictives, voir art. Binage, t. n, col. 893 et 891. Mais la dévotion indiscrète des fidèles cl des prêtres cherchait une compensation à ces restrictions dans la pratique de misses qui contenaient les prières ordinaires de l'office sauf le canon. Plus tard Durand dc Mende (t 1296) dans son *national* décrira ainsi celte sorte de messe : * Personne ne peut célébrer deux messes avec un seul sacrifice, ou une seule messe avec deux sacrifices... Le prêtre peut aussi célébrer une seule messe avec le sacrifice, et une mitre sèche On dit messe sèche, parce que, si le prêtre ne peut pas consacrer parce qu'il a peut-être déjà célébré, ou pour une autre cause, il peut, après avoir pris l'étolc lire l'épltre ct l'ivanglle, dire l'oraison dominicale ct donner la bénédiction; de plus, si par dévotion ct non par superstition, il veut dire tout l'ofllcc dc la messe sans offrir le sacrifice, qu'il prenne tous les vêlements sacerdotaux et qu'il célèbre la messe dans son ordre jusqu'à la fin de l'offrande, passant outre la secrète qui appartient au sacrifice. Mais il peut dire la préface. Cependant, qu'il ne dise rien du canon, qu'il n'ait ni calice ni hostie, el qu'il ne dise, ni ne fasse rien de ce qui se dit ou se fuit sur le calice ou sur l'eucharistie. *national,* traduction Barthélemy, l. VI, c. I, n. 23. I π. p 12 ct 13

On peut deviner à quels abus pouvait prêter cette pratique utilisée par des prêtres cupides. Pierre le Chantre met en garde scs contemporains contre clic; il montre le vide des messes sèches : *Missa sicca quit est sine gratia et humore confectionis eucharilitiæ non celebratur pro fidelibus Verbum abbreviatum,* c. xxix, /·. ſ_t. c.cv, col. 106.

La messe sèche fut usitée sur la mer *(missa nautica)* lorsque le mouvement du bateau rendait la célébration dc la véritable messe dangereuse ou impossible.

A condition que l'on ne vole dans celte messe qu'une prière ct non un sacrifice, la chose en sol n'était point absolument condamnable. D'après Fortescue • les chartreux ont encore ua *nudum officium* qui est tout simplement une messe sèche « ct, d'après le traducteur de cet auteur, < la bénédiction des Hameaux au missel romain est un exemple classique de messe sèche. Mais la première partie de l'ofllce du vendredi saint n'csl-clle pas une messe sèche y compris la prière des fidèles? » Fortescue, *La messe,* p. 252.

Les messes bi· ou trifaciales. — C'est par contre un détestable abus que Pierre le Chantre dénonce avec force dans l'usage des messes doubles ou triples, *missæ bifaciatx, trifaciale* Elles consistaient ei ci que le célébrant disait d'abord deux ou plusieurs fols la messe jusqu'à la préface, ct ajoutait une seule fols le canon pour compléter le tout. < Pierre assigne pour principe â cet abus l'avarice de certains prêtres qui, sachant bien qu'il ne leur était point permis de célébrer plusieurs fois dans un jour, imaginèrent cette insertion dc plusieurs tnessss afin de satisfaire à la dévotion de plusieurs personnes qui demandaient qu'on célébrât pour elles, ct dc toucher ainsi plusieurs honoraires. » Cardinal Bona. *De la liturgie,* l. I, p. 176. Pierre condamne celte pratique comme monstrueuse ct contraire à l'institution ct à la pratique de l'Église. *Verb, abbrev.,* c. x.xix. col. 101. Voir aussi Ad. Franz, *Die Messe im deulschen Mittelalter,* p. 73-86.

2. *Les théologiens. — a)* Les premiers disciples dc Pierre Lombard. *Bandinus* ct *Pierre de Poitiers* envisagent la messe sous le même angle que le maître, et insistent comme lui sur le caractère représentatif ct symbolique de l'immolation de l'autel. < Dc même qu'une peinture représente cc dont elle est l'image, ct (le même que l'image reçoit le nom dc la chose qu'elle signifie,... ainsi l'immolation eucharistique porte le nom de l'immolation vraie qui n'a eu lieu qu'une fois. · Pierre de Poitiers, *Sentent*, l. V. c. xm. *P. L.,* l.'ccxi, roi. 1256 1).

b) Beaudoin de Cantorbérg (t 1190), drus son *Liber de sacramento altaris* est plus original. En recherchant la signification des sacrifices de l'ancienne Alliance, « il donne une interprétation que nous retrouverons plus tard chez un bon nombre dc théologiens, cl quo plusieurs prétendront appliquer au sacrifice en général, au sacrifice de l'eucharistie en particulier ·. M. Lopin, p. 160. Celle généralisation, toutefois est loin de sa pensée.

a. Les sacrifices anciens.— D'après lui, ceux-ci signifiaient trois choses : la faute dc l'homme, le châtiment de l'homme, la grâce du pardon. Ils avaient donc surtout un sens expiatoire. L'homme par sa faute était coupable dc mort ; la loi ne lui demandait point cependant dc s'immoler, mais d'offrir le prix de sa rédemption. Par la mort des victimes que l'on immolait en quelque sorte à la place de l'homme, celui-ci sc proclamait coupable et digne de mort pour sa faute. *De suer. ait., P. L.,* t. ccjv, col. 617 L'Immolation sanglante dos victimes symbolisait ainsi l'idée d'expiation.

b. sacrifice du Christ ne tire point cependant sa valeur dc la crucifixion cllc-mèmc comme destruction; il vaut comme œuvre d'amour : *In illa effusione sanguinis non solum operata est persequentium iniquitas, sed operata est ct Salvatoris chantas,,. Non iniquitas, sedehuritas operata est salutem... Ihcc Christi chiritas in morte Christi fuit violentior quiun Judieo·*

um ifliqailat,.., Tradidit et se *Filins, et hoc ex charitate. tbid.,* col. 668. Saint Thomas s'inspirera de la même pensée dans sa théologie du sacrifice rédempteur.

c. I.e sacrifice eucharistique ne comporte point, enfin, pour lui, de destruction : Baudouin insiste, en sc recommandant de saint Augustin commenté par Lanfranc, sur le caractère figuratif de l'immolation de l'autel : *immolatio hmc non est occisionis, sed significationis et reprœsentationis. Ibid.,* col. 772 P. Cet auteur sc tient donc, en definitive, comme le remarque .M. Lcpln, *op cit.,* p. 161, sur la position très simple de Pierre Lombard ct de scs disciples.

c) *Innocent iii.* — Le traité *De sacro altaris mysterio libri* sex, P. L., t. ccxvn, coi. 773-916, de Lothaircdc Segni (Innocent III, t 1213) est à la fois, par rapport Λ la théologie du xn* siècle, un écho ct un reflet, et par rapport à la théologie de l'Agc suivant une source souvent consultée. Plusieurs chapitres decet ouvrage ont un rapport direct au sacrifice de la messe.

L'auteur y insiste sur la part active de l'Église. A la suite de Pierre Lombard, il rappelle que le prêtre ofTrc le sacrifice, non point en son nom propre, mais au nom de toute l'Église. L. l i L c. vet vî, col. 813 cl 815. « Hors de l'Église, dit-il. on n'oflrc point validement le sacrifice de la messe. *Extra unitatem Ecclesiiv non est locus offerendi sacrificium unitatis.* C. ix, col. 818 D. Il met aussi en relief cette vérité traditionnelle que le sacrifice rentre dans le culte de latrie et qu'il n'est offert qu'à Dieu seul. C. v, col. 813. Acte d'adoration, il s'adresse egalement aux trois personnes de la Trinité. C. vm, col. 817. Il est oflert pour tous les fidèles, vivants ct défunts, appartenant nu corps de l'Église, en vue de leurs biens spirituels cl temporels, le tout pour le salut éternel. III, v, vi et vu, col. 843-846.

La consécration en est le cœurct le point culminant, *cor divini sacrificii.* IV, i, col. 851. Innocent III ne songe point d'ailleurs à présenter la double consécration comme une image de la séparation du corps et du sang de .Jésus-Christ. Il voit cette image dans les cérémonies liturgiques instituées par l'Église. C'est pour mettre devant nos yeux celte image que l'Église a joint aux paroles de la messe des signes nombreux. Dansjc canon les paroles ont surtout trait à la consécration, les signes à l'histoire de la passion. Ainsi les signes qui sont faits après la consécration sur le corps divin du Sauveur, représentent ce qui s'est passé durant la semaine sainte Jusqu'à In mort du Seigneur. V. n. col. 888.

Bref, la messe est le mémorial salutaire qui figure, représente, rappelle le sacrifice sanglant du Calvaire, non seulement parce qu'elle est dans ses cérémonies l'image physique de la passion, mais parce qu'elle contient la victime de cette passion et nous en applique les mérites. III, iv, col. 812 et 813; IV, xl iii, col. 883 et 884.

d) Les conciles et les professions de foi du XII· siècle. — L'Église sans doute n'a point au xn· siècle à intervenir comme au xi· par une série de réunions conciliaires contre une erreur eucharistique semblable à celle de Bérenger; elle a cependant occasion de toucher à la question du sacrifice de la messe dans les décrets on professions de fol qu'elle édicte surtout contre les cathares.

Ainsi, au concile de Lumbers près d'Albi, en 1176, on rappelle en face de l'hérésie que seul le prêtre a pouvoir de consacrer le corps du Christ, on affirme la vertu toute-puissante des paroles consccrnlolres, malgré l'indignité du ministre, on déclare que le corps du Christ ne peut être consacré que dans les églises. Mansi, *Concit.,* t. xxn, col. 162, 163.

En 1210, le concile de la province de Sens tenu à Paris condamne les amauriciens : ceux-ci, en vertu d'une erreur connexe à leur panthéisme, affirmaient la présence du Christ sous les accidents du pain el du vin avant les paroles de la consécration, qui ne produiraient pas, mais constateraient seulement la présence réelle. *Ibid.,* col. 809.

Un décret synodal d'Odon de Paris Implique une décision ferme sur h· moment de la consécration ct de l'élévation : *Pricdpitur presbyteris ut, cum in canone missic inca'perint* qui pr idie *tenentes hostiam, ne elevent eum slatim nimis alte, ita quod possit ab omnibus videri a populo, sed quasi ante pectus detineant donec dixerint :* hoc est corpus meum, *ct tunc elevent cum ut possit ab omnibus videri. Ibid.,* col. 682.

En 1208, Innocent III, dans une lettre à l'évêque de Tarragone, mentionne une profession de foi imposée aux Vaudois. Elle vise à la fols l'objet, le prêtre et les conditions de validité du sacrifice de la messe, quelles (pie soient les dispositions morales du célébrant. Mais celui-ci doit être prêtre, et prononcer avec une intention fidèle· les paroles traditionnelles. *Epist.,* c.xcvi, P. t. ccxv, col. 1511.

Enfin la définition portée par le IV· concile du Lalran formule et résume nettement la doctrine précisée ct défendue par les théologiens de l'époque contre les erreurs bércngarlenncs et vaudolses, soit au point de vue delà transsubstantiation, soit au point de vue du sacrifice. *Γηα vero est fidelium universalis Ecclesia, in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus... Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos qui fuerit rite ordinatus.* Mansi, *Concit.,* t xxn, coi. 982. Nous avons là, rappelé dans une incidente, comme en passant, l'essentiel de la doctrine traditionnelle sur la vérité du sacrifice de la messe. La messe est une œuvre divine, *potestate divina,* où le Christ est prêtre el victime tout à la fois. Le ministre humain de ce sacrifice est le prêtre ordonné selon la volonté du Christ.

IX. Les grands théologiens du xiii· siècle. — La longue période qui va du IV* concile du Latran â l'apparition de l'erreur protestante ne connaît point de controverse (pii intéresse directement le sacrifice eucharistique.

A la fin du xiv siècle ct au commencement du xv, Wiclcf et Jean Huss propageront sans doute des erreurs eucharistiques: mais celles-ci viseront surtout la transsubstantiation et n'attaqueront pas directement la messe. Aussi les questions de vérité ct d'essence du sacrifice eucharistique ne sont-elles point traitées *ex professo* par les théologiens de cette époque, comme elles le seront plus lard au moment de la controverse protestante. L'attention ct l'effort rationnel se portent vers l'exposé précis de la doctrine sacramentelle de ('eucharistie cf vers l'interprétation rationnelle de la transsubstantiation; Ils ne vont point a établir une synthèse achevée, définitive, qui, à la lumière d'une théorie générale sur la religion ct le sacrifice, donnerait une définition précise de la messe.

Les meilleurs théologiens de celte époque se contentent, soif à l'occasion de l'étude des sacrifices anciens, soit dans leur analyse du sacrifice de la croix el de celui de l'autel, de résumer ct d'approfondir renseignement de leurs prédécesseurs; Us ramassent ainsi les matériaux, posent 1rs bases, tracent les lignes de l'édifice futur beaucoup plus qu'ils nc l'achèvent ct nc le couronnent. Parmi les principaux ouvriers d(cette œuvre lente d'élaboration théologique, on peut distinguer des précurseurs, puis des chefs d'école.

1" *Les précurseurs.* — Dans cc commencement du xnr siècle,si fécond en commentaires des.SVn/rncrsct en œuvres synthétiques encore inédites, on peut signaler quatre précurseurs Immédiats de l'Ange de ('École : Alexandre de Halés (f 1215). Guillaume d'Auvergne (■ 121'9, saint Bonaventure (t 127 l), et le bienheureux Albert le Grand (+1280). Voir leurs articles el Lcpln,

op. cit., p. 164 et 165. Ils font progresser l'analyse théologique de la messe, soit en approfondissant la notion du sacri lire, soit en précisant l'idée d'oblation ct d'immolation eucharistique.

1. *La notion générale de sacriflee.* — Alexandre de Halés s'inspire *ù* la fois de saint Augustin et de saint Isidore d»· Séville dans sa théorie du sacri lice.

De l'évêque d'I llppone il cite cette définition : *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum seu sacrum signum est. Summa,* 1114, q. i.v, mcinbr. 4, a. 1. A sa suile, il insiste sur le sacrifice intérieur; do là celte belle formule Urée de saint Augustin : « L'homme consacré au nom de Dieu, en lant qu'il meurt au inonde pour vivre à Dieu, est un sacrifice », p. IV·, q. i, membr. 6, a. 2; de là cette distinction d'un double sacrifice dans le mystère de la croix : *Sacrifl·cium Christi ad nostram redemptionem duplex fuit spirituale et corporale. Spirituale /uit sacrificium devotionis et amoris salutis humani generis, quod sacrificium obtulit in mente. Corporale /uit sacrificium mortis quam sustinuit in cruce vel qiur repnesentatur in sacramento.* P. III··, q. J.V,mcinbr. 4, a. ð, ad 2um. Il reprend aussi la définition d'Isidore de Séville, mais pour la compléter. « Le sacrifice est une oblation qui à la fois devient sacrée par l'offrande et qui consacre *ou sanctifie Voflrant pourvu qu'il soit bien disposé.* » P. IIP, q. i.v, mcinbr. 4, a I.

Guillaume, évêque de Paris, dira à peu près dans les memes tenues : sacrifier, c'est offrir pour rendre saint ct le don offert, et celui qui offre, ct celui pour qui on offre. *De legibus,* c. xxiv, *Opéra,* Paris, 1671, t. i, p. 72. * C'est donc l'oilrande qui est la raison essentielle du sacrifice: de la chose offerte, elle fait une chose sacrée, en la transférant au domaine de Dieu. Lcpln, *op. cit.,* p. 171. L'idée n'est pas nouvelle; nous l'avons trouvée chez saint Ambroise, saint Augustin et ses disciples: mais elle va prendre, à partir du xm· siècle, un relief nouveau dans la théologie de la messe cl s'adjoindre plus intimement la considération de sanctification de l'offrant. Gettc idée d'offrande va dominer de plus en plus jusqu'à Vasqucz. Vacant, *op, cit.,* p. 39.

Alexandre de Halés ct Guillaume nous révèlent le sens qu'ils attachent à l'oblation sacrificielle surtout par leur interprétât ion des sacrifices anciens: 'Ceux-ci ont été institués en premier Heu pour le culte cl l'i αηneur à rendre à la divine majesté. En second Heu, parce qu'ils signifient le véritable sacrifice, savoir le sacri lice universel du Hédemplcur et le sacri lice spécial de l'âme fidèle. Troisièmement pour donner aux hommes une forte impression de la justice divine, car par cela même qu'ils offraient et égorgeaient des animaux, ils se reconnaissaient dignes de mort. Enfin, ces sacrifices étaient agréables à Dieu, parce qu'ils inspiraient confiance en la miséricorde divine par l'amour de la bonté. Les sacrifices faisaient pour ainsi dire des hommes les commensaux de Dieu, et la commensal!lé est bien la plus étroite des unions, le plus efficace moyen d'intimité. Aussi, comme Dieu nc pouvait communier à ceux qui lui offraient le sacrifice, envoyait-il parfois le feu du ciel et celui-ci consumait ct mangeait en quelque sorte, à sa place, la part qui lui était offerte. P. 111% q. i.v, membr. I.a. 2. Guillaume de Paris expose les mêmes idées on des termes à peu près identique. *De legibus,* c. xxiv, 1.1, p. 72. Il insiste sur le sens de l'immolation des victimes comme signi tient rice de la justice et de la miséricorde divine. « De même que cet animal est entre mes mains ct que je peux, à volonté, le tuer ou l'épargner» ainsi nous sommes entre vos mains et par justice vous pouvez nous mettre à mort pour nos péchés, ou nous faire miséricorde.·

Plusieurs théologiens, après le concile de Trente, fonderont sur cette considération toute une théorie du sacrifice-destruction. Il faut remarquer, avec M. Lcpln, que Guillaume de Paris, tout comme Alexandre de Halés, · énumère quatre fins du sacrifice : l'adoration, l'action de grâces, l'union. La réparation ou satisfaction à la justice n'en est qu'un élément partiel, non le principal, encore moins l'essentiel ». Lepin, p. 176. Le fait est que l'évêque de Paris nc fait point entrer cette considération dans la définition générale du sacrifice; l'élément essentiel qui constitue d'après lui celte définition,c'est l'offrande.

2. *L'oblation eucharistique. — a) Son objet,* 1-c sacrifice eucharistique, pour nos auteurs, consiste essentiellement dans une oblation, l'oblation du Christ jadis immolé, cl offert actuellement en union avec son corps mystique sur l'autel. C'est là ce qui le constitue différent de tous les autres symboles salutaires, c'est là cc qui en fait l'efficacité.

a. Elle est l'offrande de Jésus lui-méme. — Collatio gratiæ majoris efficacia? vel minoris non esl causa qu ire corpus Christi est præsentialiter in hoc sacramento, sed reprxsentatio divina passionis cam iteratione oblationis qua ipse pratens corporaliter Patri offerebatur; quoniam non posset oblatio iterari, nisi præsens esset in sacramento cupis oblatio in ipso iteratur. Alexandre de Halés, *Summa.* p. IV4, q. x. membr. 7, a. 3.

Guillaume, de son côté, établit qu'une âme exempte de péché, pleine de vertu, serait un sacrifice parfait, parce qu'elle serait comme un parfum d'agréable odeur, et un brasier de charité offert à Dieu. *De legibus,* c. xxvin, p. 100. Telle fut l'âme de Jésus sur la croix. *tbid.,* p. 101. Or. c'est rcitc même victime jadis immolée qui esl oflerte parle prêlrv à l'autel pour la sanctification du peuple : « De tous les sacrifices que le prêtre peut offrir, Jésus-Christ, prêtre souverain, esl lui-même le plus digne d'être agréé de Dieu et de l'apaiser : le Christ est en diet tout consumé des feux de sa charité ct pour l'cxcdlence de sa sainteté même très agréable à la majesté divine. » *De sacram, euchar., c.* u, p. 135. Selon la définition générale du sacrifice, l'oblation du Christ faite à la messe sanctifie tout k peuple chrétien.

‹ L'oblation de la victime jadis immolée sur la croix reste la seule oblation convenable de la Loi nouvelle », dit saint Bonaventure, *Breviloquium,* art. VI. c. ix, édit, de Quaracchi, t. v, p. 274 *a.* En tant que la messe contient celte oblation, elle esl un mémorial vivant. *Comm. in Lucam, c.* xxn, n. 27. I. vn. p. 517.

Albert le Grand Insiste lui aussi sur l'offrande eucharistique de Jésus-Christ à Dieu, mais surtout en la distinguant de l'état d'immolation où Jésus a été constitué sur la croix par l'iniquité des Juifs. U le fait en répondant à la question classique : Est-ce que le Christ est Immolé en chaque sacrifice? » Le Christ, dit-H, est très véritablement immolé chaque jour en cc sens qu'il *est offert en sacrifice.* Car l'immolation signifie l'acte d'oblation du côté de lu chose offerte, ct le sacrifice signifie le même acte du côté de i'clTet produit. D'où, comme du côté de la chos? offerte, l'oblation jadis faite demeure toujours capable d'être renouvelée, en renouvelant l'acte de cette oblation nous immolons cl sacrifions toujours. Il n'en vn pas de même de la crucifixion. Celle-ci ne sig fille point l'acte d'oblation du côté do la chose offerte, mais plutôt l'horrible forfait des Juifs, et il n'y a pas lieu de le renouveler. On comprend dès lors dans quel sens notre immolation n'est pas purement représentative, mais réelle. L'immolation vraie implique deux choses : une chose immolée el son oblation. L'oblation n'est pas purement représentative, mais renouvelée en toute vérité; pour la mise à mort cl la crucifixion il n'en va pas de même; elle n'est que rappelée, que figurée. » *In* IV"®, dlst. XIII, a. 23, édit. Vivès, Paris, 1891, t. xxix, p. 369.

Le sacri Hcc dc la messe ne consacre pas seulement l'offrande mais sancti île ceux pour lesquels il est offert. Par rapport aux sacrifices anciens, Albert appelle la messe ‹ le seul sacrifice de vérité, parce que seule elle produit ct contient en elle-même par la grâce du corps ct du sang dc Jésus-Christ ce qu'elle signi lle, cl parce que seule elle renferme la source d'une abondante sanctificat lon. » *Dc sacram, euchar.,* dist. \. iv, t. x\i, p. 350.

b. Le sacrifiet eucharistique est aussi Γo/Jrande du corps mystique du Christ. — C'est la pensée de tous nos auteurs.

Albert le Grand la fait valoir tout spécialement. (L'est encore la merveille du plan divin, dit-il que l'hostie de notre sacrifice ne fasse qu'un avec ceux pour qui elle est offerte, car en s'offrant à son Père, le Christ offre tous ceux dont il a pris la nature, qu'il a purifiés de son sang el qu'il s'est incorporés. › *Dc sacrum, euchar.,* dist. V, m, l. xxi, p. 90.

A la suite dc Cyprien et dc scs successeurs, avec ses contemporains, Albert rappelle dans ce sens le symbolisme du pain ct du vin : c'est celte idée mère dc l'union de l'Église à l'oblation du Christ qu'il montre impliquée dans les prières de la messe. Ainsi voit-il dans les trois prières du début du canon ce qu'il appelle une triple communion de l'Église à la victime offerte, dans l'élévation non seulement l'offrande du corps du Christ, mais aussi l'offrande de tous ceux qui lui sont unis, dans la prière *Jubé hire per/erri,* cette demande « que l'Église militante, corps mystique du Christ, étant unie à ce vrai edrps qui est contenu dans le sacrement, monte vers l'autel de la majesté divine pour lui être offerte dans la gloire, comme elle est offerte Ici dans la grâce du sacrement. » A/., dist. VI, i, n. 6, p. 103; voir Lepin, *op. cit.,* p. 181 et 182.

On comprend que, dans cette perspective, la communion Joue un rôle très important dans le sacrifice puisqu'elle réalise parfaitement l'incorporation dc l'Église à son chef. Elle est, selon Alexandre de Halès, i le complément du sacrifice ». *Summa,* p. IVa, q. I, membr. 2, a. I. Telle est l'oblation sacrificielle qui sera offerte ici-bas aussi longtemps que durera Je monde ; d'ailleurs, selon la doctrine augusliniennc, Alexandre ajoute : « Ce sacrifice demeurera au ciel, là où ne cessera pas l'action dc grâces; là sc perpétuera l'universel sacrifice qu'est l'assemblée des saints, offerte par le grand prêtre à Dieu le Père. » P. IV·, q. i, membr. G, a. 2.

c. Le prêtre. — Le prêtre principal de la messe c'est le Christ. Mais, tandis que Guillaume cl Albert le Grand aiment à voir à la messe principalement l'office du Christ, Alexandre dc Halès préfère, à l'exemple de Pierre Lombard, montrer le Christ · offert s par l'Église, c'est-à-dire par le prêtre au nom de l'Église. Tel est aussi le langage habituel de saint Bonaventure. Lepin, *op. cil.,* p. 189.

Le prêtre visible a un rôle dépendant el subordonné a l'autel. De sa dépendance à l'égard de l'Église Guillaume d'Auvergne lire une conclusion contestable : les apostats et les hérétiques ne consacrent pas validement, *nihil agunt ex parte Ecclesia' catholica ca/us neque nuntios, neque ministros st gerunt, neque ex parte perfida.· /actionis. De sacram, ordinis,* c vi. En quoi il ne fait que rester fidèle à une opinion depuis longtemps reçue. Voir M. dc la Taille, *Mysterium fidei,* c vn, p. 395-125. Albert le Grand au contraire. *In IV"m,* dist. XIII, q. xi, a. 30, el saint Bonaventure, *In* / Vuro, dist. XIII, a. 1, q. t, vont faire prévaloir le principe que tout prêtre consacre validement s'il en a l'intention cl observe la forme dc Γ Église.

d. La valeur. – L'oblation eucharistique n'a qu'une valeur dérivée de l'oblation du Calvaire; mais elk possède toute l'efficacité de celle-ci. Du premier point dc vue, Alexandre de Halès dira : « L'Immolation <b la passion a été plus excellente que celle de l'autel»! du second, il ajoutera : · L'oblation de l'autel doit avoir une efficacité aussi grande que celle de la croix puisqu'elle tire son efficacité dc celle-ci. »Sum.,p. IV·, q. x, membr. 7, a. 3.

Guillaume de Paris voit dans l'immolation du Calvaire le paiement du prix du rachat du inonde entier, dans l'oblation quotidienne de l'hostie qui nous a rachetés l'application dc cc prix à ceux-b seuls <pic le Prêtre éternel veut gratifier de ce don. *Dc sacrum, euchar.,* c. v, t. r, p. 127 *b.*

c. L'immolation eucharistique. — Comme leun prédécesseurs, les précurseurs de saint Thomas sont d'accord à reconnaître que l'immolation du Christ dans l'eucharistie est d'ordre figuratif. Ainsi Alexandre de Haies. *Sum.,* p. IVU, q. x, membr. 8, a. L

Albert le Grand écrit, il est vrai: *Immolatio nostra non tantum est représentaiiva sed immolatio vera id at rei immolata! oblatio per manus sacerdotum, In* /Va®, dist. XIII, q. xi, a. 23, t. xxix, p. 371. Il parle de *spiritualis mactatio et immolatio;* il dii : *Devocamus ad aram Ecclcsiœ omni dic myslcrialitcr mactandum d immolandum manibus sacerdotum. Dc sacram, cuchar.,* (list. VI. tract, i, c. i, n. 3, t. xxî› p. 93. Mais k contexte nous révèle que l'immolai ion vraie, l'immolation mystérieuse, la mise à mort spirituelle de la messe ne comporte rien autre chose que l'oblation de la victime jadis immolée, sous un signe représentatif de la passion.

Nos théologiens sont moins unanimes dans la désignation des signes sensibles qui figurent l'iingiolntion passée. Alexandre de I lalès cherche ces signes dans la consécration, particulièrement dans la consécration du sang. « Pourquoi, se demande-t-il, le sacrement dc l'eucharistie est-il consacré sous deux espèces? Il y en a, dit-il, plusieurs raisons. La première est le double motif de l'institution de ce sacrement. 11 a été institué d'abord pour l'accroissement dc la charité, et cela est signifié par le sacrement du corps du Christ sous l'espèce du pain... En second lieu pour la mémoire du bienfait dc la rédemption laquelle s'est accomplie par l'effusion du sang du Christ. » *Sum.,* p. IV·, q. x, membr. 2, a. 2. Ainsi la consécration du sang est-elle mise en rapport symbolique avec la passion du Sauveur. Il ne s'agit point ici de montrer dans la séparation comme telle des deux espèces l'image dc la séparation du corps et du sang du Christ, mais de présenter la consécration du vin comme une image du sang répandu. A la suite de saint Grégoire, de Lanfnmc, Alexandre voit le signe de l'acte même d'immolation dans la communion · Lorsque l'hostie est rompue, lorsque le sang coule du calice dans la bouche des fidèles, qu'cst-il signifié, sinon l'immolation du corps du Christ en croix et l'effusion du sang dc son côté. » *Sum.,* p. IV·, q. xi, membr. 2, a. L

Albert le Grand expliquera la présence d'un double élément sur l'nute! par la nécessité de figurer l'alimentation spirituelle complète. *Dc sacram, each.,* dist. VI, tract, n, c. i, p. 102. Comme signe représentatif de la passion, il signale seulement l'élévation do l'hostie : · Parce signe est rappelé sans cesse à notre souvenir comment il a été élevé sur hi croix ct n attiré tout à lui · *Id.,* (list. VI, tract, ı, ɳ. 3, p. 93.

En résumé, les précurseurs de saint Thomas s'accordent a trouver le trait essentiel dc la messe dans l'oblation du corps et du sang du Christ jadis immolé.

Fermes sur le caractère purement figuratif ou commémoratif de l'immolation du Christ Λ l'autel, ccs théologiens paraissent aussi incertains quo leurs devanciers de cc qui constitue à la messe cette figuration ou comméinoraison sensible. Lepin, *op. cit.,* p. lGG.

2· *Iss chefs d'école dc la théologie ct de la liturgie.* — La seconde moitié du xm· siècle , l'ftgc d'or dc la scolastique, voit fleurir deux chefs d'école dont l'in· fluence fut Immense, saint Thomas (t 1274) ct Duns Scot (t 1308). A côté d'eux vers la lin du siècle parait un grand liturgistc qui lui aussi, dans son domaine, exerça sur les Ages suivants une maîtrise incontestable.

L *Saint Thomas d'Aquin.* · - En ce qui concerne l'eucharistie, il est surtout le théologien de la transsubstantiation, el le poète dc l'olllce du très Saint-Sacrement; du sacrifice dc la messe, il ne s'csl occupé qu'en passant. Mais cc qu'il en a dit résume avec bonheur l'enseignement traditionnel, porte la marque dc la précision et dc la clarté de son génie, ct dc plus offre un thème très suggestif aux théologiens qui l'ont suivi.

On trouvera sa pensée sur le sacrifice dc la messe exprimée surtout dans son comment aire de la 1'· Épitre Aux Corinthiens, dans celui des *Sentences,* cl dans la *Somme théologique.* Pour la saisir, on peut analyser d'abord son enseignement direct sur le sacrifice eucharistique, l'interpréter ensuite à la lumière dc sa doctrine sur le sacrifice en général ct sur les sacrifices historiques en particulier.

a) Enseignement direct sur le sacrifice eucharistique. — La pensée de saint Thomas sur la messe gravite autour des deux idées suivantes : l'idée de représentation ou de comméinoraison dc la passion d'une part, l'idée d'oblation d'autre part. En cela saint Thomas continue le point dc vue complexe de Pierre Lombard.

L'eucharistie, dit-il, a le caractère dc sacrifice, parce qu'elle est une représentation ou une commémoraison dc la passion du Seigneur dans laquelle fut le vrai sacrifice: *Hoc sacramentum habet triplicem signi· ficationem : unam quidem respectu pmteriti in quantum est commemoratioum dominica· passionis in qua fud verum sacrificium ct secundum hoc nominatur sacrificium.* III·, q. i.xxm, a. 4, corp, et nd 3uro; et q. ı.xxıx, a. 7.

L'eucharistie a aussi le caractère dc sacrifice en tant qu'elle est offerte : *Hoc sacramentum simul est sacrificium ct sacramentum : sed rationem sacrificii habet in quantum offertur; rationem autem sacramenti in quantum sumitur. Ibid.,* q. ı.xxıx. a. 5.

a. La messe est une représentation de la passion. — Saint Thomas recherche à quel litre elle l'est ct comment.

a) A *quel titre ?* Elle l'est doublement, comme Image expressive de la véritable immolation réalisée au Calvaire, et comme participation aux fruits de celte immolation.

Elle est d'abord l'image expressive dc la passion. ▮ Selon la parole de saint Augustin à Simplicianus, on a coutume de donner aux images les noms des objets qu'elles représentent : ainsi en contemplant un tableau ou une fresque nous disons : voilà Cicéron et voici Salluste. Or la célébration de cc sacrement, on l'a dit plus haut. q. ı.xxıx. a. 1, est une image représentative de la passion du Christ qui est la vraie immolation : *Imago quadam est repnvsentatiiHi passionis Christi, queo est vera ejus immolatio.* C'est pourquoi la célébration de ce sacrement est appelée immolation du Christ. De là ce que dit saint Ambroise sur l'iipllre aux I lebreux : · Dans le Christ a été offerte une seule fois l'hostie qui a puissance pour nous sauver â jamais. Et nous donc, n'offrons-nous pas tous les Jours? Oui, mais en souvenir dc sa mort. » IIP, q. txxxiii, a. 1 De ce point de vue la messe est figurative dc l'immolation du Christ comme les sacrifices anciens.

Mais elle est dc plus une participation aux fruits de l'immolation du Calvaire. La messe est aussi appelée Immolation * sous le rapport de l'effet de la passion du Christ, en cc que par cc sacrement nous sommes faits participants du fruit dc la passion. Dc là ce qui est dit dans une secrète d'un dimanche : «Chaque fois qu'est célébrée la mémoire de celte hostie, s'exerce l'œuvre de notre rédemption. » Sous le premier rapport, on peut dire que le Christ était Immolé mémo dans les hosties figuratives dc l'Ancien Testament. Mais sous le second rapport, il est propre à ce sacrement que le Christ soit immolé dans sa célébration. « *Ibid.*

β) *En quoi consiste à la messe cette représentation commémorative de la passion 1* — Tandis qu'AJbcrt le Grand n'avait cherché cc rappel figuratif que dans l'élévation, cl avait critiqué avec force le mouvement allégorique venu d'Amalaire Jusqu'à lui, voir Ad. Franz, *op. cit.,* p. 470-173, saint Thomas, à la suite d'Amalaire, d'Innocent III, ct dc scs successeurs, cherche dans l'ensemble des cérémonies dc la messe comme un tableau de la passion. Tout en effet à la messe concourt à nous donner dc la passion une vive impression; les paroles prononcées, les gestes, la matière du sacrifice, le prêtre, l'autel, le calice. Les *paroles* n'évoquent point évidemment les gestes des .Juifs à l'égard du Christ : le Sauveur n'est point crucifié a l'autel; elles rappellent seulement les actes de Jésus-Christ vis-à-vis de son Père; l'oblation sacrificielle, voilà ce qui dure, car l'hostie offerte est étemelle; elle a été offerte jadis par le Christ, elle est offerte maintenant par scs membres *In 1* Vurn,di$t. XIL *cxp. textus. A* coté des paroles, les *gestes* eux aussi sont représentatifs : ainsi les multiples signes dc croix faits sur l'hostie et le calice, les inclinations, l'extension des bras après la consécration, tous ces sy mboles sont expliqués d'après la tradition allégorique, non seulement dans les écrits de jeunesse, mais dans la *Somme,* IIP. q. i.xxxm, a. 5. Saint Thomas résume l'explication des signes de croix par ccs mots qui marquent bien la relation profonde dc la messe au calvaire : *Potest autem brevius dici quod consecratio hujus sacramenti et acceptatio hujus sacrificii et /rudus ipsius procedit ex virtute crucis Christi, d ideo ubi< umque fit mentio dc aliquo horum, sacerdos cruce signatione utitur, ibid ,* ad 2um.

La double matière du sacrifice, d'abord en elle-même, ct aussi dans son oblation, dans sa consécration el à la communion, évoque elle aussi la passion : *Oportuit ergo ad dominicam passionem repnrsentandam, seorsum propont panem ct vinum, quit sunt corporis d sanguinis sacramentum. Catena aurea in .Maith.,* xxvi, 8. Même idée. III·, q ı x x iv .ü. 7, ad 2ut ·; voir aussi *In* ZV^1', dist. XL q. IL a. 1 : *El idco separutim in hoc sacramento offerri debet signum corporis et signum sanguinis, duplici materia existent!.*

Saint Thomas déclare cependant, comme le remarque M. Lepin, cello représentation réalisée plus essentiellement dans la consécration, en tant que le corps et le sang du Christ y apparaissent rendus présents séparément l'un dc l'autre. Lopin, *op. cit.,* p 18G. H s'agit bien, en effet, de la consécration comme telle, comme partie précise el distinctive de la messe, dans les textes suivants : *Ixcpnrscntatio dominica- passionis agitur tn ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari.* III·', q. I.XXX, a. 12. ad 3um; q. ı x x v i. a. 2, ad lun' : *Hoc valet ad repriesentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus, unde et in forma consecrationis sanguinis /it mentio de eju< effusione.* Le calice représente le sang a l'étal répandu ct séparé. III·, q. ı x x x h i. a. 2, ad 2um.

L'importance reconnue à la double consécration comme image expressive de la separation du corps el du sang du Christ, n'empêche pas le Docteur angélique de montrer dans le rite de la fraction et dans celui

de la communion sous les deux espèces une image dc la passion. III- q. lxxvii, a. 7; q. i.xxiv, a. 1 : *In hoc sacramento quod esl memoriale dominici* passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, ct vinum ut sacramentum sanguinis.*

L'autel lui-même, lout comme la célébration de l'eucharistie dans son ensemble, fait penser à la passion. *Sicut celebratio hujus sacramenti est imago représentâtivα passionis Christi, ita altare, est repnusentativum cruris ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est,* illa, q. lxxxiii, a. 1, ad 2um.

De même le *prêtre visible* ne fait que figurer le prêtre insiviblc au nom ct dans la vertu duquel il consacre. C'est ainsi que le Christ est à la messe *quodammodo* prêtre cl hostie. HI·, q. i.xxxiii, a. 1, ad 3um. Ainsi donc, la représentation sensible de la passion est attachée à l'ensemble dc la messe, mais plus particulièrement. à la consécration. A raison de cc caractère figuratif, la messe est appelée, est dite un sacrifice, clic possède la raison essentielle de sacrifice. Ce n'csl là cependant qu'un aspect de l'eucharistie.

à. *La messe est une oblation sacrificielle* -On peut affirmer sans crainte, avec M. Lopin, *op. cit.,* p. 189, qu'aux yeux de saint Thomas, l'oblation tient une place nécessaire cl importante dans le sacrifice de la messe. Cela résulte de la façon dont le saint Docteur parle dc l'objet, du prêtre cl dc la valeur de l'oblation eucharistique.

a) *L'objet de l'oblation.* — Au commencement de la messe, pour saint Thomas, comme pour la liturgie, il y a tout d'abord l'offrande matérielle du pain el du vin qui est nôtre avec sa faiblesse, cl qui est destinée à devenir le corps du Christ par la consécration. I)j cc point dc vue de l'oblation initiale le docteur angélique parle du vin qui est offert à part, par là s'explique cc qu'il dit de l'offertoire : *Sic igitur, populo prieparato, conscquentur acceditur ad celebrationem mysterii, quod quidem et offertur ut sacrificium, ct consecratur ct sumitur ut sacramentum. Unde primo peragitur oblatio, secundo consecratio materia oblata, tertio ejusdem perceptio.* III·, q. lxxxiii, a. 4. Il oppose ici 1'offertolre, partie de la messe où sc fait l'oblation sacrificielle à la consécration et la communion, qu'il met plutôt en rapport avec le sacrement. Mais, rcmarquons le, il ne s'agit ici que d'un aspect, l'aspect initial, visible du sacrifice. Sous cet aspect il y a la réalité invisible, l'oblation principale de la victime du Calvaire : *Sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit.* 111·, q. i.xxx, a. 12, ad 3"®; il y a l'unique hostie du Nouveau Testament qui fonde l'unité dc sacri lice. III», q. i.xxxiii, a. 1, ad lum. A quel moment précis s'accomplit celte Offrande principale dc la victime ? Saint Thomas ne semble point préoccupé dc résoudre cette question. Sans doute il écrit : *Hoc sacramentum perficitur in consecratione eucharistia in qua sacrificium offertur.* 111«, q. lxxxii, a. 10. Mais, comme le contexte l'indique, par consécration notre auteur entend plutôt ici l'acte dc confection du sacrement dans son ensemble que le moment précis, que la partie centrale dc la messe opposée aux autres parties. *Consecrare* entre Ici en parallèle avec *baptizare;* il esl pris par saint Thomas comme synonyme de *celebrare. Abstinere 'a consecratione* équivaut à *a celebratione abstinere.* La confection du sacrement esl ici opposée à l'usage du sacrement. La préoccupation ne va donc point à détenu hier le moment précis où s'opère à la messe le sacrifice, mais à montrer la nécessité qui s'impose au prêtre non chargé d'âmes dc célébrer quand même, car s'abstenir de consacrer, c'est-à-dire de célébrer, serait par le fait s'abstenir du sacrifice. Pourquoi? Parce que c'est dans la consécration, c'est-à-dire dans la confection du sacrement qu'est offert le sacrifice. Dc là, on conclura seulement quo l'oblation du sacrifice est inséparable dc la confection du sacrement. Cc n'est qu'Indlrectemcnt, du fail que, pour saint Thomas, le moment essentiel dc la confection du sacrement se trouve dnns le moment précis dc la consécration, que l'on déduira que l'oblation principale du sacrifice a lieu à cc moment. Saint Thomas laisse d'ailleurs entendre qu'au *Supra qu» propitio,* le sacrifice esl accompli : *Petit hoc sacrifl* cium peractum esse a Deo acceptam.* III», q. lxxxiii, a. t.

Enselgne-t-il à la suite dc saint Augustin et de scs disciples l'offrande de l'Église à côté dc celle du Christ dans le sacrifice de l'autel? 11 faut reconnaître tout au moins que, si le saint Docteur fait allusion a ccttc doctrine, il n'a point mis dans une lumière aussi vive que ses prédécesseurs augustiniens ccttc vue traditionnelle et liturgique. En commentant les prières qui concernent à la messe l'union de l'Eglise ct du Christ, il est plus préoccupé dc présenter ccttc union comme un effet du sacrement que comme une matière dc l'oblation sacrificielle, q. lxxiv, a. 1, 6.

β) *Le prêtre de l'oblation.* — Le Christ n'csl point seulement offert comme hostie sur l'autel; Il esl d'une certaine façon le prêtre de l'oblation eucharistique. Le sacrifice dc l'autel n'est point autre en effet que le sacrifice de la croix, il en est la commémoraison : *Sacrificium quod quotidie in Ecclesia offerlur non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed ejus commemoratio, unde Augustinus dicit, in l. X, De civitate Dei, c. XX : « Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesia: sacrificium. »* III», q. xxn, a. 3, ad 2°". Comment concevoir ce rôle sacerdotal du Christ à la messe? Eaut-il considérer son oblation comme simplement virtuelle, en tant que l'intention ct le mérite dc son sacrifice historique continuent à valoir devant Dieu, à la façon d'un acte moral unique jamais rétracté, ou bien peut-on la concevoir comme actuelle, c'est-à-dire comme un acte nouveau répétant le premier? Saint Thomas, en fait, ne dit expressément nulle part qu'à l'autel le Christ *s'offre actuellement lui-même :* il ne semble connaître d'oblation *actuelle* du Christ que celle jadis réalisée au Calvaire ct que s'approprie l'Église: *Et hoc modo semel oblata est per Christum quod quotidie per membra ipsius offert possit. In IV^ sent.,* dist. XII, expos, text.

C'est le même point de vue dans la *Somme,* où il traite du sacerdoce éternel du Christ. Dans l'office dc ce sacerdoce il distingue deux choses : l'oblation elle-même du sacrifice sur la croix, et la consommation du sacrifice qui consiste à amener le monde entier à obtenir la fin du sacrifice, c'est-à-dire l'union à Dieu. Il n'y a point à renouveler la mort. In passion, la vertu dc Punique oblation qui dure éternellement· 111», q. xxn, a. 5, corp, el ad 2l,m : *Licet passio et mors Christi non sint iteranda, tamen virtus illius hostite semel oblatic permanet in icternum.* Il n'y a qu'à appliquer cette vertu, qu'à faire participer l'Église à l'oblation du Christ, qu'à communiquer aux fidèles le vrai sacrifice du Christ. Enfin saint Thomas souligne aussi d'une part l'unité de l'oblation faite par le Christ lui-même, cl d'autre part la multiplicité des oblations faites parses membres. III44, q. lxxxiii, a. 1.

Pourquoi le Sauveur demeure-t-il cependant à l'autel le prêtre principal, et pourquoi le prêtre humain n'est-il seulement qu'un mandataire? Parce que celui-ci n'agit, ne parle qu'au nom ct dans la vertu <lu Christ au moment dc la consécration : *Sacerdos gerit imaginem Christi in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, et ita quodammodo idem est sacerdos ct hostia. Ibid.,* ad 3um. Sans doute saint Thomas ne dit nulle part que le prêtre humain *offre*

dans la consécration an nom du Christ» mais nous savons qu'ù scs yeux l'oblation du sacrifice est liée étroitement à la consécration. On peut en conclure que le Christ en donnant au prêtre par les paroles: • I aites ceci en mémoire dc moi le pouvoir dc poser par la consécration la présence réelle dc la victime immolée» lui donne par le fait la possibilité, bien plus l'ordre ct le pouvoir de l'offrir.

Pour jouir de cc pouvoir, il suffit d'être ministre du Christ par l'ordination; quiconque l'a obtenu ne peut le perdre. Saint Thomas trouve, dans une meilleure connaissance des exigences du caractère sacerdotal, la réponse définitive à la question de la validité des messes des hérétiques ou des schismatiques. La messe dite par un prêtre légitimement ordonné esl toujours valide: · Le sacrifice suit la condition du sacrement; par le fait que la consécration pose sur l'autel la présence réelle, elle pose l'oblation; car il suffit qu'il y ait consécration valide, pour qu'il y ait, du même coup, vrai sacrifice, fût-il offert par un hérétique, un schismatique ou un excommunié, auquel cas il serait seulement privé de scs fruits. » Lepin, *op. cit.,* p. 210. En d'autres termes, d'après saint Thomas, tout ce qui est fait par un ministre hors de l'Église au nom du Christ dans la célébration du sacrifice, est valide; tout ce qui est fait au nom de l'Église dont il est séparé, est nul. 111*, q. lxxxii, a. 6; a. 7, ad 3um.

γ) *Valeur dc l'oblation eucharistique.* — Saint Thomas ne traite point *ex professo* de la valeur du sacrifice dc la messe; ilsc contente d'en dire quelques mots dans l'exposé de la q. lxxix *: Dc effectibus sacramenti eucharistia:.*

Ce sacrement, déclare-t-il, produit dans l'homme l'cflct que la passion a produit dans le monde, c'est-à-dire la rémission des péchés : /Vr *hoc sacramentum reprxscntalur, quod est passio Christi, ct ideo effectum quem passio Christi /eat in mundo, hoc sacramentum facit in homine unde ct ipse Dominus dicit,* Matlh., xxvî :* *Hic est sanguis meus qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* · *Ibid.,* n. 1.

La messe comme sacrifice a une valeur salisfactolre pour la peine due aux péchés, proportionnelle à la dévotion de ceux qui l'offrent ou dc ceux pour qui elle est oilerte. A. 5. Elle est utile comme sacrifice non seulement à ceux qui communient, mais à tous ceux pour qui elle est offerte. A. 7. Multiplier les messes, c'est multiplier les oblations du sacrifice, c'est par conséquent multiplier l'effet du sacrifice. A. 7, ad 3um. Pas plus que la passion dont il est le mémorial, le sacrifice dc la messe n'opère magiquement; il n'a son effet cpie chez ceux qui sont de l'Église, ct cela dans la mesure de. la dévotion de chacun. A. 7, ad 2um.

b) Interpretation de cet enseignement à la lumière de l'ensemble de la doctrine thomiste sur le sacrifice. — Saint Thomas est auguslinien dans sa définition du sacrifice : la sacrifice est un acte de religion (pii tend à honorer Dieu. Cet acte a deux aspects, l'un intérieur, l'autre extérieur. Le sacrifice extérieur signifie le sacrifice intérieur qui est au fond le vrai sacrifice, celui par lequel l'àmc s'offre à Dieu; il a pour but dc nous unir à Dieu comme à notre principe ct â notre fin. *Contra Gentes,* 1. III. r. cxx.

L'oblation spirituelle est ainsi au cœur du sacrifice; celui-ci se range dans le genre oblation, mais toute oblation n'csl pas un sacrifice. Il faut déterminer ce qui esl necessaire pour qu'une oblation soit sacrifice. Saint Thomas le fait dans cette définition : *Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur ct benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum.* 11A-II'r, q. i-xxxv, a. 3, ad 3um.

L'expression choisie l'indique, *circa res oblatas aliquid fit,* l'action exercée sur la chose offerte, est quelque chose d'indéterminé. En ce qui concerne ♩ eucharistie, l'action qui est faite sur la chose offerte, à savoir le pain ct le vin destinés à devenir le corps et le sang du Christ, c'est la fraction, la communion et la consécration. Toutes ces actions concourent à faire passer la matière offerte dc l'état profane a l'étal sacré dc victime divine. Voir J. Rivière, *Sur la définition du sacrifice dans saint Thomas,* dans *Keoue des Sciences religieuses,* 1921, t.!, p. 228-332.

Il n'est pas besoin dc souligner ici que saint Thomas n'envisage nullement une immutation physique, une modification intrinsèque du Christ glorifié ; ccttc vue Irait contre l'ensemble de sa doctrine. Cependant scs commentateurs partiront de celte formule pour affirmer une modification physique dc la victime eucharistique. « Trois siècles plus tard, la question principale agitée dans l'École sera desavoir quelle est l'action physique accomplie sur la victime qui constitue l'essence du sacrifice dc la messe. » Vacant, p. 46.

On trouve un peu plus loin, chez saint Thomas, une autre définition du sacrifice qui semble favoriser l'idée que l'objet offert doit être consumé et détruit : *Si aliquid exhibeatur in cultum divinum quasi in aliquid sacrum, quod inde fieri debeat consumendum, et oblatio est et sacrificium.* IIMI-, q. lxjcxvi, a. 1.

Cependant, · à y regarder dc près, on remarque que la destruction dont il s'agit n'est pas précisément voulue pour elle-même cl en tant que telle; elle est ordonnée à une sorte de production qui en résulte. C'est plutôt un acte dc transformation intrinsèque dc la matière offerte, la faisant passer à un étal supérieur, un acte dc sublimation, si l'on peut ainsi dire, en vertu duquel elle devient une chose sacrée, transférée ainsi au domaine de Dieu: *Consumendum... in aliquid sacrum quod inde fieri debeat, t* Lepin. *op. cit.,* p. 195. Saint Thomas ne s'arrête point d'ailleurs à creuser ses définitions cl à en montrer les applications aux différents sacrifices. Il s'inspire cependant dc l'idée d'oblation spirituelle pour montrer que la passion est un vrai sacrifice. III-, q. XLvni, a. 3. ad 3am. Le caractère sacrificiel dc celle-ci consiste en ce que le Christ s'est offert volontairement sous la pression d'un immense amour. L'immolation sanglante esl un forfait des Juifs. C'est en tant qu'acte d'oblntion plein d'amour que la passion dc Jésus a été un véritable sacrifice.

Dans la logique vivante de ccttc doctrine, on verrait l'essence du sacrifice de la messe qui <sl une commémoraison vivante de celui dc la croix, dims le renouvellement des memes dispositions d'amour cl d'obéissance qui constituaient l'oblation du Calvaire. Mais, rcconnaissons le. saint Thomas n'a point tiré cette conséquence ni appliqué sa définition au sacrifice de l'autel. Sa synthèse de l'idée de sacrifice est ébauchée, mais non achevée; il a du moins posé les grandes lignes de Γédifice définitif.

Conclusion sur Vidée de la messe dans saint Thomas. En éclairant son enseignement direct sur l'eucharistie. comme oblation et comme représentation de l'immolation du Calvaire. par ses principes généraux touchant le sacrifice, on sera, semble-t-il, dans la logique immédiate de sa pensée en formulant les conclusions suivantes :

Le sacrifice de la messe consiste essentiellement dans une *oblation :* celle du pain el du vm destinés à devenir par le fait de la consécration. l'Hostle sainte, le corps cl le sang du Christ, infiniment dignes d'être offerts ά Dieu.

Celle offrande que la prêtre fait à l'autel d'une part sur l'ordre et en la personne du Christ par la vertu duquel il consacre, d'autre part au nom de l'Église, esl un sacrifice *identique à celui de la croix,* car U

contient invisiblement la victime jadis offerte d'une façon sanglante par le Christ lui-même sur la croix; l'Eglisc s'y approprie, pour l'offrir sur l'ordre cl en la personne du Sauveur, cette victime ; clic y ligure d'une façon sensible la passion. D'une certaine façon, c'est k même prêtre ct la même victime.

Cette oblation *prend figure de sacrifice* grâce à certaines actions exercées autour de l'hostie, particulièrement la *double consécration distincte.* Celle-ci en effet inaugure l'oblation sacrificielle· non seulement parce que c'est par elle que le prêtre mandataire ct instrument du Christ produit ct offre la victime à Dieu, mais parce qu'en mettant le corps ct le sang du Sauveur sous les espèces séparées du pain ct du vin, il représente par une image très vive l'immolation rédemptrice du Calvaire. Cette oblation sc continue de la consécration à la communion. Ce n'est pas sans raison que saint Thomas note comme actions exercées autour de la chose offerte la fraction ct la manducation. De la consécration à la communion le Christ ne cosse d'être offert,«non seulement sous ce signe permanent de sa mort sanglante qui est l'état de séparation où continuent d'être au point de vue sensible son corps ct son sang, mais encore sous ces signes actifs de sa passion que sont la fraction cl la manducation. » Lopin, *op. cit.,* p. 209. Notons que saint Thomas laisse dans l'ombre la question de l'oblation du corps mystique, ct aussi la question des rapports du sacrifice terrestre ù l'activité céleste du Christ devant son Père.

A celle offrande qui sc renouvelle sans cesse sur l'autel est attachée non point une expiation nouvelle, mais *l'application des mérites rédempteurs,* obtenus une fois pour toutes sur la croix, afin de nous rendre Dieu propice, de faire participer tous les fidèles au sacrifice du Calvaire, ct de les incorporer ainsi au Christ victime, glorifié éternellement.

2. *Durand de Mende.* — Durand, évêque de Mende, est le maître de la théologie liturgique ù la fin du xm* siècle.

Dans son ouvrage intitulé *Rationale divinorum officiorum,* il recueille au 1. IV tout ce qui a été dit d'important sur la messe par les principaux lilurgistes cl théologiens depuis Amalairc, en prenant pour guide Innocent III. Il s'inspire aussi particulièrement de Sicard de Crémone, de Hugues de Saint-Victor, de Guibert de Tournai, de Guillaume d'Auxerre, de Pierre Comestor, de Bobert Paululus cl de Beleth. « Édité à Mayence dès les origines de l'imprimerie en 1159 et réédité au moins quarante-trois fols jusqu'à 1500, le *Rationale* a exercé une influence considérable. » Lopin, *op. cit.,* p. 218. On le citera ici d'après l'édit, de Lyon, 1640.

a) On y trouve particulièrement mis en relief, selon la méthode allégorique d'Amalaire. le *caractère figurati/ et commémorâtif de la messe :* elle est le mémorial par excellence de la passion.

« Nous avons un triple mémorial «le la passion. Le premier sc présente à notre vue dans les images cl peintures. C'est pour cela que l'image du crucifié est figurée sur les missels et dans les églises. Le second frappe l'ouïe comme la prédication de la passion du Christ Le troisième sc manifeste au goût comme le sacrement de l'autel, où la passion du Christ est évidemment exprimée, *patenter exprimitur.* ▮ L. IV,c xui, p 178. Le sacrifice quotidien, ajoute-t-il, est un mémorial non un renouvellement de la passion, *commemoratio. non iteratio passionis.* Il cherche le pourquoi de ccttc commémoraison ct en volt trois causes principales ; · Parce que ceux qui travaillent à la vigne ont besoin de sc restaurer tous les jours; secondement pour que par cc sacrement les néophytes soient incorporés au Christ, troisièmement pour que le souvenir de la passion du Christ sc grave tous les jours dam l'esprit des fidèles, afin qu'ils puissent l'imiter. » *Ibid.*

Il veut aussi en expliquer le comment. Il volt la figuration de l'immolation du Calvaire représentée tant par les formules que par les cérémonies, ct particulièrement par les croix du canon. Comma Amalairc, il ne fait point entrer en ligne de compte la double consécration comme représentation sensible de la passion; il trouve plutôt cette figuration, avec Grégoire, dans la communion. L. IV, c. i.i, p. 196.

b) L'évêque de Mende, ù la suite de saint Augustin ct d'Isidore de Séville, met aussi le caractère sacrificiel de la messe en relation intime avec les idées *^oblation et de consécration : Sacrificia dicuntur quia sacrificantur ct offeruntur pro peccatis nostris, ut nos sacros efficiant.* L. IV. c. xxxvi, p. 156.

Il défend ce caractère contre certains hérétiques de son temps qui le contestent. *Quidam perversi hardicl nobis ad pr&sumplionem magnam reputant quia sacrificamus et consecrationem hosliæ sacrificium appellamus.* L. IV, c. xxx, p. 1 II. Sur ces hérétiques négateurs du sacrifice de la messe ct précurseurs du protestantisme, notre auteur avait dit plus haut ; *Dicunt etiam quod Ecclesia nec missam, nec matutinas cantavit, nec Christus, nec apostoli eam instituerunt. Sed id quod missa représentât ab euangelistis cana vocatur.* L. IV, c. i, p. 88, 89.

Il analyse la messe et distingue, comme le fera plus tard Duns Scot, entre consécration ct oblation: *Cum autem oraverit pro hostia transsubstantianda, cumque jam transsubslantiatam Patri obtulerit, nunc orat pro ipsius acceptatione.* L. IV, c. xuii, p. 180. Les prières et cérémonies liturgiques lui montrent que, dans cette oblation, l'Églisc s'unit au Christ comme victime L. IV, c. xxx, xi.ii, xux, p. 1 12, 176, 182.

Toutes ces idées sont le patrimoine commun de la théologie de l'époque : aussi le *Rationale* s'impose-t-il à l'attention du théologien, moins par l'originalité des points de vue de l'auteur que par la richesse des questions abordées el des solutions traditionnelles exposées. 11 est un curieux répertoire des problèmes théologiques ct liturgiques que l'on sc posait dans les écoles à la fin du xm* siècle. On y remarquera le jugement indulgent de l'auteur pour la coutume des *messe* sèches,* ct sa juste réprobation pour celle des *messes bijaciales.* L. IV, c. xxxm, xxxiv, p. 90, 91.

3. *Duns Scot* (t 1308). — Le Docteur subtil, comme saint Thomas, ne s'est occupé du sacrifice eucharistique qu'incidcmmcnt :

Dans son commentaire des *Sentences,* loin de préciser et de développer la doctrine du Lombard sur cc point, il la signale seulement d'un mot : *Sequitur illa pars. Post hoc quœritur, qua? potest poni incidenlalis in ista distinctione.. In ista enim determinat de eucharistia sub ratione sacrificii. In* / Vu,n *sent.,* disl. XII, n. 1, édit, de Lyon, 1639, t. vm. p. 701. Ses préoccupations soni ailleurs; elles vont surtout ici ù déterminer la situation des accidents eucharistiques sans substance.

I.a question quodlibétale ΛẠ* veut donner une solution pratique ù la question de la valeur de la messe; ce faisant elle nous renseigne aussi sur la pensée de Scot louchant la nature du sacrifice eucharistique.

a) Nature du sacrifice eucharistique. — a. La messe consiste avant tout el essentiellement dans *Voblation faite par PÉglise et acceptée par Dieu de la victime présente actuellement sur l'autel ct jadis offerte au Calvaire.* Il ne suffit point, en effet, de la seule présence du Christ ù 1 autel; il faut qu'il y ait oblation de la victime pour que la messe ait valeur de sacrifice : *Illud bonum sacrificii non corresponde! praefor bono contento in eucharistia; illud enim bonum xqiiale*

eM, *quando eucharistia servatur in pyxide rt tamen non hanc atquivalet Ecclesia, sicut quando offertur in missu, ct sive hoc indistincte dicatur oblatio eucharistia:, sive sit consecratio, sive perceptio, sive oblatio, vel operatio aliqua sacerdotis in persona Ecclesiw. Ultra ergo bonum contmtum in eucharistia, requiritur oblatio eucharistia:. Quodl.,* xx, n. 21, t. xil, p. 529.

D'après Duns Scot. *Poblatio sacramenti* sc distingue des autres prières de la messe : elle suppose dans son intégrité la double consécration; elle est « l'immola* tion » du corps el du sang du Christ dont la communion nous fait participants. *In I* Vl,m *sent.,* disl. XII1, q. n, t. vm, p. 846. *Tenendum est ut quotiescumque sacerdos corpus ct sanguinem immolat, toties perceptioni corporis et sanguinis participem se pro:beat.* Disl. VII !, q. m, t \ ni. p 160.

b. L'oblation sacrificielle de l'autel implique la *representation objective du sacrifice de la croix.* Identique ù cc sacri hcc ù raison de la victime offerte toujours la même, elle s'en distingue toutefois à un double titre comme une représentation réelle sc distingue de la chose représentée, comme une prière sc différencie du motif puissant invoqué pour la faire aboutir : *Eit missa (am reprieveniando illam oblationem in cruce quam per eam obsecrando, ul scilicet per eam Dais acceptet sacrificium Ecclesuc. Obsecratio autem communiter fit per aliquid magis acceptum ei qui rogatur, quam sit sibi supplicatio obsecrantis. Quodl.,* xx, n. 22, t. xii, p. 5*29.

Sans doute y a-t-il aussi d'autres rites qui évoquent la passion, mais, à la différence de ccs rites, la messe contient une *comménwraison plus spéciale* de l'oblation offerte par le Christ sur la croix. En effet, la victime offerte à l'autel est celle du Calvaire. Cc n'est point cependant le Christ qui offre immédiatement le sacrifice de la messe ; il ne s'est offert de cette façon qu'une fois : *Etsi hic offeratur, non tamen hic immediate offert sacrificium juxta illud.* Hebr., ıχ, • *neque ut sivpc offerat semetipsum », et ibidem :* • *Christus semel oblatus est » , supple, a seipso offerente, alioquln videretur quod unius missa celebratio nquivaleret passioni Christi, si idem esset offerens immediate ct oblatus. Ibidem.*

Le Christ reste toutefois le prêtre principal de la messe, *Quodl.,* xx, n. 2, p. 515. car s'il n'y concourt point immédiatement, il l'offre en quelque façon en cc sens qu'il la fait offrir : *Esto quod acceptaretur ratione voluntatis Christi ut offerentis hoc est instituentis oblationem, et dantis sibi valorem ct acceptationem, tamen non iequivalcrct, nec acceptaretur ut passio. Ibid.*

Le prêtre immédiat de l'oblation eucharistique, la volonté qui offre actuellement la victime sacrée ct la rend particulièrement digne d'être acceptée, c'est la volonté de l'Églisc, au nom ct dans la dépendance de qui le sacrifice est offert : *Missa non solum valet virtute menti personalis sacerdotis offerentis, sed etiam virtute meriti generalis Ecclesia in cujus persona per ministrum communem offertur sacrificium. Quodl.,* xx, n. 1, p. 515.

c. En quoi consiste ù la messe cette représentation objective de l'oblation du Calvaire ? Scot ne le dit pas clairement. A lire ces mots du commentaire des *Sentences.* en dehors du contexte général de la doctrine de Scot, *offertur hostia non consecrata et tunc est sacrificium ct non sacramentum. In 1* Vuw *sent.,* dist. XII L q. n, n. 5, t. vm, p. 811. on serait tenté de croire que le Docteur subtil voit dans l'offertoire la partie essentielle de la messe. Ccttc phrase, comme celle de saint Thomas, *offertur eucharistia ut sacrificium, consecratur rt sumitur ut sacramentum. Sum.,* III·, q. i xxxm, a 1, veut être entendue d'une façon large. 11 s'agit ici, pour les deux grands docteurs, de l'oblation dans sa phase initiale, sans *exclure* le développement de ccttc oblation qui a son point culminant dans l'offrande du Christ présent sur l'autel. L'oblation proprement sacrificielle présuppose logiquement la consécration. Celle-ci produit le Christ pour qu'il soit offert. C'est dans la répétition de cc qu'a fait le Christ A la cène, que sc trouve plus spécialement la représentation commémorative de l'oblation de la croix. *Certum est autem quod nüssa non aquivalel passioni Christi, licet specialius valeat pro quanto ibi est specialior commemoratio oblationis quam Christus obtulit in cruce juxta illud.,* Luc., xxn *et* I Corinth., xi, *Hoc facite tn meam commemorationem ». Quodl.,* xx., n. 22. p. 529.

La double consécration a sans doute, selon Scot, pour but de figurer l'alimentation intégrale. *In IV™* sent.,* dist. \ III, q. i, t. vm. p. <08. Mais ne signifie-t-elle point aussi à ses yeux, comme pour saint Thomas, la séparation réelle du coq>s ct du sang du Christ. C'est du moins cc que l'on peut conclure de ccs paroles : *Hoc ergo tenendum est quod corpus Christi, ut est primum signatum specie panis rt contentum, non includit animam, nec accidentia nec sanguinem. In* JVua *sent.,* dist. X, q. iv, t. vm, p. 532.

d. Rapports des doctrines de Duns Scot et de saint Thomas. — Quoi qu'il en soit de ce détail, il reste que Duns Scot, comme saint Thomas, voit dans la messe, avec la tradition, une représentation objective de l'immolation du Calvaire et une oblation renouvelée de ccttc immolation.

.Mais, plus que le Docteur angélique, il pousse l'analyse de la distinction qui existe entre la représentation ct la chose représentée; plus que lui, il met l'accent sur l'idée d'oblation comme trait essentiel du sacrifice eucharistique, plus loin que lui et ses prédécesseurs, il pousse jusqu'à scs conséquences extrêmes l'analyse de ccttc vérité traditionnelle si fortement énoncée dans l'Épltre aux Hébreux : *// n'y a qu'une oblation du Christ faite par lui-méme,* pour assurer d'une manière absolument satisfaisante le salut; en conséquence la messe qui sc répète à travers le temps et l'espace ne peut être qu'un sacrifice *subordonné* à celui de la croix, c'est *Voblation, lesacrtficc de Γ Eglise.* Sans doute, dans l'un ct l'autre sacrifice c'est toujours la même victime qui est offerte : de ce point de vue il y a identité absolue entre la croix et l autel. C'est le sentiment commun de la tradition. Mais au point de vue de l'initiative immédiate du sacrificateur, il n'y a qu'identité relative.

Saint Thomas l'avait déjà noté d'un mot, soit en présentant le sacrifice du Calvaire comme seul offert *par le Christ* et celui de l'autel comme offert par *les membres* de son corps mystique, soit en répondant à l'objection qui niait l'identité des deux sacrifices par une distinction : *Sacerdos gerit imaginem Christi in cujus persona ct virtute pronuntiat ad consecrandum et ita* quodammodo *idem sacerdos ct hostia.* Duns Scot va s'appliquer à caractériser davantage la différence qui existe entre l'oblation du Christ et l'oblation de l'Églisc. ct à analyser la part respective du Christ et de l'Églisc à l'.mtcL

A l'autel, le Christ *n'est pas le sacrificateur immédiat.* Autrement, une seule messe équivaudrait à la passion : *Unius missiv celebratio nguivaleret passioni Christi, si idem esset offerens immediate et oblalin. Quodl.,*xx. n. 22. t. xii, p. 529. Comme l'a remarqué le P. de la 'raille. *Esquisse du mystère de la foi,* p. G8 et 69, clic est assurément ignorée de saint Thomas aussi bien quo de Duns Scot, étrangère à toute la tradition scolastique aussi bien qu'à la tradition patristique (du moins à la tradition augustinienne) l'opinion qui multiplie les offrandes personnelles du Christ de messe en messe. · S'il y a intervention personnelle, réitérée, du Seigneur en qualité d'oblatcur actuel ct formel, d'oblatcur qui répète son geste d'oblation indéti-

nimcnt, comment échapper à cette conclusion que le sacri lice de nos autels est coordonné ct non pas subordonné Λ celui de la Rédemption, car enfin le Christ n'est pas au-dessus du Christ, ni cc qu'il ferait aujourd'hui moins digne que cc qu'il lit alors. » Ccs paroles du P. de la Taille, *Esquisse,* p. 68, sont un écho fidèle du sentiment dc Scot. Elles no vont nullement à exclure le rôle sacerdotal du Christ à l'autel. Pour Scot, le Christ y demeure sacrificateur médiat, en ce sens qu'il donne le pouvoir ct l'ordre d'offrir. Mais, sous cette réserve que l'Église agit en dépendance du Christ, c'est Λ elle que revient le rôle *d'offrir immédiatement* la victime jadis immolée sur la croix. Étant donnée la loutc-suilisancc de l'oblation unique offerte au Calvaire pour la rédemption du monde, le Sauveur n'a plus à agir par une nouvelle démarche personnelle et propre procédant dc lui à son Père ·. Dc la Taille, p. 70. Il ne reste plus à l'Église qu'à s'approprier pour l'offrir elle-même directement, en application de la vertu rédemptrice, la victime jadis offerte au Calvaire : elle le fait tous les jours en dépendance ct en vertu dc l'acte oblatcur qui préside aux siens, qui les domine, qui les contient et les pénètre, ct les complète leur donnant l'efficace, ct ce qu'il ont d'unité à travers le temps ct l'espace. » Dc la 'rallie, *Esq.,* p. 69.

Dc la conception de Scot sur la nature du sacrifice eucharistique découlent naturellement des conséquences touchant la valeur ct la validité dc la messe.

b) Valeur et validité de la messe. - Parce qu'offerte immédiatement par le Christ au Calvaire, l'oblation dc la passion a une valeur infinie. Parce qu'offerte par l'Eglise ct acceptée en raison du mérite général dc celle-ci, la messe n'a pas la meme valeur que le sacrifice dc la croix : cette valeur est finie. *Quodl.,* xx, n 22, p. 515. Elle correspond au mérite dc l'Église : *Patel* ex *dictis quia virtus sacrificii non adicquatur valori efus qui continetur in sacrificio, sed corresponde! merito in Ecclesia, non adicquatur merito passionis Christi, sicut dictum est inferius, sed pro tanto ad illud plus accedit pro quanto illam passionem specialius représentât, ct ita virtute illius specialius Deum placat ct bonum impetrat, quantum ad meritum commune. Had.,* p. 635.

En conséquence, *una missa dicta pro duobus non lanium valet hoc modo isti quam valeret si pro eo solo diceretur. Quodl.·* xx, n. 51, p. 517.

Quant à la validité dc la messe, elle dépend essentiellement de la volonté dc l'Église au nom de laquelle le sacrifice est offert. Que vaut alors la messe d'un hérétique ou d'un schismatique dont la volonté est séparée dc l'Église? Pierre Lombard avait soutenu qu'un tel prêtre ne consacre pas valldemcnt, puisqu'il n'offre point au nom dc l'Église. Saint Thomas, critiquant à juste titre cette opinion, au nom de l'inamlssibîlilé du pouvoir d'agir *in persona ct in virtute Christi* attaché à l'ordination, en avait conclu à la validité des messse dites par les hérétiques et les schismatiques. Duns Scot distingue : « Les prêtres séparés de l'Église, dit-il. consacrent, mais ils n'offrent pas vraiment, car consacrer ct offrir sont choses séparables et séparées. L'oblation n'est pas de l'essence de la consécration. L'eucharistie, en effet, peut être consacrée sans qu'elle soit nécessairement offerte. Ainsi on offre l'eucharistie non consacrée à l'offertoire cl c'est le sacrifice, non le sacrement, dc même que 1 hostie consacrée gardée dans la pyxlde est sacrement, sans être là pour le sacrifice. *In* /Vum *sent.,* dist XIII, q. n. n. 5. t. vm. p. 811. Ainsi l'hérétique pourra consacrer valldemcnt. car il peut avoir l'intention dc faire cc que fait l'Église, par là qu'il veut faire d'une façon générale cc qu'a fait le Christ. 11 n'offre point cependant le sacrifice, puisqu'il est séparé de ΓÉglise en la dépendance dc laquelle il devrait offrir. — Cette opinion subtile de Scot sur l'invalidité du sacrifice des prêtres séparés do l'Église n'aura point d'avenir et sera éliminée do la théologie.

Conclusion sur la conception sadiste du sacrifice eucharistique. — On admirera sans doute la logique de cette conception qui explique si bien tout cc qui est impliqué dans la tradition augustinicnnc sur l'eucharistie comme *sacrifice de l'église.*

11 faut reconnaiIre cependant que les vues de Scot sur la messe n'enveloppent point d'une façon adéquate et explicite tout le champ de la tradition. On n'y trouve point interprétées les affirmations si nettes dc suint Ambroise, de Paschasc, d'Hincniar sur l'activité permanente du Christ à l'autel et au ciel où il continue à * s'offrir d'une certain façon, cl à présenter à son Père son humanité comme victime glorifiée. Tout un courant de la tradition demeure de ce fait en dehors de sa synthèse.

De même cette synthèse dans son appréciation de la messe tient uniquement compte du sentiment de celui qui offre (l'Église), et non du prix dc cc qui est offert. Incomplète de ces différents chefs, elle a du moins le mérite de mettre en excellent relief le caractère subordonné, relatif du sacrifice de l'Eglise, par rapport au sacrifice unique du Christ : Celui-là perpétue celui-ci en le représentant, en le commémorant, en l'appliquant.

X. Les coNTiNUATEuns des uhands scolastiques aux xiv· et xv* sri-CLES. — La longue période qui va du commencement du xiv· à la lin du xv· siècle est. pour le sujet dc la messe, une époque de transition : elle offre dans son ensemble peu d'originalité,peut-être parce qu'elle est moins connue que les précédentes. Les théologiens dc cette époque se contentent ordinairement de transmettre les idées traditionnelles qu'ils trouvent présentées chez Pierre Lombard, saint Thomas ct Duns Scot. La théologie dc la messe n'offre point pour eux un intérêt nouveau; aussi leur suffit-il d'exposer la doctrine courante. A l'occasion cependant, ils émettent sur la nature ou la valeur dc la messe des vues fragmentaires qui précisent heureusement telle ou telle idée antérieure.

Ie *Les sources.* - - On serait tenté d'aller chercher leur pensée dans les nombreux commentaires édités ou manuscrits du livre qui continue à être le manuel des écoles : les *Sentences* de Pierre Lombard. Voir la liste de ces commentaires. Lepin, *op. cit.,* p. 214-221, et Hurler, *Nomenclator litterarius,* 3· d<lll.r 1906, I. π, ρ. 4 12 sq. C'est là en effet. I. IV, (list. XI I,quc le maître s'occupe du sacrifice eucharistique.

En fait on sera étonné dc constater la pauvreté des renseignements fournis sur hi messe par les commentateurs de ce passage. Plusieurs dc nos auteurs n'cxpllquent point la partie du texte où il est spécialement question du sacrifice. Les questions relatives au sacrement les préoccupent uniquement. « La plupart onl leur attention si absorbée par ces dernières questions (pic l'on ne trouve dans le reste même dc leur œuvre aucun renseignement utile sur le problème qui nous occupe. Tels Henri de Gand, Pierre de la Palu, Pierre d'Auriol. François de Mcyron, Michel de Bologne, Pierre d'Ailly, Jean Capréohis, Tartaret. Les autres, c'est-à-dire Noel Hervé, Durand de Saint-Pourçain, Thomas dc Strasbourg. Adrien VI, dans les articles qu'ils consacrent à l'étude directe du sacrement touchent transitoirement à la question du sacrifice. · Lepin, *op. cit,* p. 217. Parfois, ils n'en disent qu'un mot. Ainsi, Richard de Médiavilla, *Super IV libros sent.,* Brescia, 1591, t. îv, p. 158; *Circa litteram... quotidie immolatur id est efus immolatio rcprivsentatur.*

On trouvera un meilleur écho do la doctrine enseignée à cette époque dans d'autres ouvrages composés, soit par ces mêmes commentateurs des *Sentences,*

soit par «les auteurs contemporains, exégètes, prédicateurs ou théologiens mystiques, Citons les principaux : parmi les exégètes, Nicolas dc Lyre (t vers 1349), *Hibhorum sacrorum cum glossa ordinaria cl Nicolai J.grani expositionibus IItlerall ac morali, additionibus insuper et rcplicis,* Lyon, 1545; Alphonse deTostat (t 1 155), *Opera omnia,* Cologne, 1613, 16 vol In-folio; parmi les controvers!stes mystiques, Gerson (f 1129), *Opera omnia,* Anvers, 1706; Nicolas de Cues (f 1-161), *Opera,* Bàlc, 1565; panni les sominist0s, disciples de saint Thomas : saint Antonin (f 1159), *Summa theologica in IV partes distributa,* Vérone. 1710, I in-fol.; Denys le Chartreux, *Summa fidei orthodoxa?,* Anvers, 1569, 2 in-foL; Silvestre dc Prlérias (Mazolini), voir ci-dessus, col. 171 sq.). *Summa summarum.* Lyon, 1519.

11 faut faire une place à part parmi les sources dc la théologie de la messe, à la fin du xv· siècle, à la vaste synthèse doctrinale, morale, canonique, liturgique et ascétique de Gabriel Biel (t 1195) sur les paroles ct les rites du sacri lice eucharistique : *Sacri canonis missto expositio resolutissima, litteralis ac mistiea,* in-fol., Bâle, 1510. Elle s'impose d'abord à l'attention du théologien par l'ampleur des questions qui y sont posées et résolues. Le lecteur se rendra facilement compte de celte ampleur à parcourir l'excellente table qui sc trouve ù la lin de l'édition dc Bâle, particulièrement aux mots *suffragia pro defunctis, applicatio /rudus missa et sacrifici i, consecrationis materia, forma, hostito fractio, frequentatio, institutio, expositio canonis,* où les questions dc la valeur dc la messe sont traitées plus à fond qu'on ne l'avait fait jusque-là. Elle s'impose non moins par la largeur de son témoignage sur la messe. Elle ne nous apporte point sans doute des vues originales. Gabriel Biel a conscience d'être un écho; il déclare lui-même avoir tout emprunté & scs anciens maîtres; en fait la comparaison de son *Expositio* avec le *Correctortum* de son maître Eggéling montre que le disciple a incorporé à son ouvrage tout l'enseignement du maître. Voir Franz, *Die Messe im deutschen Mittclalter,* p. 537-555. Mais cette dépendance à l'égard de la tradition vivante dans l'école ne fait-elle point la valeur de son témoignage? · Gomme il pratique un sage éclectisme, comme il expose bien les Idées d'autrui, on peut dire qu'en lui on entend presque toute l'Écolc. Art. Biel. t M. col. 817

Celle synthèse s'impose enfin à l'attention du théologien par la place qu'elle tient dans l'histoire au moment le plus critique de la doctrine de In messe. N'cst-clle point professée el écrite vingt ans seulement avant Luther. Le réformateur l'a connue et étudiée; il en a apprécié l'importance, puisqu'il déclare lui-même que h livre de Kiel sur le canon dc la messe est le meilleur (pic possèdent les catholiques. *Tischrcden,* édit. Weimar, *T,* JL, t. ni, n. 3146. 3722. Luther sur cc point n vu juste. Mais ceci précisément le condamne. Les écrits du théologien dc Tubingue, *VExpositio missir* aussi bien que les résumés qui en dérivent. *Epilhoma expositionis canonis missie,* Tubingue, 1 199, *Expositio brevis cl intertinearis sacri canonis missa'* (Hain, *HepcHoriam.* ŋ- 3178-3182), peuvent fournir uni réponse |»crtincnte à ccs deux questions (pie pose le mouvement réformateur contre la messe : L'enseignement catholique du temps méritait-il les attaques dont il fut l'objet de la part des réformateurs; préparait-il la réforme? Une étude approfondie dc l'idée dc la messe dans Biol serait, croyons-nous, la meilleure démonstration historique de la rupture dc continuité qui existe entre l'enseignement traditionnel du dernier des scolastiques. et les diatribes novatrices de Luther contre la messe.

2· *I.e témoignage des documents,* — Cc témoignage porte principalement sur deux points : la nature cl la valeur du sacrifice eucharistique.

1 *Nature du sacrifice eucharistique.* — La messe y apparaît comme un sacrifice essentiellement subordonné à celui du Calvaire : elle est de celui-ci le mémorial efficace, l'oblation faite par l'Église.

a) La messe mémorial ou représentation efficace de l'immolation rédemptrice. - a Tous nos auteurs, à la suite des grands maîtres, sont unanimes a voir dans l'immolation du Christ à l'autel une simple *image ou figure commémorative* dc l'unique immolation réelle du Calvaire. Plusieurs, selon la pensée cl la formule même de saint Thomas, insistent sur ce fait que la messe ne représente pas seulement le sarrilice dc la croix, mais nous en applique les fruits.

Selon Klchard de Médiavilla. elle est une · immolation » représentée; elle· nous met sous l'influence de la passion cl fait descendre scs effets jusqu'à nous ». *Super I* Vum son/., dist. XII, dist. XIII, t.îv, p. 158,165

D'après Denys le Chartreux, « la raison pour laquelle la célébration de cc mystère est appelée immolation du Christ csl qu'elle est *une image représen latine de Γimmolation du Christ sur la croix,* cl qu'elle *nous laits participants du Irait de la passion du Selgneur. » Sum.,* 1. IV, a 116, t n. p. 275. Elle est appelée hostie ou sacrifice, d'après Durand dc Saint-Pourçaln, parce que c'est un spécial mémorial dc la passion du Seigneur. *In* JVam *sent.,* dist. VIII, q. î. n 9. fol. 267 *a.* Nicolas dc Lyre affirme qu'à la misse il n'v a pas réitération du sacrifice (par excellence), mais commémoraison quotidienne de l'unique sacrifice jadis offert sur la croix. *In llebr.,* x, *op. cit.,* t. vi, fol. 152

Gabriel Biel insistera à son tour sur l'unité de l'oblation rédemptrice cl le caractère commémoratif de In messe. Celle-ci est · l'image representative de la passion qui csl la vraie immolation du Christ ·. *Expos.,* lcd. i.xxxv, fol, 253. Il n'y a qu'une seule oblation du Christ qui implique de sa part une intervention personnelle. immédiate, rédemptrice : c'est l'oblation du Calvaire Notre oblation n'est pas la réitération de cette unique oblation, die en est la représentation : *Hire quidem una causa fuit institutionis sacramenti, ut ipsius esset signum memoriale et representativum istius summi sacrificii quod reapse obtulit in cruce.. InChristo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam patens... Unde nostra oblatio non est reiteratio sute oblationis, sed rcprirscntatio.* Lcct. uv, fol. 143. On appelle sacrifice cl oblation la consécration et la communion eucharistique pour deux raisons : parce que ccs deux rites représentent la passion ct en sont le mémorial, pnrcc qu'il sont le principe causal el actif des mêmes effets : *Sed ex aliis duabus causis eucharistie etebratio et sumptio sacrificium est oblatio : tum quia illius sacrificii veri... repnnentatwa est et memoriale, tum quia similium effectuum operativu et principium causale.* Leet. LXXXV, fol. 253.

b. En quels rites de la messe sc trouve réalisé ce caractère figuratif, unanimement reconnu nu sacrifice eucharistique?

Les opinions sur cc point restent assez divergentes comme elles l'étaient d'ailleurs dans la tradition antérieure; cependant In pensée de saint Thomas s'impose de plus en plus.

Durand de Saint Pourçaln rappelle le vieux symbolisme augustinien des grains dc blé moulus ct des raisins pressés pour signifier l'amertume de la passion. *In IV^ sent.,* dist. XI, q. iv, ad 2°m, n. 13, fol. 276. Dcnÿs le Chartreux fait intervenir la fraction comme sacrement de la passion. *Sum ,* l. IV. a. 106, n. 3, p. 269. Nicolas de Cues volt le mémorial sensible de la mort du Christ surtout dans la commu-

nion» *sensibili masticatione et calicis sumptione. Excitalionum,* L IV, *Ex sermone:* · *Memoriam fecit mirabilium », Opera,* p. 447.

D'autres, à la suite de saint Thomas, insistent davantage sur la valeur significative de la consécration, soit qu'ils soient cette signification dans la seule consécration du calice, soit qu'ils la trouvent mieux exprimée dans la double consécration distincte. Ainsi Noël Hervé ; « Iλı passion est signifiée plus expressivement par le sang que par le corps, et surtout par le sang répandu qui suppose la blessure. · *Jn IVum sent.,* dist. VIH, q. n, Paris, 1617, p 312. De même Thomas de Strasbourg, *In* ZVam *sent,* dist. XI, q. n, a. 3, ad Iara, Venise, 1564, fol. 97 : « La consécration du sang doit se faire à part, *distincte,* afin que soit expressément signifié que, dans la passion du Christ, son sang a été séparé de son corps par effusion. · Même idée ct expressions semblables chez Nicolas de Lyre. *In Malth.,* xxvi; *In Lucam,* xxn.

Gerson ct Biel unissent très intimement la consécration ct la communion comme représentation sensible de la passion du Christ.

Figurée déjà par les espèces du pain ct du vin, la séparation du corps ct du sang, dit Gerson, l'est encore par la double communion du prêtre à ces espèces. *Tract, contra tuercsim de communione laicorum sub utraque specie,* dans *Opera omnia,* t. i, col. 460.

D'après Biel, la signification de l'eucharistie est complexe. C'est surtout le vin consacré dans le calice qui représente le mieux la mort sanglante, soit au moment des paroles de la consécration, soit dans la communion : · Dans la passion s'est opéré notre rachat par l'effusion du sang, cela est signifié par le sacrement du sang sous l'espèce liquide du vin. Dans la communion, l'effusion du sang est également signifiée : *In sumptione sub specie vini, redemptio nostra per sanguinis Christi effusionem.* Led. ui. fol. 135n. C'est avec raison que l'on dit : ceci est le *calice* de mon sang, · parce que le sang du Christ est signifié comme répandu pour notre rançon et servi en breuvage pour notre réfection. Mentionné seul, le sang resterait à l'état indéterminé; mis en rapport avec le calice, il est offert comme répandu et présenté pour ê»rc bu ». *Ibid.,* fol. 136. Ce qui rend plus expressive encore cette représentation du sacrifice du Calvaire, c'est que le sang est consacré séparément dans le calice, de même qu'aut refois il a été séparé du corps du Sauveur: *Unde cd représentandum distinctius passionem Christi in immolatione hujus sacrificii, sanguis separatim in calice consecratur, quia in passione Christi sanguis a corpore Christi fuit separatus.* Lect. i.iv, fol. 143*d* Le pain consacré figure plutôt l'incarnat lon et l'union du corps mystique à son chef. Lect ui, fol 135. Aux yeux de Hichard de Médlavilla, les espères du pain et du vin sont le signe non seulement du corps naturel du Christ, mais aussi de son corps mystique, la sainte Église. *In* /Vum *sent.,* dist. VHI, a. 1, q. i, p. 96; t XL .1 2. q. l. p. 138.

b) La messe commç oblation par TÉglise de la victime jadis immolée au Calvaire. — Nos théologiens ne sc contentent point de souligner le caractère représentatif de In messe ct sa participation réelle à l'efficacité du sacrifice du Calvaire, lorsqu'ils veulent Justifier l'appellation de sacrifice qui appartient évidemment au sacrifice de l'autel. Us éprouvent parfois le besoin de préciser en quoi consiste le sacrifice eucharistique.

Dans ce dessein, Ils s'éclairent des définitions anciennes et nouvelles du sacrifice; un certain nombre, et des meilleurs, s'avançant dans la voie tracée par saint Augustin et plus récemment par Pierre Lombard, suint Thomas, saint Bonaventure, et surtout Duns Scot, aiment à chercher dans l'idée d'oblation le trait essentiel de la constitution du sacrifice de la messe.

a. Anciennes définitions. — ils continuent d'abord à s'inspirer des définitions traditionnelles de saint Augustin ct de saint Isidore.

Ainsi saint Bernardin (f 1111), *De cultu sanctissinuc Trinitatis,* serin, ix, 9, c. n, *Opera,* Lyon. 1650, t. i, . 39 *: Sacrificium dicitur ex hoc quod homo jacit aliquid sacrum.*

Saint Antonin va mettre sur le même plan que les anciennes définitions la définition récente de saint Thomas; bien plus il semble donner celle-ci comme la définition propre du sacrifice *: Proprie lamtn, secundum Thomam, dicitur sacrificium, quum aliquid fit circa res Deo oblatas. Unde sacrificium dicitur quia homo facit aliquid circa sacrum ut quum jrangitur, comeditur et benedicitur. Sum. theol.,* part. III, lit, xn, . ix, $ 3, t. m, coi. 543 11 éclaire la définition thomiste par celle d'Isidore : *Sacrificium dicitur tanquam sacrum factum, quia prccc mystica consecratur pro nobis in memoriam passionis.* Conformément à ccs vues, l'action exercée autour de la matière offerte paraît réalisée à la messe, au milieu de la prière mystique qui rend cette matière sacrée, par les différents rites de la fraction, de la consécration et de la communion, les paroles dites ct les signes de croix accomplis; tout cela csl opéré pour signifier la passion. *Ibid.,* ct lit. xm, c. v, t. m, col. 587-589.

b. Définitions nouvelles par l'oblation. — Gerson propose une définition, nouvelle plus encore par la forme que par le fond; clic est ainsi conçue : « Une oblation faite à Dieu, en reconnaissance de son souverain domaine. » *Tract, super Magnifleat, i, Opera,* t. iv, col. 413.

Geltc définition comprend deux éléments. Dans le premier : « oblation faite à Dieu », Gerson, selon l'esprit de saint Augustin ct de saint Thomas, à la suite d'Alexandre de Halés, de Guillaume de Paris, ct de Duns Scot, met particulièrement en relief le rôle de l'oblation dans le sacrifice. Dans le second : ▮ en reconnaissance de son souverain domaine », il souligne le but du sacrifice. Comment le sacrifice en général ct le sacrifice eucharistique en particulier témoignent-ils celte reconnaissance? Est-ce par un acte de destruction de la matière offerte, qui proclamerait ainsi le domaine absolu de Dieu sur sa créature? Certains théologiens le penseront plus tard. Gerson, lui, ne fait nulle part'appel à celte idée, ct il semble bien qu'elle soit en dehors de la perspective dans laquelle il envisage le sacrifice. Sa description de la messe ne comporte que l'idée d'offrande agréable et non celle de destruction : « Sous la seule apparence d'un peu de pain sur l'autel, d'un peu do vin dans le calice, nous consacrons et nous offrons en parfum de suavité au Seigneur un sacrifice incomparablement plus agréable. ▮ *Ibid.,* m, col. 419. Il oppose Ici le sacrifice nouveau aux sacrifices de la Loi ancienne qui comportaient de multiples égorgements d'animaux.

Les vues de Nicolas de Cues, comme celles de Gerson, vont à définir, sous une même inspiration traditionnelle, le sacrifice eucharistique par l'oblation. En quelques mots, d'une profondeur magnifique, le grand mystique marque la place de « la suprême oblation » au centre du plan divin, ct fait voir les liens qui unissent les mystères de la création, de l'incarnation, de la messe ct de la consommation de tous dans l'unité de la vie éternelle.

Dieu est l'Archllectc qui, par la création, construit le temple du monde au centre duquel il veut un autel, ct sur cet autel *une oblation toute de gloire.* Le Verbe incarné est à la fois, comme l'ont dit Paschase et Ilincmar, l'autel, le prêtre ct la victime de cc sacrifice : *Sicut artifex concepit sedem sacram, qua: non est tvdes sacra sine altari, ut altare sit pars oedis sacra,*

ft finis (rdls sacra est altare, et finis altaris est oblatio que est signum honorificentia· Del; sic Deus lotum mundum creavit in uno nunc niernltolls, quasi icdem imam sacram, in quo altare est Christus, et ipse oblatio est supremtt honorificentia: Dei, in quo colncldit altare cum oblatione, ut ipse sit finis completus, tam creaturarum quam causa creationis carum. Excitat.,* 1. IV, *Ex sermone : · Vidi civitatem sanctam », Opera,* p. 152.

Celte « oblation d'honneur suprême rendu à Dieu » sc continue dans le sacrifice eucharistique. Nous y trouvons le Christ qui csl là notre hostie, notre autel, notre sacrifice. Là s'accomplit l'acte sacerdotal du corps mystique. Nous offrons en lui, nous nous immolons en lui, nous nous conformons à lui en communiant à lui, afin d'obtenir en union avec lui la vie éternelle : *Omnes ibi sacramentum Deo Patri obtulimus; omnes in Christo immolati; omnrs ad ipsius communionem admissi. Usque ad altare, hoc est usque ad ipsum Christum qui in nobis est, et nos ipsos in illo; et quod Deus Pater hanc oblationem recipiet, et nos ipsius in Christo Jesu sua: communionis participes laciet et wterna vita reficiet... Excitat.,* l. IV, *Ex sermone ; « Memoriam fecit mirabilium », Opera,* p*. 116-117. Nicolas de Cues fait ici un écho magnifique à la définition de saint Augustin : *Sacrificium Christianum multi unum corpus sumus.*

Gabriel Biel connaît la définition de Gerson aussi bien que celle de saint Augustin, il pense qu'en somme celle-là revient à celle-ci : *Sacrificium cultus quidam est soli Deo debitus... sive, ut alii dicunt, est oblatio facta Deo in recognitionem supremi dominii, et redit in idem. Expos.,* Icci, lxxxv, fol. 252 *d.* Les analyses du théologien de Tubinguc vont à approfondir cette notion d'oblation sacrificielle, et à marquer le rapport qui existe entre l'oblation unique du Christ au Calvaire, et les multiples oblations de l'Églisc à l'autel.

Cc rapport est sous certains aspects *un rapport d'identité.* – Biel le souligne avec les expressions de saint Ambroise : *Ecce dicit B. Ambrosius quod unum est sacrificium quod obtulit Christus et quod nos offerimus quamvis non eodem modo offeratur.* Lect. ij v, fol.. 113. Ailleurs il dit que la messe contient le même sacrifice : *In I* Vum *sent.,* dist. VIII, q. i. Il entend ici par *sacrificium* le sacrifice au sens passif, c'est-à-dire la chose offerte en sacrifice. La raison de l'identité du sacrifice de l'autel avec celui de la croix, c'est en effet l'identité de victime offerte sur l'autel aux mômes tins que sur ln croix, à savoir l'apaisement de la justice divine offensée, et l'imploration du salut éternel. Voilà pourquoi notre messe est à bon droit appelée un sacrifice. *In* /vum *sent.,* (list. XII, q. n; *Expos.,* lect. lxxxv, fol. 253d.

Cependant entre l'oblation de l'autel cl celle du Calvaire, il y a des *différences* qui touchent à l'offrant et à la chose offerte.

A la croix, c'est Jésus-Christ lui-même qui offrit en personne et tout seul par une démarche actuelle, immédiate, allant jusqu'à la mort et obtenant une fois pour toutes la rédemption : *Semel oblatus est in scmetipso Christus, tantum quotidie immolatur in sacramento quod ita intclligendum est quia in manifestatione sui corporis semel in cruce pependit, offerens scipsum hostiam vivam, passibilem et mortalem, vivorum et mortuorum redemptionis efficacem.* Lect. lui, fol. 113. Dans ce sens il n'y a qu'une seule oblation, qui n'est pas à répéter par le Christ lui-même actuellement, immédiatement, formellement à chaque messe : *Nostra oblatio non est reiteratio sme oblationis.* Led. Lin, fol 113. Maintenant à l'autel, c'est l'Églisc qui l offre conjointement au Christ : agrégée comme un corps à la tête, elle entre en participation active au sacerdoce du Christ pour offrir la victime jadis immolée sur la croix, et s'offrir avec celle-ci afin de s'approprier les fruits de la rédemption. La messe est l'acte sacerdotal du corps mystique. Bief développe celle doctrine auguslinicnnc, lect. lxxxv, fol. 253d, en commentant le texte : *Jloc est sacrificium Christianorum : mulli unum corpus sumus.*

Otte action de l'Églisc ne s'exerce point toutefois à l'autel sur le môme plan que celle du Christ : celle-là est subordonnée à celle-ci en tant qu'elle n'agit que par sa vertu. En revanche, cc n'est plus la personne du Christ qui offre par elle-même à l'autel comme sur la croix; à la messe elle n'offre que par notre entremise; c'est encore le Christ, mais par nous. Biel, avec plus de précision encore que scs prédécesseurs, développe celte idée traditionnelle : la messe est le sacrifice de l'Églisc. il distingue à l'autel un double offrant- l'un qui offre immédiatement et personnellement, l'autre qui offre médialcmcnt et principalement.

Le premier c'est le prêtre qui consacre; l'autre, celui qui offre médlatcnicnt cl principalement, c'esf l'Églisc : *Primas est sacerdos consecrans et sumens sacramentum quia ita in persona sua auctoritate tanlum divina hare perficit quæ nemo alius in sic offerendo secum concurrit; offerens vero mediate ct principaliter est Ecclesia militans in cujus persona sacerdos offert cujus est in offerendo minister. Est enim hoc sacrificium totius Ecclesia:.* Lect. xxvi, fol. 50d. Ainsi, il n'y a pas de messe proprement privée; en chaque messe, c'est bien l'Églisc tout entière qui tient comme offrante le rôle principal, ct qui, par le fait, est intéressée.

De ln part de la chose offerte, il y a aussi une différence. Au Calvaire ln victime offerte fut effectivement immolée; dans l'oblation de l'autel, on commémore sans la renouveler l'immolation passée en ln représentant ; *non propter iteratam mortem, sed per mortis semel passir rememoraticam repraesentationem.* Leet, xxv!!, fol. 51; cf. lect. uiî, fol. 113 : *Ab ipso quidem oblatum est in mortem, a nobis non in mortem, quia Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, sed in mortis recordationem offertur a nobis. Unde nostra oblatio non est reiteratio suæ oblationis, sed reprxsentatio.*

Bref, l'unité du sacrifice chrétien n'exclut pas selon Biel une certaine pluralité. L'unité se prend de la chose offerte en sacrifice, numériquement une, toujours la même de la croix à la messe, du fait que l'immolation effective du Calvaire a constitué une fols pour toutes la victime de l'autel : « Notre victime, c'est celle qu'a faite le Calvaire cl qu'éternise le ciel. » M. de la 'raille. *Esquisse,* p. 21. Elle se prend aussi de l'unité du geste oblateur du Christ, en tant qu'il n'est point répété indéfiniment par lui, mais suffit surabondamment à parfaire la rédemption. Elle sc prend enfin de l'unité du corps mystique qui agit dans l'oblation d'une façon conjointe et subordonnée à l'action du Christ au Calvaire. La multiplicité vient de ln diversité des oblations de l'Églisc à travers l'espace ct le temps; celle diversité n'est point étrangère à l'unité du sacrifice du Calvaire, puisqu'elle ne Lut (pic commémorer cc sacrifice, contenir et offrir la même valeur, en appliquer les fruits. La messe est essentiellement le sacrifice de l'Églisc qui perpétue celui du Christ au Calvaire, en se subordonnant à lui pour nous l'appliquer. *In* / Vom *sent.,* dist. VIII, q. t.

2. *Valeur du sacrifice eucharistique.* — Los vues de nos auteurs sur la nature de la messe comme oblation de l'Églisc essentiellement subordonnée à l'unique oblation rédemptrice du Calvaire entraînent des conséquences pratiques touchant l'appréciation, les fadeurs ct l'utilisation de la valeur de la messe. Elles leur permettent de critiquer justement les erreurs plus ou moins répandues dans le peuple louchant la valeur du sacrifice chrétien.

a) Leur appréciation de la valeur de la messe. — Tous s'entendent à proclamer qu'elle ne produit pas la rédemption opérée une fois pour toutes au Calvaire. Elle nous en applique les fruits.

Tous reconnaissent sa grande valeur pour nous réconcilier avec Dieu cl nous unir a lui : ▮ Elle csl offerte à Dieu, dit Richard de Médiavillu, pour nous réconcilier avec lui ou nous unir avec lui plus fortement » *In I VwnsenL,* dist. XIII,a. I»q.n, I.ıv,ρ. 161. C'est la doctrine traditionnelle exposée selon l'esprit de saint Augustin ct de saint Thomas.

On retrouve aussi les mêmes idées et les mêmes termes que chez saint Thomas dans Durand de Saint-Pourçain : ‹ En tant qu'elle est un certain sacri lice très agréab'e à Dieu, la messe a une vertu salisfac-loirc, pour remettre la peine due par celui pour qui elle est offerte, qu'il s'agisse de péché mortel ou de véniel, qu'il s'agisse des vivants ou des défunts. » *in JV"™ sent.,* dist. XII, q. iv, n. 5, fol. 279.

Pour Biel, c'cst un sacrifice qui ne peut qu'être agréable à Dieu en tant qu'il émane, par l'intermédiaire du lieutenant qu'est le prêtre humain, du Sauveur, prêtre principal. Led. Ixxxv, foi. 253d.

Plusieurs, toutefois, déclarent que la valeur de la messe csl limitée; elle ne peut être infinie comme la valeur du sacrifice de la croix. Elle est limitée, d'après Durand de Saint-Pourçaln, ù la mesure de la dévotion du ministre qui offre, du bon plaisir divin el de la disposition de celui pour lequel elle csl offerte. *Ibid.* Elle ne peut cire infinie, déclare Biel, car la messe est un acte qui émane immédiatement de l'Église cl de son représentant le prêtre, et à ce titre sa valeur csl finie. Quant à la valeur qui lui vient de l'inslilu-tlon du Christ, clic est aussi finie : l'eucharistie contient sans doute la grâce infinie; mais sa valeur satisfactoire reste finie. Le mérite de l'oblation du Christ à la messe est moindre que sur la croix : à la croix, le Christ s'esf *offert immédiatement* â la mort rédemptrice: à l'autel l'offrande du Christ est renouvelée, mais par nous; son immolation n'est point renouvelée, mais seulement représentée. Qui douterait que sa mort effective ne soit d'un plus grand prix que la représentation de celle mort? *Longe minus est meritum oblationis Christi m sacramento missæ quam luerit ejus in cruce. In cruce enim Christus se immediate obtulit.... in officio autem missic idem : acrifictum est et oblatio, non propter iteratam mortem, sed per mortis semel fxissie rememoratioam repricsenlationcm. Quis autem dubitat esse majoris efficacité mortem semel in sanguinis effusione... Patris conspectui offerre quam tantum mortis semel passir memoriam.* Leet. xxvn, fol. 51 *d.* Biel en conclut que, plus le fruit limite de la messe sera divisé entre un plus grand nombre, moindre sera cc fruit pour chacun. *Ibid.,* fol. 55 c.

b) Les sources de cette valeur. — La messe tire sa valeur d'une part de l'œuvre accomplit, ex *opere operato,* d'autre part de la personne du célébrant, *ex opere operantis.*

a. Valeur ex *opere operato.* — En ce qui concerne l'œuvre accomplie : oblation, consécration cl communion, Biel distingue encore deux sources de mérite, l'une qui tient *b* l'institution du Christ, l'autre qui tient à la sainteté de l'Église qui offre.

En vertu de l'institution, le Sauveur s'est déterminé à attacher â la messe certains effets gratuits cl salutaires : c'est-à-dire la rémission des péchés cl la grâce sanctifiante. Dès lors, meme si, par Impossible, il n'y avait aucune sainteté dans l'Église, la messe garderait encore son utilité du fait de son institution. Lcct. xxvi, fol. 50 (L

Mais la messe comme sacrifice lire principalement sa valeur de la sab.leté de l'Église qui l'offre. Biel, À la suite de saint Thomas ct de Duns Scot, part de cc principe que dans tout sacrifice Dieu tient davantage compte du sentiment de celui qui offre que du prix de cc qu'il offre. C'est ainsi que le sacrifice de la croix fut très agréable à Dieu, parce qu'il émanait du cœur de son File. Il en eût été au rcment si les Juifs l'avaient offert. C'est ainsi que l'cucharistic n'est pas précisément accueillie comme sacrifice, à raison de son contenu d'une valeur d'ailleurs incomparable, mais à raison de la sainteté de son oblation par l'Église : *Eucharistia non pexcise ratione rei contenta plene acceptatur sed oportet quod sit oblata. Hoc enim bonum in eucharistia contentum quantum reservatur in pyxide et quantum offertur in altari sed tantum non uquiualrt Ecclesia reservatum in pyxide et oblatum in officio missa·. Ultra igitur bonum contentum in eucharistia ad hoc quod proficiat Ecclesia, requiritur oblatio, et ad hoc quod oblatio sit placita et accepta, requiritur quod offerens sit placens et acceptus. Ibid.*

A ce litre d'oblation de l'Église universelle, le sacrifice de l'autel sera toujours agréable à Dieu; car la sainteté de l'Église qui offre par le prêtre est indéfectible, malgré scs inévitables fluctuations. Dans la mesure où variera celle sainteté, variera aussi, à un moment de l'histoire ou à l'autre, la valeur de la messe. Lcct. xxvi, fol. 51.

Adrien VI (t 1523) soutient les memes principes sur la source principale de la valeur du sacrifice, en examinant la question de la messe d'un mauvais prêtre. Il distingue entre la valeur du sacrifice en lui-même ou de l'oblation, et celle des prières adressées à Dieu au cours de la cérémonie pour les vivants cl pour les morts. Le sacrifice eucharistique lient une valeur propre du fait qu'il csl offert au nom de l'Église universelle cl de la part de celle Église : *Aliud est de valore sacrificii seu oblationis quit· ibi fit, ct aliud de valore orationum qua Domino porriguntur pro vivis el defunctis. Primum enim valet ex opere operato... Omnis missa fit vice universalis Ecclesia ct ejus commissione, et ideo ipsius missic alius est valor ministri exsequentis, ct alius cx parte Ecclesia committentis. In 1* Vu® *sent.,* Paris, 1528, fol. 28 *b.*

b) Valeur cx opere operantis. — A côté du rôle indéfectible de l'Église dans l'oblation du sacrifice, il y a le rôle du célébrant. Selon le degré de ferveur de celui-ci, la messe sera plus ou moins agréable à Dieu. Il est évident que la messe d'un bon prêtre est meilleure que celle d'un mauvais prêtre. Mais quelle que soit la malice de celui-ci, il restera toujours que l'Église offre par lui. Du fait que la messe demeure le sacrifice de l'Église universelle, elle sera toujours agréable à Dieu. Biel, *Expos.,* led. xxvi, fol. 50; xxvn, fol. 53.

c) *Utilisation de cette valeur.* — Bien que la valeur essentielle de la messe ne vienne point du mérite personnel «lu célébrant, c'est à celui-ci pourtant d'appliquer, de dispenser ses fruits, à raison de la place qu'il tient dans l'Église et de l'ordre qu'il a reçu. Le célébrant *non est tantum nuncius cl organum sed etiam minister et dispensator* Led. xxvi, fol. 50 *b.*

C'est à lui que tout d'abord revient d'une façon *très spéciale* une part du sacrifice : celte part lui appartient plus qu'à personne : elle est à lui avant de pouvoir être communiquée aux autres par charité. *Ibid.,* fol. 51 *a* Mais, d'une façon *très générale,* la messe profite à toulc l'Eg'ise; le célébrant rc peut exclure personne, mais doit renfermer tous ceux qui appartiennent à l Église dans son intention habituelle. L'Église seule peut restreindre l'ampleur de la prière du prêtre. En retranchant du corps mystique ceux qu'elle excommunie elle les retranche de la participaiion aux grâces du corps eucharistique Encore faut-il reconnalln que, s'ils sont excommuniés injus»

tentent cl s'ils demeurent par la charité dans k corp* mystique, ils continuent, en vertu mémo de leur appartenance devant Dieu à ce corps, de participer à scs grâces ct à sa vie. Le prêtre ne doit point nommer les excommuniés au cours du sacrifice, mais il peut très bien par charité prier en particulier pour leur conversion.

Enfin, tout naturellement, la messe est utile â ceux pour qui elle est *spécialement* o(Tertc. *Ibid.* On dit : spécialement cl non très spécialement; car l'ordre de la charité veut que le fruit de la messe aille d'abord de. cette façon très spéciale a celui qui offre. Elle ne leur est pas seulement utile d'une façon très générale, â la façon dont clic est utile â tous les membres <h l'Église; autrement les prières spéciales de l'Église pour ceux qui demandent l'oblation, vivants el défunts, n'auraient pas de sens. A titre de membres plus actifs â la messe, ceux qui demandent le sacrifice ont droit à de spéciales largesses *Ibid*

Biel, â la suite de saint Thomas, III·1, q. lxxix, a. 7, fait remarquer qu'il n'est point nécessaire de communier pour participer aux fruits de la messe La messe, en tant que sacrifice, a un effet de propitiation pour enlever les fautes mortelles ou vénielles ct les peines dues ù ccs fautes non seulement de ceux qui communient, mais de tous ceux pour qui elle csl offerte ct cela dans la mesure de leur disposition. Elle agit sur ceux qui sont bien disposés ù la façon d'une prière toute-puissante qui leur obtient la grâce de la contrition. Avec saint Thomas, *In I* Vum sen/., dist.XII. q. v, a 2, il remarque enfin qu'elle ne requiert pas préalablement une vie spirituelle en acte, mais seulement en puissance. Et si l'on dit au contraire qu'il n'y a de sacrifice que pour les membres du Christ, cette expression, appliquée ù certains, doit être ainsi comprise : pour qu'ils deviennent des membres du · hrist l.CCt î x XXV, fol. 251 *b.*

d) Critique des superstitions ou abus touchant l'appréciation de la messe. — Nos auteurs rencontrent sur leur chemin un certain nombre de conceptions inexactes, dont les unes vont à surcxaller la valeur de la messe, tandis que d'autres, au rebours, la déprécieraient. Quelle est leur attitude par rapport à ccs abus ?

a. Exagération de la valeur de la messe. — a) *Appreciation populaire, de la messe.* — A côté des justes appréciations de la messe par la théologie savante, sc développe dans le peuple, aux xiv et xv· siècles, une conception parfois mêlée d'erreur touchant les fruits que l'on attend de l'assistance au sacrifice.

I.c peuple veut savoir d'une façon 1res précise quel sont les bienfaits spirituels cl temporels qu'il peut attendre de l'audition de la messe. De là pour satisfaire à celte curiosité la dihusion dans les sermonnaires de formules concises énonçant les */ructus.* les *utilitates,* les *virilités* de la messe. On y insiste beaucoup sur les avantage? temporels que procure la messe. Ainsi dans la *Summula Ragmundi,* Strasbourg, 1501, fol. (>, on lit celte formule : *Prima (virtue) est quia si aliquis daret pauperibus omnia quæ haberet., tantum ei non prodesset sicut si digne audiret unam missam Secunda virtus est quod infra auditionem misstr antnur consanguineorum non patiuntur penam in purgatorio. Tertia virtus, quia in/ra auditionem missic non efficitur sener nec infirmabitur. - Quarta virtus quod post auditionem missa- omnia qutr sumuntur magis conveniunt naturæ quam antra. — Quinta virtus est quod missa plus petit coram divina majestate quam omnes orationes gtur fiunt in toto mundo, quia est oratio Ecclrsitu Srxta virtus est quod una missa cum devotione audita in vita plus valet quam centum post vitam...*

Ccs formules vont se précisant ct sc développant : l certaines complent douze fruits de la messe. Voir le ms, de Saint-Gall *419.* fol. 286, cité dans Franz. *Die Messe im deutschen Millelalter : Die Früchl' der Messe,* p. 15, .59. Elles insistent de plus en plus sur les bénédictions temporelles attachées au sacrifice. Bref, elles forment, comme le remarque Franz, un mélange de vérité cl d'erreur, d'espérances fondées, cl de folles illusions, de pieuses pensées cl de superstition dangereuses. Elles insistent sans doute sur 'a nécessité des bonnes dispositions chez ceux qui entendent la messe. Cependant le peuple sans culture qui les entendra oubliera facilement les dispositions requises pour ne retenir que la sûreté des résultats promis. Ccs abus ou ccs déviations de l'appréciation populaire fourniront bientôt â Luther matière à de faciles plaisanteries.

β) *Réaction des théologiens contr: ces abus.* — Ce matérialisme du peuple el parfois de certains clercs dans l'appréciation du rôle de la messe devait provoquer une réaction critique chez les évêques calholiques réformateurs, chez les mystiques et les théologiens.

Nicolas de Cues, aux vues si hautes sur la messe, ne pouvait, dans scs synodes, que s'attaquer à ccs superstitions, el détruire les légendes sur lesquelles elles prétendaient s'appuyer. Voir Bickcll, *Synodi lirixincnses sæcuti XV.* Inspruck, 1880, p. 41 a 46.

Les mystiques Taulcr ct Eckhard, avec leur souci d'intérioriser, de spirituallrer la religion, tout en appréciant sainement la haute valeur de la messe, ne pouvaient que blâmer l'erreur de ceux qui donnaient une trop grande estime à l'assistance tout extérieure au sacrifice. Voir Linsenmcyer, *Gesehichte der Prcdigt in Deutschland von Karl dem Gr. bis zum Ausgang des 14. JahrhundcPs,* Munich, 1886

De même le chancelier Gerson va protester contre celle matérialisation de la messe dans son petit écrit : *Quicdam argumentatio adversus eos qui publice volunt dogmatizare seu prxdicart populo, quod si quis audii missam, in illo die non erit coicus, nec morietur morte subitanea el talia multa. Opera,* t n, p. 521-523. il dénonce ces superstitions comme · un retour au judaïsme ·. Il les montre dénuées de tout fondement en Écriture el en raison; il invite scs lecteurs à se délier des textes des Pères que l'on apporte en leur faveur, el qui sont probablement inaulhentiqucs. Tout ceci, sans préjudice pour la valeur réelle de la messe, dont il célèbre l'ampleur universelle dans son traité ix sur le *Magnificat,* t. iv, p. 419 sq.

Nicolas Jauer (t 1437) et Denys le Chartreux (t 1169) s'élèvent aussi énergiquement, en Allemagne, contre une appréciation superstitieuse de la messe Voir A. Franz, *Der Magister Kicolaus Magni de Jaioor,* Fribourg, 1898, p. 187; Denys, *Contra vitio superstitionis,* art. 9, Cologne, 1533, p 613. De même Busch, le réformateur dis monastères du nord de l'Allemagne : *De reformatione monasteriorum,* dans *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen,* t !V *b* p 729.

Gabriel Biel dans sa lect xvî, fol. 29, 30, énonce les principes très prudents qu'il faut suivre dans la lutte contre ccs usages superstitieux : recommander au peuple beaucoup de simplicité ct de droiture dans scs intentions; il lui suflil en somme de s'unir à toutes les intentions d< l'Église; qu'on lui apprenne à éviter les vaines observances, qu'on le mette en garde surtout contre l'idée des recettes infaillibles pour sc concilier Dieu ou les saints Biel en ap|>cllc sur cc point à Gerson dans son traité *De directione coniis.* Il faut citer aussi *VExplicatiomissæ* de Paul Wann, mort vers 1500. où cet auteur attaque avec vigueur les usages superstitieux qui viennent s'ajouter aux rites commandés par l'Église. Voir le ms. *lat, 116$ I* de la Biblio-

Chèque d'État de Munich, fol. 60, 61, ct Franz, *Die Messe** . p· 304*307.

b. Dépréciation de la râleur de la messe. — a) *Tendances à mésestimer la messe,* — A la tendance qui portait le peuple à exagérer la valeur *ex opere operato* dc la messe cl é oublier sa valeur *ex opere operantis,* s'opposait, dans certaines Ames qui s'apparentaient plus ou moins aux anciennes sectes vaudoises, la tendance à méconnaître celte valeur *ex opere operato,* et à ne tenir compte que dc la valeur *ex opere operantis* du sacrifice eucharistique.

Dans ccs milieux vaudois répandus en Italie, en France et en Allemagne, on rejetait comme inutiles certaines cérémonies dc 'a messe, ainsi (pic l'usage des vêtements sacerdotaux ct on contestait la valeur dc la messe pour les défunts. Voir Huck, *Dogmcn-historlschcr Beitrag zur (ieschiclde der Waldcnser,* 1897, p 18, et DoJlingcr, *Bcitriige zur S'dengesch.,* t. n, p. 310, n. 79 ct 80 : *Item omnia verba sacra missæ dicunt et credunt esse superflua* ct *nihil ad missæ officium pertinere exceptis solis verbis consecrationis ct Pater noster. Item dicunt ct credunt presbyteros celebrantes toties peccare quoties dicunt et exprimunt nomina sanctorum in Missa;* p. 313 : *Item dicunt omnia verba missæ ct omnia paramenia ad missam spectantia esse de errore pnder verba consecrationis;* p. 307 : *Item dicunt d credunt vigilias, missas et orationes ecclesiasticas et quirlibet alia suffragia Ecclesiae pro defundis /acta nullius esse roboris;* p. 298 : *Dicunt diam quod licet malus sacerdos non confleial propter peccata sua, tamen in ore ipsius hærelict recipientis convertitur in carnem Christi propter merita sua.* Voir 1'*Explicatio missæ* du ms. *lut. 377* (1366) de Munich, cité dans Franz, *ibidem* p. 310

On trouve des opinions de ce genre reprochées à Jean de Wcscl, en 1179, dans un jugement de l'inquisition dc Mayence. · Le Christ, disait-il, n'a pas parlé de sancti lier des fêtes; il n'a donné d'autres prières que l'oraison dominicale... Mais la messe s'est bien alourdie dans la chrétienté. Saint Pierre célébrait la messe en consacrant après récitation du *Pater* ct en se communiant lui-même ct les autres, et tout était expédié. Aujourd'hui il faut qu'un prêtre vous reste debout, au froid, une heure et plus, à sc ruiner la santé. » Ortvinus Gratius, *Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum,* Cologne, 1535, fol. 163 Dans ces propositions l'auteur incriminé n'attaque pas directement la doctrine ecclésiastique dc la messe; il sc contente d'exalter d'une façon exagérée ce qu'il croit avoir été la messe apostolique. Il est comme un dernier écho de l'opinion depuis longtemps critiquée d'Amalaire sur la messe primitive.

Plus scabreuses sont les opinions du théologien Wessel Ilarmcnss Gansfort, voir *Wessdii opéra,* Gronlnguc. 1611, p. 818, 819. 11 part d'un principe excellent : l.a messe doit être pour ceux qui y assistent une commémoraison du sacritlcc du Calvaire dans la contemplation dc la passion. Mais il en tire des conséquences exagérées : obligation, sous peine de péché, de ne faire aucune autre prière que celles qui rappellent ln passion. *Ibid., De sacramento Eucharlstiæ et audienda missa,* p. 658.

Autre conséquence : la valeur de la messe se mesure au degré d'union de l'assistant avec la passion du Sauveur. Ce n'est point dc l'honoraire donné, dc l'IntcntIon du célébrant que dépeint cette valeur, elle tient au degré dc compassion de l'assistant : *Habet enim missa unicuique quantum spirlta'iter immutatur et proficit, non quantum desiderat qui celebrat Ibid.,* p. 818. Wessel attaque l'opinion reçue, d'après laquelle une messe n moins de valeur lorsqu'elle est offerte pour plusieurs au Heu de l'être pour une seule personne. Le rayonnement du soleil dc la passion est aussi puissant, quel que soit le nombre de ceux qui s'y réchauffent. Dans cette pcspccllvc, la messe ne servira aux Aines du purgatoire que dans la mesure de leur compassion en vertu du principe : *Missa nihil prodest nisi compotienti.* Ces Ames ont-elles une compassion parfaite, la messe ne leur est pas nécessaire : *Patet quia perfecte compati, perfecte amure est. Perfecte amans solio dignior est quam purgatorio, sive celebretur, sive non celebretur, animie in purgatorio quanto patiendo profecerint, tanto conrcgnabunt. Aliena compassio, puta celebrantis, non pro mensura hostia, non pro mensura compassionis, non pro mensura devoter intercessionis arbitrante suffragatur existentibus in purgatorio. Opera,* p. 919, cité dans Franz, p. 313. Une telle doctrine insiste tellement sur le facteur dévotion, sur la valeur *ex opere operantis* do l'assistance A la messe, qu'elle méconnaît parfois la valeur en sol du sacri lice chrétien. Bcconnaissons pourtant que nulle parole de Wessel ne va à nier le caractère sacri Uriel de la messe.

β) *Opposition catholique à ces opinions.* — Ces opinions sont en contradiction aussi bien avec la théologie classique qu'avec la pratique de l'Église ct la piété populaire qui s'en inspire.

Aussi théologiens, clercs, fidèles sont-ils unanimes à reconnaître une valeur *ex opere operato* A la messe. La tendance serait plutôt, nous l'avons vu, chez le peuple à exagérer cette valeur ct à oublier l'autre facteur de l'efficacité de la messe : les dispositions morales dc ceux qui y assistent et pour qui elle est offerte. Mais la raison ne p< rd pas scs droits. La théologie classique d'un Gerson et d'un Bld est attentive A défendre contre toute fausse appréciation la part respective de l'un et l'autre facteur dc l'efficacité de la messe.

Ce qu'était alors la doctrine commune sur ccs points, A la fin du xv· ct au commencement du xvi· siècle, nous le saisissons particulièrement dans l'article *Missa* du lexique théologique d'Altcnslalg. Cet ouvrage, publié d'abord A llagucnau en 1517, fut souvent réédité dans la suite; il reflète la pensée des théologiens alors classiques : Hugues dc Saint-Victor, Pierre Lombard, saint Thomas, Duns Scot, Richard de Médiavilla, Brulcfcr, Bid, Gerson, Pierre d'Allly (le cardinal de (.ambrai) y sont cités. On y saisit en quelques phrases précises la doctrine courante sur les origines et le développement dc la messe, sur la valeur respective dc scs cérémonies, sur la part qui revient au prêtre dans l'efficacité dc celles-ci. Altvnslaig, *Vocabularius thrologiæ,* llaguc-nau. 1517. fol. 152.

A la suite dc Hugues de Saint-Victor. *Dc sacramentis,* 1. II, part. VIII, l'auteur fait remonter à saint Pierre la célébration dc la première messe, A saint Jacques ct A saint Basile dc Césaréc, ln disposition ordonnée du sacrifice : *ordinem cclebrandæ missæ,* à d'autres les additions qui ont été faites *ad decorem et solcmnitatrm.* Wcc saint Bonaventure, *In IVum sent.,* dist. XIII, q. iv, il fait différence dans la messe entre l'essentiel qui est toujours acquis, quelle que soit la valeur morale du célébrant, et l'accldcntcl qui varie scion les dispositions dc celui-ci. 11 concède, de cc point dc vue, que mieux vaut donc la messe d'un bon prêtre, qui provoque davantage A la dévotion. « Ft si quelqu'un préfère entendre la messe d'un prêtre dévot, je crois qu'il fait bien, pourvu toutefois qu'il croie que pour l'essentiel celle messe ne dépasse point en valeur celle que célèbre un pécheur. » Il rappelle la juste formule de Richard, *In /V^01 sent.,* dist. XI H, q. vin : A'o/i *habet efficaciam ex opere operato solum sed ex sanctitate et devotione operantis.*

11 note enfin la valeur symbolique des vêtements

<t des*prièrcs de la messe en vue de la représentation ù l'autel du mystère de notre redemption. *Ibid.*

(0XCLU8I0N GENERALE : L'lbP.E CATHOLIQUE DE LA MESSE A LA VEILLE LE LA EÈEaEME. — Il est intéressant dc noter ici les principaux traits dc l'idée vivante de la messe dans la conscience ct la pratique dc l'Église à la veille de l'hérésie protestante.

L'article cité d'Altcnstaig, comme résumé des théologiens contemporains et particulièrement de Biel, peut y aider et par son silence sur certains points cl par ses développements sur certains autres.

1° *Vérité du sacrifier eucharistique.* — 11 n'y a point alors pour le théologien et le lidèle catholique de question â résoudre touchant la vérité du sacrifice eucharistique. Cette vérité va dc soi : elle est une donnée traditionnelle qu'on ne discute pas. C'est le critérium à la lumière duquel les théologiens ont tour à tour combattu, au xi· siècle, les néomanichéens d'Orléans ct d'Arras, au xn·, les partisans dc Pierre de Bruys, au xni·, ceux qui rejettent le caractère sacrificiel dc la messe en alléguant le témoignage de ГÉvangile où, disent-ils, il est question dc « cène » et non de « sacrifice ». Malgré la survivance dans certains milieux hérétiques des tendances vaudoises, l'Église vit en possession tranquille dc sa croyance, quinze fois séculaire, à la vérité du sacrifice eucharistique. Le dernier des scolastiques, Biel, le maître dc Luther, parle dans son *Explicatio misses* de cette vérité sur le même ton irénique que saint Thomas.

2° *Nature du sacrifice eucharistique.* — Pas plus que la vérité sacrificielle dc la messe, la définition, l'essence du sacrifice eucharistique ne fait l'objet des préoccupations théologiques dc l'époque. Altcnslaig consacre toute une page à recueillir les définitions étymologiques de la messe, pas une ligne à la recherche d'une définition réelle qui essaie de préciser dans une formule les traits essentiels du sacrifice de l'autel. La question d'essence n'est pas posée.

Ce qui s'affirme nettement dans la théologie dc l'époque, c'est une tendance commune à envisager dc plus en plus, conformément à la tradition, la messe comme une *oblation.* Ce qui caractérise la célébration dc l'eucharistie comme un sacrifice, cc qui en fait la valeur particulière aux yeux de saint Thomas, dc Duns Scot ct de Biel. c'est *l'oblation,* A celte oblation eucharistique contribuent dc nombreux agents divins angéliques ct humains, mais dc façon différente. Gerson le rappelle : *Est una oblalio ct places oflerunt Offert Eiiius, oflcrt Spiritus Sanctus, offerunt angeli, offerunt sacerdotes, offerunt fideles assistentes. Tract,* ix, *in Magnificat.*

Jésus demeure le grand prêtre de cette oblation. C'est la vérité traditionnelle reconnue dc tous. Mais il n'offre point à l'autel comme il offrit à la cène et au Calvaire. Alors il s'offrait lui-même, seul, en une immolation sanglante rédemptrice. Aujourd'hui, il offre, mais il n'offre que par notre entremise.

La messe est essentiellement le *sacrifice de TEglise,* • l'affaire de l'Église «. M. de la Taille, *Esquisse.* p. 22. «Seule, elle interpose une oblation nouvelle, bien que subordonnée ù l'unique oblation du Christ, prêtre principal dont elle tire sa vertu. La messe est dès lors, en ce qu'elle apporte de nouveau, une démarche des hommes vers Dieu, mais non plus le propre ct actuel mouvement du Christ vers son Père. » *Ibid.* Selon une doctrine traditionnelle, magistralement exposée déjà par saint Augustin, reprise bien des fois par des disciples comme Alcuin. Amalairc. Alger de IJ. pc. systématisée par Pierre Lombard et saint Thomas, mise en un relief plus puissant encore par Scot cl Biel, la messe apparaft de plus en plus nettement, ù la veille de la Réforme, comme l'oblation faite par l'Église. sur l'ordre et dans la puissance du Christ de la victime jadis immolée au Calvaire, offerte dc nouveau sur l'autel en union avec tous les membres du corps mystique, en vue dc commémorer en la représentant Tunique immolation réelle rédemptrice dc la croix, pour nous en appliquer les fruits, nous rendre ainsi Dieu propice el nous unir à Lui.

Dans ccttc perspective, il n'est point question de rechercher comment le Christ devient victime a l'autel. C'est un problème Inexistant, sans signification aucune pour l'esprit des théologiens antérieurs à la Réforme que celui-ci : · Étant donné que la messe est un sacrifice, cl qu'il n'y a pas de vrai sacrifice sans une vraie victime, dire cc qui est fait au Christ dans la messe pour le mettre en état de victime. Problème qui n'apparaît nulle part avant le milieu du xvi* siècle ct pour cause : le Christ n'était pas à mettre en état de victime; il y est a perpétuité dc par son sacrifice unique, consommé par la gloire. «De la Taille. *Esquisse.* p. IX. La réalité du sacrifice eucharistique n'est nullement liée à la réalité d'une immolation du Christ à l'autel : il n'y a qu'une immolation effective, celle du Calvaire. La messe est un sacrifice, parce qu'elle est une *oblation;* elle est un sacrifice identique à celui du Calvaire, parce qu'à l'autel l'Église s'approprie la victime elle-même du Calvaire, pour l'offrir en représentant son immolation passée.

C'est aussi un problème inexistant pour nos théologiens que celui qui consisterait à concilier 1 unité dc l'oblation rédemptrice toute suffisante faite par le Christ au Calvaire, avec une multiplicité d'oblations <pii répéteraient indéfiniment le geste oblalcur du Calvaire par une intervention personnelle actuelle, immédiate du Sauveur, el qui devraient, par le fait, avoir la valeur surabondante de la passion. La question pour eux ne sc posait point ainsi. IB enseignent unanimement, selon l'affirmation de l'Épltre aux Hébreux, l'unité de l'oblation rédemptrice, en tant qu'elle est émanée, jadis immédiatement de l'âme du Christ. Cette unique oblation en tant que telle n'est point renouvelée par le Sauveur à l'autel. Elle est renouvelée par l'Eglise son coqis mystique. Par la multiplicité de scs oblations subordonnées â Tunique oblation du Christ, l'Église sur l'ordre cl dans la puissance du Christ, prêtre étemel, s'approprie activement la victime du Calvaire pour l'offrir cl s'appliquer les fruits surabondants de sa rédemption La messe est essentiellement l'acte sacerdotal, dépendant, subordonné sans doute, mais effectif dc TÉglise, corps mystique du Christ.

Les théologiens du xiv* cl xv· siècle, en mettant en un si puissant relief le caractère ec lésiasUque du sacrifice eucharistique, ont été certes des disciples très fidèles de l'ancienne tradition, telle que nous la trouvons exposée chez Irence cl Augustin. Ont-ils fait droit cependant aux affirmations d'un Ambroise, d'un Paschasc el d'un Hln mar, dans lesquelles ccs auteurs nous montrent le Christ s'offrant lui-même à la messe, continuant à présenter au ciel l'oblation dc son humanité? On doit reconnaître que cet aspect dc la vérité reste en dehors de leur vue directe. Mais leur doctrine ne l'exclut point. En reproduisant, à l'occasion, la doctrine traditionnelle sur le Christ, prêtre éternel, cl sur les prêtres humains, vicaires du Christ à Tautel, des auteurs, comme Biel. Altenstaig, reconnaissent équîvalcmmcnt que le Christ l s'offre · à l'autel, en tant du moins qu'il offre par notre entremise. · notre oblation s'exerçant en vertu de la sienne, en vertu de ccttc unique oblation, émanée jadis du Christ, mais toujours opérante comme une cause universelle ù l'égard de toutes les oblations particulières ct subordonnées, qui l'étendent dans le temps cl dans l'espace, à l'universalité de l'Église». Dc la Taille, *op.cit..* p. 19 Telle est bien, semble-t-il, le sens de la doctrine tradi-

tionnellc professée à la veille de la 1Uforme par la théologie de 1 École sur la nature du sacrifice eucharistique.

3· *Valeur de la messe.* — (/est bien l'un des points les plus vivants de la théologie de la messe au xv siècle que celui qui concerne l'appréciation de la valeur du sacrifice eucharistique: Altenstaig consacre à cette question tout un paragraphe important de son article; il y résume la doctrine courante, telle qu'elle résulte des analyses de Scot, *Quodl.* xx, de Brulefer, *Inl* V°® sen/., dist. XIII, q. iv. de Bicl, *Expos.,* lect. xxvi ct de Pierre d'Ailly, *In IV"mscnt.,* q. v, a. 1.

Celte doctrine fait une place à la fois au rite lui-même posé, et aussi aux dispositions morales du célébrant dans l'appréciation de cette valeur. Biel, auquel renvoie Altenstaig en disant : *Gabriel doctissime in canone scripsit,* analyse très clairement, lect. xxv, les sources de la valeur *ex opere operato* de la célébration de la messe : c'est l'institution du Christ lui-même, c'est particulièrement la sainteté de l'Église qui offre. Toute la théologie de l'époque est dominée par cc principe déjà posé par saint Thomas. - Dans les relations entre l'homme ct Dieu, comme dans celles d'un homme à un autre, pour apprécier la valeur d'un geste libéral, il y a encore plus à tenir compte du sentiment de celui qui offre que du prix de cc qu'il offre. Et ainsi la valeur de notre geste, à nous, tout en empruntant de l'hostie à laquelle il sc réfère un surcroît incomparable de valeur, ou pour mieux dire un coefficient incalculable, restera néanmoins fonction d'une quantité finie, (pii est celle de la sainteté oblatricc. » Ces expressions d'un maître contemporain traduisent bien la doctrine reçue dans l'Église à la veille de la Kéforme touchant la valeur de la messe. De la Taille, *ibid.,* p. 23.

Dans celle doctrine qui fait sa place aux dispositions morales de ceux qui participent au sacrifice, l'Église lient les principes qui permettent à scs réformateurs, théologiens et mystiques, de critiquer les abus ou superstitions qui se glissent à celle époque dans l'appréciation populaire de la messe. Altenstaig rappelle dans son article, à la suite de Gerson, le caractère superstitieux d'une conception trop matérielle el intéressée de la messe : *Superstitiosum est. frivolum, temerarium et vanum. imo nocivum asserere, per auditionem missœ talia vel talia bona temporalia quemquam assecuturum.*

Pour ruiner une telle doctrine si bien équilibrée, si vivante dans la théologie de l'École, aussi bien que dans les meilleures Aines, il faudra que la Kéforme s'attaque aux principes traditionnels mêmes qui fondent l'appréciation catholique de la valeur de la messe. Il faudra nier d'une part l'institution de la messe comme sacrifice par le Christ, il faudra d'autre part nier la valeur du sentiment de l'Église universelle qui offre la messe. Luther en viendra bientôt à ccs négations, mais ce n'est point dans la théologie de l'École qu'il en puisera les germes.

Si l'on veut trouver une préparation au mouvement de la Kéforme contre la messe, il faut la chercher dans les tendances de ces sectes vnudoiscs qui, au cours du Moyen Age, attaquaient l'institution de la messe comme sacrifice par le Christ, rejetaient le sacerdoce chrétien, proclamaient la corruption de l'Église, lui niaient la sainteté indéfectible ct ne reconnaissaient d'autre sacerdoce que celui des parfaits. 11 faut la chercher aussi dans ces tendances immanentes dans certains milieux à la piété populaire, qui consistaient a matérialiser en quelque sorte la valeur de la messe. Ces tendances sans doute n'atteignent nullement l'Église; elles n'émanaient pas de sa doctrine ct de scs directives pratiques, sa théologie les réprouvait, les meilleurs de scs membres les attaquaient. Il n'en reste pas moins vrai qu'elles pouvaient devenir et elles vont rapidement devenir pour les réformateurs l'occasion d'une réaction excessive.

Sous prétexte de condamner des superstitions comme celles qui ont été plus haut signalées, de rejeter des dévotions qui pouvaient facilement prêter à des abus, comme la *missa sicca* décrite ct approuvée par Durand de Mende cl présentée comme légitime par Altenstaig, les réformateurs vont s'insurger contre l'appréciation catholique de la messe. Ils ne pourront la rejeter qu'en brisant avec une pratique, une liturgie traditionnelle, avec une interprétation quinze fois séculaire de la parole du Christ : *Hoc /acile in meam commemorationem.* C'était dans la logique de leur système qui allait à rejeter la valeur de l'Église comme interprète de l'Écriture. Luther le proclame lui-même. Pour prouver que le prêtre à l'autel n'accomplit point une œuvre bonne, n'offre point un sacrifice, mais propose un testament cl présente un signe, il en appelle à l'Écriture contre la tradition. ‹ Voilà le témoignage clair de l'Écriture Contre lui, rien ne peut prévaloir, ni le canon, ni les autorités des Pères. La parole même d'un ange y contredirait en vain. » *De captivitate babylonien,* édit, de Weimar, t. vi, p. 521. Hccucillons enfin sur les lèvres du réformateur le témoignage de sa rupture consciente avec la tradition. 11 nous dira, ce témoignage. ce que Luther lisait lui-même dans la conscience vivante de 1 Église, à savoir : la croyance commune à la réalité et ù la valeur du sacrifice de la messe : *Tertia captivitas ejusdem sacramenti est longe impiissimus abusus quo factum est, ut fere nihil hodie in Ecclesia receptius ct magis persuasum quam missam esse opus bonum et sacrificium. Ibid.,* p. 512.

L Sources. - Les principaux textes concernant la théologie de la messe dans Γ Église latine ont élé indiqué* nu cours de cet article. D'ailleurs la bibliographie des sources de cette théologie est, pour une bonne part, identique Λ celle qui concerne le sacrement de l'eucharistie; voir l'art. Euchaiusiie. col. 1132 ctl 183; col. 1232 cl 1233; col 1231 1302 *passim**. col. 1302-1326 *passim.*

II. 'I iia v a u x. — On consultera les travaux cites A l'art. Eucharistie, il nous suffit de signaler ici les travaux relativement récents qui apportent une contribution à l'étude de In théologie de la messe du iv· nu xvr siècle.

1· *Ouvrages catholiques.* — .1. Bach, *Die Dogmcngcschichie des Miltrlaltrrs* corn *chrislologischrn Standpuncte,* Vienne, t. t. 1871. t. 1«, 187.'»; .1. Schwanr. *Dogmcngeschichtc dcr mittleren /.cit,* 1882; A. \ acnnt./.<r conception *du sacrifier de la messe dans la tradition de l'Eglise latine,* dans *L*Université catholique.* Juin, juillet ct août 1891. t. xvi. cité Ici d'après le tiré à part; P. Schan/, *Die /Mire van dm hciliqcn Sacranirnlen dcr kathoUschcn Kirchc,* Fribourg-en-B., 1893; Fr. Ser. Itcnz. *Die Geschichte des Mcssopfcr· begrifjs oder dcr aile Claubc und die neam Theorien über dus Wcxcn des unblutjgcn Optcrs,* 2 vn|., Dillingcn ct Freising, 1902: K. ITimz. *Die Messe tmdcuhchcn Mittclalter,* 1002; J.Tumiel, *Histoire de la théologie positive.* Pari*, 1901; P. Batiffol, *L'eucharistie, la presence réelle cl la transsubstantiation·* I édit., 1iH>5, 7* édit . 1920; c'est Λ celle dernière, sauf contre Indication, que se rapportent les références; du même, *leçons sur la Messe,* P edit., 1918, 8 édit., 1922; K. Adam. *Die Eucharlstielehre des hriligen Augustin,* dans les *Forschungcn zur rhristlichen /.iteratur und Dogmcngeschichte,* t.xiv; J. 'fixeront, *Histoire des dogmes,* Paris, 1909-1912, 3 sol.; .L I ebreton, art. *Eucharistie* du *Diction, apologét.;* Adrien Fortescue, / a *messe : Elude sur la liturgie romaine,* traduit par Bovdinhon. Paris, 1920; M. de la 'I aille. *Mgstcrium fidei : De augustissimo corporis ct sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidations! 50 m 3 libros distincta·,* Paris, 1921 ; du même, *Esquisse du minière de la foi, suivie dt quelques éclaircissement^,* Paris, 1921; M. Andrieu, *Immirtio cf conscralio,* Paris. 1921; J. Gclsclmann, *Die Eucharisllclehrt dcr Vorscholaslik,* dans les *Eorschnngen nir chrtsllichcn Litrratiir und Dagmcngeschichle,* t. xv. Paderborn, 1926; M. Lepin, *L'idée du sacripce de la messe d'apres les théologiens depuis l'origine*

Juxqu'd *nos fours,* 1926. Paris; on trouvera dam ce nuigistnd ouvrage non seulement une anthologie de· morceaux les plus Importants de la littérature patriotique ct théologique concernant b sacrifice de la messe, non seulement une analyte aussi complète que possible de In pensée des Pères cl de·» théologiens dans son développement touchant l'idée de ce sacrifice, muh une synlbèuc qui, fondée sur cette analyse, contribue encore, même après le chef-d'œuvre du Père «le la 'faille. Λ mieux faire comprendre la messe, ct Λ mieux saisir parmi les opinions théologiques contemporaines celle qui est en continuité plus profonde avec la tradition ancienne.

2® *Ouvrages non cathoRgucs,* — C. G. Gore, *Dissertations on siibied.t connected crith the 1nearnation*♀ 3· édit., 1907; du même. *The Rodg o/ Christ,* 3· édit., Londres, 1903; F. Loofs, *I.ellJaden zum Studium dcr Dogmcngeschichte,* 4· édit., Halle, 1906; du même» art. *Abendmahl,* dans *Protest. Realencgclopiidle,* t. i; A. Harnack, *I.chrbach dcr Dogmengeschichte,* P édit., Fribourg, 1910; R. Sccberg, *Lehrbuch dcr Dogmengrschichtc,* 3' édit., Leipzig, 1913; F. Kiiltcnbusch,ait. Afc.ur, dans Protest. *RcatencgclopûdU,* t. X!i; IL Lawson, *//eucharistie duns .sntnt Augustin,* «lans *Revue d'histoire ct de littérature religieuses,* nouv. sér , L vî, 1920, p. 99 sq.. 172 sq.; F. Wiegnng. *Dogmengeschlchte des Miltclaltcrs und dcr NeiKcit,* Leipzig, 1919; G. Wetter, *Altchrlstliche I.iturgien :* L *Dos chrhtliche Mysterium,* (îœtlingue, 1921; H. *Dus chiistliche Opfer,* 1922; IL Lietzmann· *Λ/esse und Hcrrrnmahl. Eine Studie zur GesMehte dcr Liturgie,* Bonn. 1926.

A. Ga ü DEL.

IV. LA MESSE DURANT LA PÉRIODE DE LA RÉFORME ET DU CONCILE DE TRENTE. —

Jusqu'ici la doctrine catholique du sacrifice de la messe n'a pas rencontré sur son chemin de sérieuses oppositions. D'où il suit qu'autant elle s'installe paisiblement dans la spéculation des écoles, autant elle tient peu de place dans les actes ecclésiastiques officiels, le magistère ordinaire suffisant à maintenir ct à propager une croyance que personne encore ne contestait. Avec la Réforme, au contraire, allait surgir l'opposition la plus directe ct la plus violente : ce qui fournirait à l'Eglise l'occasion de dresser en face de ses contradicteurs la définition solennelle de sa foi. — I. Négations de la Réforme, il. Réaction de la théologie catholique (col. 1099). III. Définitions du concile de Trente (col. 1112).

i. Négations ni. la Réforme. De graves dissentiments éclatèrent, dès la première heure, entre les réformateurs sur le sens el la valeur de l'eucharistie. Mais tous, luthériens ou sacramentaires, furent d'accord pour refuser A la messe le caractère sacrificiel (pie la chrétienté lui avait toujours reconnu. Voir M. Lepin, *//idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens,* p. 211-252; l'r.-S. Renz. *Die Geschichte des Mcssop/er-lJegri/Js,* t. n, p. 1-35.

/. ÉGLISES LUTHÊRIEXXES.— H était réservé à la Réforme allemande tout A In fois de déchaîner la guerre contre l'Église catholique el d'organiser les communautés acquises au nouvel Évangile Si la première tâche autorisait le radicalisme doctrinal le plus complet, la seconde appelait quelques ménagements â l'égard des usages reçus. La position théorique cl pratique des Églises luthériennes sur la messe se ressent de celle double inspiration.

1· *Doctrine de Luther.* Tous ses principes ct toutes scs passions de réformateur s'accordaient chez Luther Λ lui faire rejeter la doctrine traditionnelle de la messe. Voir Lî'Titi r , t. îx . col 1305-1306 Aussi ce point est-il un de ceux sur lesquels il devait particulièrement s'acharner. La raison en est qu'il avait le sentiment de s'attaquer par 1Λ, non pas A un détail seulement, mais A la pierre angulaire de la citadelle catholique. *Triumphata missa puto nos totum papam triumphare,* affirmait il dans son écrit *Contra Jlenricum regem Angltic* (1522). édit, de Weimar (désignée dans la suite sous le sigle W.), t. x *b,* p. 220. L'importance de l'enjeu explique aisément la violence do l'assaut.

1. *Débuts de la Réforme.* — Prêtre et moine. Luther avait, non seulement étudié, mais vécu h doctrine de l'Église sur le sacrifice de la messe. Auvsi a-t-on pu en relever de multiples échos dans les écrits de sa période catholique. J. Kostlin, *Luthers Théologie,* 3· édit., Stuttgart, 1901,1.1, p. 96-98.

I'n trait cependant semble déjà suggérer la direction de ses tendances futures. Luther n'admet pas que la communion eucharistique soit séparée de la parole de Dieu. *Diet. sup. Psalt.* (1513-1516), ps. ex, W., I. iv, p. 236 : *Simul enim sacramentum et Etmngelium est sumendum.* D'où il concluait. *Decem prxcepta... prædicatu populo* (1518), W., t. i. p. 111-115: *Ideo non licet missam perficere sine euangelio, prtoalam privato, publicam publico.* Voir de même son explication du *Pater* en allemand (1519), W., t n, p. 112. Mais ceci ne signifie pas qu'il élève encore de doute sur la réalité du sacrifice de la messe. Kostlin, *op. cil.,* p. 116.

11 n'y a pas Heu d'insister sur le fait que Luther donne parfois à la messe le nom de *sacrifia uni laudis.* Voir, par exemple. *Did. sup. Ps.,* xux, 1 et 11, W., t.m, p. 280,282-283. Car cet aspect 1res réel n'empêche pas qu'elle en présente aussi d'autres et le réformateur admet, aux mêmes endroits, que la messe agit *ex opere operato,* encore qu'il incite a y ajouter le sacrifice personnel.

Dans un sermon en langue allemande sur le Saint-Sacrement. imprimé en 1520, W„ t. vî, p. 78-83, Luther gardait encore le silence sur la question de sa valeur sacrificielle. Kôsthn, *op. cit.,* p. 263-261. Mais il n'allait pas tarder à marquer son opposition à cet article de la foi catholique.

Sa conviction était déjà faite dans son célèbre sermon sur les bonnes œuvres (1520), W'., I vt, p. 231, où il l'esquisse en quelques mots cl annonce pour plus tard un plus long développement. Cc fut l'objet d'un sermon spécial · sur le Nouveau Testament, c'est-à-dire sur la sainte messe >, qui parut la même année. *Ibid.,* p. 353-378. L'auteur y soutient l'idée que de concevoir la messe comme un sacrifice est · le pire des abus >, p. 365, qu'elle n'est pas autre chose qu'un testament, c'est-à-dire un bienfait reçu de Dieu, ct non pas\nie offrande faite à Dieu. Il n'y a IA de sacrifice que dans les prières d'action de, grâces que nous adressons à DieîTcnwreconnaissance des Bfèns reçus de lui. El Luther de sc référer A l'époque primitive où les fidèles portaient A l'église des dons en nature, que le prêtre bénissait ct sur lesquels ifprônonçiin une oraison eucharistique. De cet usage il \oil une survivance dans le rite de l'otTcrtoirc: mais, à partir de IA, rien dans la messe n'atteste qu'elle soit un sacrifice.

La même doctrine sc fait jour dans le *De captivitate babylonien* (1520), où il mentionne comme « troisième captivité du Saint-Sacrement le fait qu'il soit conçu comme une bonne œuvre ct un sacrifice. *Ibid.,* p. 512. D'après lui. il ressort de l'Écriture que la messe est d'abord cl avant tout un testament, c'est-à-dire pro*nüssio remissionis peccatorum a Deo nobis fada, et talis promissio guic per mortem Filii Dei firmata sit,* p. 513, promesse qui s'accompagne d'un signe sensible, savoir le sacrement du pain et du vin, p. 518, mais qui ne saurait avoir d'autre but ni d'autre effet que d'exciter en nous la foi qui justifie. P. 517-520. C'est donc une prétention impie que de vouloir en faire une bonne œuvre applicable aux autres, p. 521 : ce caractère peut tout au plus convenir aux prières dont la messe est l'occasion. P. 522. Elle n'est pas davantage un sacrifIcejlo Christ n'a pas célébré un acte rituel, mais (jin repas; tout ce qui s'est ajouté depuis à cette simplicité de la première cène n'est qu'un cérémonial sans valeur. La même conclusion résulte des prémisses antérieurement établies sur l'essence de la messe : *Repugnat missam esse sacrificium, cum illam reci·*

piamus, hoc vero demus. P. 523-521. Si quelques formules dc la liturgie parlent encore dc sacrifice, il faut l'entendre des oraisons qui accompagnaient jadis le nie dc l'offrande ct qui lui ont survécu. P. 521-525.

fl est d'ailleurs notable que l'âpreté même de son opposition oblige le reformateur à convenir que la tradition lui est contraire. *Est longe impiissimus ille abusus,* s'écrie-t-il dès le début de son attaque, *ibid.,* p. 512, *quo /actum est ut /ere nihil sit hodie in Ecclesia receptius ac magis persuasum quam missam esse opus bonum et sacrificium... Hem arduam ct quam /orte sit impossibile convelli aggredior, ut qua,* tanto suculorum usu firmata omniumque consensu probata.* Cf. p. 522-523 : *Inaudita ct stupenda dico... Jam ct alterum scandalum amovendum est... quod missa creditur passim esse sacrificium quod offertur Deo. In quam opinionem et verba canonis sonare videntur... Accedunt his dicta sanctorum patrum, tot exempla tantusque usus per orbem constanter observatus.* Tout cela n'en est pas moins par lui résolument écarté. *Quid mihi de multitudine et magnitudine errantium? Fortior omnium est veritas.* P. 522.

Si cette doctrine de la messe marquait une réaction systématique â l'encontre des idées reçues, elle ne tendait pas encore à modifier les habitudes dc la vie chrétienne. Au peuple le réformateur faisait toujours une obligation d'« entendre la messe · le dimanche et il prenait même, contre la fréquentation déjà excessive des petites chapelles, la défense des anciens canons qui prescrivent l'assistance â la messe paroissiale. *Decem prxcepta,* W.,t.i,p. 413.11 n'interdisait pas davantage aux prêtres dc célébrer, pourvu qu'ils interprétassent les formules du missel dans le sens de sa théologie du sacrifice» ct qu'ils n'eussent pas d'autre but que de communier les fidèles ct dc prier pour eux. Les messes privées lui paraissent acceptables pour la dévotion personnelle du prêtre au même litre que la communion pour les laïques. Même les · messes votives » ne sont pas condamnées, ni l'honoraire qu'elles comportent, pourvu que le ministre sc garde dc prétendre par là offrir un sacrifice, et dirige son intention sur les prières qu'il adresse à Dieu pour les vivants ou les morts. C'est seulement dans le cas contraire que Luther sc dresserait contre lui au jugement dc Dieu. *De captio, bab.,* \\\, t. vî, p. 521-525.

Bien que l'application en fût restreinte au domaine spéculatif, des principes n'en étaient pas moins posés, dont l'in fluence n'allait pas tarder à sc faire sentir sur le terrain des faits.

2. *Développement de la Déforme.* — En effet, il ne s'agirait bientôt plus d'interpréter seulement la messe, mais de la supprimer. Ici le premier signal ne fut pas donné par Luther lui-même, mais par les augustius dc Wittenberg.

Sans doute, dès le l'r août 1521, lettre à Mélanchlhon, dans E. L. Enders, *Luther's ÎJrieftvcchsel,* n. 119, t. m, p. 208, le réformateur encourageait scs partisans à restaurer *Vinstitutiim Christi,* (/était, diMÜt-il, sa première pensée pour le moment où il reviendrait parmi eux el, dès maintenant, il sc proposait dc ne plus jamais dire, pour son compte, de messe privée. Mais son Internement à la Wartbourg lui interdisait alors les initiatives pratiques.

En attendant, son confrère Gabriel Zwilling, devenu prédicateur des augustins au couvent de Wittenberg, s'élevait cn chaire contre l'abus des messes cl, le 29 septembre, fêle de saint Michel, commençait à introduire dc graves modifications dans la liturgie traditionnelle, cn vue dc rétablir l'ancienne pratique de la messe célébrée par un seul prêtre, ainsi qu'à distribuer la communion sous les deux espèces. Ces actes soulevèrent quelques oppositions, ct le prince Frédéric le Sage Ht ouvrir une enquête, suivie d'une conférence, pour ramener les moines à la raison. Mais les idées de Zwilling faisaient rapidement leur chemin, à tel point que le prieur Hell interdit la célébration des messes privées dans l'église conventuelle, cn même temps qu'il y ordonnait l'usage du calice pour les laïques. Bientôt la ville entière fut cn ébullition. Mélanchlhon se montrait favorable à cette réforme ct déclarait ne voir dans les messes privées *nisi merum ludibrium, mera sccna.* Lettre du 9 octobre à W. Link, éditée sous le nom de Bugenhagen el faussement rapportée à l'an 1527 dans *Corp. He/orm.,* t. !, col. 894-895.

A son tour, Université accueillait des thèses dc plus en plus hardies, et Mélanchlhon y soutenait une série de 65 propositions, *ibid.,* col. 477-481, qui, sans loucher aux côtés pratiques du problème, déniaient à la messe, suivant les positions antérieure' de Luther, tout caractère dc sacrifice en insistant sur le sacerdoce universel. Sur l'histoire dc cette période, voir l'exposé fait par les éditeurs de Weimar, t. vm, p. 399-406.

L'annonce de ces événements lit tressaillir l'âme dc Luther dans sa solitude : il en exprima sa joie ct son approbation dans son traité *Dc abroganda missa privata, ibid.,* p. 41 1-476. dont la préface est datée *ex eremo, die omnium sanctorum,* soit le 1·· novembre 1521, cl qui fut livré au public cn Janvier dc l'année suivante. Il félicite ses confrères de s'être attelés à la destruction dc ce scandale que sont les messes privées, *cum sit ferme caput omnium.* W., t. vm, p. 412. Dans celte œuvre urgente sa dissertation vient leur donner du renfort.

Une *protestatio* initiale rappelle encore une fois le principe de sa méthode : il ne s'agit pas d'invoquer les traditions, même les plus respectables, mais dc suivre l'enseignement de Dieu dans les Écritures. *Non, inquam, quœritur ut sancti vixerint aut dixerint, sed ut vivendum Scriptura dictet. Non dc /acto sed de jure quiestio nobis est. Sancti errare potuerunt docendo el peccare vivendo : Scriptura errare non potest docendo nec credens illi peccare potest vivendo.* P. 114. 11 s'applique donc à montrer comment l'Écriture ne connaît d'autre sacerdoce que celui du Christ, auquel participent également tous les chrétiens. D'où il suit que la prétention d'ériger la messe en sacrifice ne saurait être qu'une impiété : *Missas quas sacrificia vocant esse summam idolatriam et impietatem.* P. 417. On ne peut en attribuer l'origine qu'à Satan : *Quicquid citra Scriptura* autoritatem fit. pnesertim in iis quæ pertinent ad Deum, id manifestum sit ab ipso Satana profectum esse.* P. 126. Le seul sacrifice autorisé par l'Ecriture, en dehors de la croix, est celui de notre mortification ct de notre pénitence. P. 420-421.

Ces prémisses dogmatiques sont suivies d'une deuxième partie, consacrée à la messe elle-même, où Luther reprend avec plus de détail la théologie cucliaristique esquissée dans ses précédents ouvrages, en vue dc montrer que la cène, étant un testament cl un repas dc communion, ne saurait être un sacrifice. P. 131-445. Puis il s'attache à la réfutation des arguments invoqués par les catholiques, p. 445-157, l'un des principaux, à son sens, étant celui des prétendues apparitions rapportées par la légende, qu'il ramène à des œuvres démoniaques. Après quoi le traité dévie cn invectives contre l'autorité pontificale.

On volt que la réprobation du sacrifice dc la messe est absolue el qu'il n'est plus question, comme dans le *De captivitate babylonien,* de lui conserver cc caractère cn raison tout au moins des prières que le prêtre y prononce. Cette nuance marque le progrès qui s'est accompli chez Luther dans le sens dc la négation totale. Par voie dc conséquence, il n'admet plus de célébration eucharistique, si ce n'est en vue dc la communion. le prêtre célébrant devant se faire, lui aussi, communier par un autre. Le mieux serait donc de sup*

primer toutes les messes, privées ou publiques, telles qu'elles sc font maintenant ct de consacrer seulement l'eucharistie, à l'exemple du Christ, pour la distribuer aux fidèles. En tout, cas, si un prêtre veut absolument, *extra exemplum Christi,* dire la messe pour se communier lui-même, qu'il ait soin de n'être jamais seul et de donner egalement la communion à d'autres. *Ibid.,* p. 138-139.

I'n peu plus loin, *ibid.,* p. 157, Luther sc montre plus déterminé : *Cuni ergo ex his omnibus probetur,* conclut-il, *missas nonnisi Satanas operatione et communi errore mundi in sacrificia versas esse adversus Evangelium et fidem et caritatem, quæ hae machina abolentur, tota fiducia abroganda· sunt universa· nobis qui Christiani esse volumus. X* la place, il faut établir un service unique aussi rapproché que possible dc la dernière cène : ... *Curandumque ut rursus ad /ormam et institutionem Christi quam proxime accedamus, scilicet ut singulis dominicis diebus, et iis solis, et unica tantum eucharistia consecretur, sicut modo fit in die Pascir.*

Pour donner à son manifeste une plus grande extension, Luther cn publia une édition allemande, *Vom Missbratich der Messe,* W„ t. vm, p. 177-563. Aussitôt qu'il eut retrouvé la liberté de son action publique, il ne cessa plus de s'élever cn chaire contre la messe, d'agir auprès des princes cl des Églises pour en obtenir la suppression. Voir dans l'édition de Weimar, I.xvni, p. 8-11, l'indication des sources relatives à cette campagne, qui aboutit, en 1525, ô la publication d'un nouveau pamphlet, *Vom Greuel der Stillmesse* De l'abomination dc la messe basse »), *ibid.,* p. 22-36.

Dans l'intervalle, pour fournir un directoire positif â scs fidèles, il avait publié une *Formula missor et communionis* (1523), t. xu, p. 205-220, qui fut bientôt traduite cn allemand par Paul Speratus ct obtint le plus vif succès. En attendant la *vernacula missa* qu'il appelait de ses vœux, p. 210 cl 218, le réformateur se contentait d'une sélection dans les rites ct prières de la liturgie reçue, de manière à cn retenir *quir para et sancta sunt,* p. 211, mais cn ayant bleu soin d'exclure tout cc qui sentirait le sacrifice. Il n'est même pas opposé aux ornements, *modo pompa ct luxus absit.* P. 214. Déjà cependant quelques essais avalent eu lieu çà cl là de messes cn idiome national. Voir J. Smend, *Die cvangelischcn deutschen Messen bis su Luthers Deulschcr Messe,* Got lingue, 1896. L'uniformité souffrait dc ces initiatives divergentes. C'est pourquoi Luther fut prié de composer un modèle qui pût être universellement adopté. Sur ces préliminaires, voir la note des éditeurs de Weimar, t. xix, p. 44-52. Cette «messe allemande , *ibid.,* p. 72-113, fut prêle à Noël 1525 cl officiellement introduite dans les Églises à partir dc 1526. Voir A. Drews, art. *Gottesdienst,* dans IL Gunkcl-O. Scheel, *Die Religion in Gcschichte und Gegeruvart.* t. n, col. 1576-1577, et P. Wolff, art. *llauptgottesdlenstordnung, ibid.,* col. 1875-1880.

Avec la théologie de la messe, Luther finissait donc par cn modifier également la liturgie. Sa réforme atteignait ainsi tout à In fols la notion du sacrifice eucharistique dans le dogme et sa place dans le culte chrétien. Il est vrai que, pour ne pas heurter les habitudes populaires, bien des formes extérieures y subsistaient encore du cérémonial traditionnel: mais CC n'étaient plus que des apparences vidées de leur contenu.

2· *Symboles officiels,* — Aussitôt (pic vint pour la Réforme l'heure d'affirmer .*cs doctrines, à l'encontre de l'Église, en professions solennelles do fol, un point aussi essentiel dc son programme ne pouvait pas ne pas y entrer.

I. *Confession d'Augsbourg* (1530). — En effet, la messe fait l'objet d'une exposition très étendue, sinon très explicite, dans la Confession d'Augsbourg, qui fut la première en date ct reste le symbole le plus important des Églises luthériennes. Con/. *Aug.,* n, 3(« art. xxiv dc l'édition allemande), dans J.-T. Mùllcr, *Die symbolischen liiicher der evangelisch-luthcrhchen Kirche,* 11· édit., Gütersloh, 1912, p. 51-53.

Nulle part peut-être la rédaction dc cc célèbre document n'est plus habile ni plus modérée. La messe he figure pas dans la première partie, consacrée aux *articuli fidei pnecipui,* mais seulement dans la seconde, parmi les *articuli in quibus recensentur abusus mutati.* après la question de l'usage du calice pour les fidèles ct celle du mariage des prêtres. Cc qui est évidemment calculé pour laisser entendre qu'il s'agit là de problèmes purement disciplinaires.

Falso accusantur Ecclesiae nostrrr quod missam aboleant. Relinetur enim missa apud nos et summa reverentia celebratur. Déclaration rassurante! On pousse meme le scrupule jusqu'à proclamer un conformisme liturgique à peu près complet : *Servantur ct iist/a/x ceremonia fere omnes.* La seule différence est que des chants cn langue vulgaire y sont ajoutés aux hymnes latines, ct rien ne saurait être plus naturel tout à la fois ct plus bienfaisant. Après cela, le peuple y est invité à la communion ct préparé à la recevoir par dc pieuses instructions sur le prix du sacrement. Pareil culte csl évidemment fait pour procurer la gloire dc Dieu et le bien des âmes. D'où celle conclusion légèrement ironique : *Itaque non videntur apud adversarios missir majore religione fieri quam apud nos.*

Après ccttc profession positive de religion eucharistique, la Confession sc fait agressive sur les abus dont souffre l'Église sur cc point. C est un vieux grief dc tous les bons chrétiens, *publica et longe maxima querela omnium bonorum virorum,* que beaucoup de prêtres célèbrent la messe *tantum propter merredem aut stipendium,* ou bien *contra interdictum canonum.* Pour couper court à cc désordre, il n'y avait pas de moyen plus efficace que d'abolir les messes privées, *quum jere nulla privata missiv nisi quastus causa fierent.* La Réforme n'aurait pas eu besoin dc prendre celle initiative si les évêques n'avalent si longtemps toléré des abus contre lesquels ils n'ont pas eu le courage de réagir. Qui sait si les malheurs actuels dc l'Église ne sont pas le châtiment dc ces sacrilèges impunément multipliés? *Fortasse dat pernas orbis lam diuturna profanationis missurum.*

Le mal s'est aggrave par suite de certaine conception théologique, aux termes de laquelle le Christ aurait satisfait pour le péché originel cl Institué la messe comme oblation pour les péchés quotidiens. D'où est venue l'idée courante que la messe aurait une vertu expiatoire : *lime manavit publica opinio quod missa sit opus delens peccata vivorum et mortuorum ex opere operato.*

Il est intéressant de noter qu id la Réforme rend un involontaire hommage à la croyance commune cn la valeur sacrificielle de la messe. Sur la fol de quelles autorités ou de quelles légendes cette *publica opinio* est-elle rattachée à une sotériologie qui restreindrait l'œuvre rédemptrice du Christ au péché d'origine pour réserver les autres au sacrifice des autels*? La théologie catholique n'est pas responsable dc cet te étrange division, proposée par quelque docteur sans autorité. Toujours est-il que par ce biais s'introduit la dogmatique protestante de lu messe.

A la foi catholique ainsi présentée on reproche d'être doublement en contradiction avec les Écritures. Car. d'après Hcbr., x. h) ct 14, la passion du Christ vaut *non solum pro culpa originis sed etiam pro omnibus reliquis peccatis.* De même saint Paul enseigne que nous sommes Justifiés par la foi : cc qui exclut que nous le puissions être *ex opere missarum.* I.a messe n'a pas d'autre signification que celle d'un sacrement

propre â nous rappeler les bienfaits du Christ ct A rassurer par là nos consciences. C'est pourquoi la Réforme reste fidèle A l'usage d'une seule messe publique, *una communis missa,* célébrée en vue dc la communion, ct l'on ne sc prive pas de rappeler que telle fut le pratique de la primitive Église. En somme, il n'y aurait de différence entre les catholiques et les protestants que pour le nombre des messes : *Tantum numerus missarum est dissimilis.* Divergence d'autant moins condamnable que cette réduction se justifie *propter maximos et manifestos abusus,* et que les messes conservées le sont avec un cérémonial presque identique, *maxime quum publient ceremonia: magna ex parte similes usitatis serventur.*

On voit que tous les moyens sont pris pour donner le change. Dc la foi catholique la Confession d'Augsbourg feint dc ne viser que les abus, tandis qu'elle insiste avec une visible coquetterie sur les cléments qu'elle retient du dogme ct du culte traditionnels. Qui pourrait néanmoins sc dissimuler que cette affectation d'archaïsme liturgique prenait les allures d'une véritable révolution ct masquait une attaque dc fond contre la réalité du sacrifice eucharistique? Sous prétexte de reviser des opinions d'école, c'est la foi même de l'Église qui était mise en question. Tous les artifices de langage ne sauraient pallier le fait évident que la Réforme donnait ici son adhésion formelle aux négations les plus brutales de son fondateur.

2. *Apologie dt^SlclanchthoiT'.)—* Rédacteur de la Confession d'Augsbourg. Mélanchthon assuma la charge dc l'expliquer et de la justifier A l'usage du public. Dans scs Loc/ *theologia,* édit, dc 1521, *Corp, He/.,* t. xxi, col. 221, il avait lui-même déjà pris A son compte, en une sorte dc résumé sommaire, la dogmatique luthérienne de la messe. Le commentaire de *VAugustana* allait lui fournir l'occasion d'un exposé plus personnel et plus approfondi. *Apol. Conf.,* art. xxiv, dans J.-T. Müller, *op. cil.,* p. 218-270.

Naturellement, l'auteur commence par protester, au nom dc son Église, de son respect pour la messe : *ITicjandum est nos non abolere missam, sed religiose relinere ac defendere.* P. 248. Quelques lignes lui suffisent pour expliquer l'introduction de chants en langue vulgaire, et tout autant le retour à l'ancien usage de la messe publique. 2-8, p. 218-219. Le principal dc son exposition porte ensuite sur la question dc savoir si la messe est ou non un sacrifice. Le qui revient, d'apres lui. à sc demander si elle est capable dc remettre leurs fautes ou leurs peines aux vivants ou aux défunts pour lesquels elle est appliquée. Manière tendancieuse dc poser le problème et qui permet aussitôt d'opposer au pharisaïsme des œuvres la doctrine chrétienne de la justification : *Impossibile est consequi remissionem peccatorum propter opus nostrum ex opere operato, sed fide...* 12, p. 250. Rien que cette remarque lui paraisse suffisante *a priori* pour trancher le débat, il n'en prend pas moins la peine dc lui consacrer une longue et minutieuse discussion.

il parait que jusque-là tous les contradicteurs de la Réforme ont négligé l'essentiel, savoir de définir le sacrifice : *Tantum arripiunt nomen sacrificii vel ex Scripturis vet ex Patribus. Postea affingunt sua somnia, quasi vero sacrificium significet quidquid ipsis libet.* 15, p. 251. En vue de mettre fin acet *ingens tumultus verborum.* 9. p. 250, il donne tout d'abord du sacrifice la définition suivante : *Ceremonia vel opus quod nos Deo reddimus ut cum honore afficiamus.* Dans ce genre il y a fieu dc distinguer deux espèces : sacrifice propitiatoire. qui apaise la colère divine ct obtient la rémission des péchés; sacrifice eucharistique, qui est offert par l'âme déjà réconciliée pour rendre grâces A Dieu dc ses divers bienfaits. *Ibid.,* 18-19, p. 252.

Dc cc concept l'application parait A l'auteur des plus obvies. Il n'y a de sacrifice propitiatoire que la mort du Christ; les prières et bonnes œuvres des fidèles ne sont et ne peuvent être que des *sacrificia taudis.* L'une ct l'autre de ces assertions sont longuement justifiées par l'Écrilure. Mélanchthon leur demande tout spécialement la réprobation des pratiques extérieures au profil du culte spirituel. 22-31, p. 252-256. En restant fidèle à ce dernier par la prédication de l'Évangile el la pratique des sacrements, la Réforme réalise le précepte du *juge sacrificium,* tandis que les catholiques s'absorbent dans le formalisme de vaines cérémonies. 35-51, p. 256-260. Quant aux textes qui annoncent un sacerdoce cl un sacrifice nouveaux, ils s'entendent uniquement du Christ. 52-59, pi 260-262.

Autant Mélanchthon s'étend sur l'Écrilure, autant il est laconique sur la tradition. *Non ignoramus,* avoue-t-il, *missum a Patribus vocari sacrificium.* Mais ce langage s'explique sans peine par la double notion du sacrifice ci-dessus distinguée : *Hi non hoc volunt missam ex opere operato conferre gratiam ct applicatam pro aliis mereri cis remissionem peccatorum.,. Ubi leguntur hiec portenta verborum apud Patres? Sed aperte testantur se de gratiarum actione loqui.* 66, p. 263. Celle solution est appuyée sur la théorie protestante du sacrement el du sacrifice, celui-là ne pouvant signifier que le soulagement des consciences où il excite la foi, celui-ci l'action de grâces pour les bienfaits de Dieu. Tel est le cadre auquel il faut ramener tout cequei les Pères disent de l'eucharistie. 68-77, p. 261-265. Le terme d'oblation et autres semblables que la liturgie applique parfois à la messe s'entendent pareillement, *non... proprie de corpore et sanguine Domini, sed de toto cultu, de precibus cl gratiarum actionibus.* 88, p. 267.

Cette discussion générale est suivie d'une sorte d'épilogue complémentaire sur le point spécial dc la messe pour les défunts. A cette croyance si chère aux catholiques l'auteur oppose d'abord le silence des Écritures : *Nulla habent [adversarii nostri] testimonia, nullum mandatum ex Scripturis.* 89, p. 267. Puis il lui est facile de l'écarter au nom des postulats dogmatiques déjà posés : *Quum missa no^^Ü^disJÿcfig, nec pro perna nec pro culpa, ex opere operato sine fide, sequitur applicationem pro mortuis inutilem esse,* 92, p. 268. Les textes liturgiques qui semblent lui vire favorables visent uniquement la prière pour les morts: *Scimus veteres loqui dc oratione pro mortuis quam nos non prohibemus.* 91, p. 269. Mais la prétention d'attribuer A la messe une valeur satisfacloirc lui paraît une telle injure à la passion du Christ cl à la *justitia fidei* qu'il ne sait la comparer qu'au culte des Raal en Israël. Au demeurant, il reste persuadé que ce *baalitieus cultus* durera jusqu'au dernier jour. Du moins les vrais disciples de l'Évangile auront-ils élevé leur protestation contre cette impiété. 96-98, p. 269-270.

Ainsi la négation du sacrifice de la messe, que la Confession d'Augsbourg insinuait plutôt qu'elle ne l'énonçait *ex professo,* est érigée par *VApologia* en thèse formelle. Voir çà et là d'autres pointes polémiques, par exemple, m, 167, p. 138; xn, 15, p. 169; xv. 10, p. 212.

En s'attaquant sans cesse â la conception qui lui accorde une efficacité *ex opere operato,* Mélanchthon est. d'ailleurs, loin de représenter exactement les positions catholiques Mais, avec cette théorie d'école, ce n'en est pas moins le dogme lui-même qu'il prétend éliminer. En dehors du sacrifice ainsi conçu, il n'admet qu'un *sacrificium laudis.* A dessein 1'*Augustana,* témoigne-t-il, 11. p. 251, a évité ce termo *propter ambiguitatem.* S'il le reprend lui-même, comme Luther en avait donné l'exemple, c'est en l'accompagnant dc commentaires qui lui enlèvent toute équl-

voquc cl en font une formule commode pour donner une apparence de satisfaction aux témoignages traditionnels qui parlent dc sacrifice à propos dc la messe, alors qu'on en supprime visiblement la réalité.

3· *Témoignages postérieurs.* · 11 suffira dc quelques indications pour montrer que la Kéforme n'a plus abandonné, à l'égard dc la messe catholique, celte attitude agressive.

En 1533, Lui hcr publiait contre la « messe borgne » un nouveau pamphlet plus passionné que les précédents : *Von der WinKclmcsse und P/affenweihe,* W., t. xxxvm, p. 195-256, qui fut aussitôt traduit en latin par Juste Jouas, *De missa privata et unctione sacerdotum.* Wittenberg. 1531. I/ouvrage offre cette particularité (ie s'ouvrir par une dispute avec le diable, *Ibid.,* p. 197-205, qui sc livre à une âpre critique dc la messe privée sans que le réformateur soit capable dc rétorquer pertinemment scs objections. A l'encontre des controversistcs catholiques, qui se sont copieusement égayés de cette singulière *lucta cum diabolo,* des apologistes protestants ont pris soin de montrer qu'il s'agit là d'un simple procédé littéraire et non d'une expérience vécue. Voir A. Freitag, *Ueber die Enluitlrfe Luthers zu den Schriften Von der Winkelmesse,* etc., Liegnitz, 1905, p. 16-18.

La violence dont Luther y faisait preuve parut choquante, même à quelques-uns de ses partisans, voir une lettre d'Amsdorf en date du 28 janvier 1531, dans Enders, *Luther's Jirie/ivechscl,* t. ix, p. 342. cl on l'accusa de reprendre à l'egard de l'eucharistie le radicalisme de Zwingle. Aussi jugea-t-il bon de s'expliquer sous la forme d'une lettre publique a l'un de scs amis, W., t. xxvm, p. 262-272. où il déclare réserver ses censures à l'idolâtrie papiste sans vouloir porter atteinte à l'usage légitime du sacrement tel que la Kéforme l'avait conservé.

Toujours éloigné de ccs excès dc plume, Mélanchthon s'appliquait à maintenir sa physionomie doctrinale à la foi de la nouvelle Église. Dans les remaniements qu'il fil subir à ses *Loci theologici,* la question dc la messe prit une plus grande place; mais l'auteur sc contente d'y résumer, sans modifications sensibles, l'exposition de *YApologia,* Voir Loc. *theol,.* édit, de 1535, dans *Corp. He/.,* 1.i, col. 180-185; édit, dc 1513, *ibid., col.* 871-876.

L'occasion allait, d'ailleurs, bientôt sc présenter, pour les dirigeants de la Kéforme, dc formuler une nouvelle confession de foi. Invités par le pape Paul III à un concile qui devait se tenir à Mantouc, les protestants d'Allemagne répondirent par les · articles de Smalcaldc», fcvrie<L537?I!s furent rédigés par Luther cl souscrits par les principaux réformateurs.

Une large place y est faite à la messe, ct dc manière à mettre plus en évidence (pie ne le faisait *ΓAugustana* le caractère dogmatique de la question. On commence, en effet, par poser en principe le rôle unique du Christ Rédempteur el la justification par la fol en scs mérites, à l'exclusion dc toutes les œuvres. *Art. Smalc.,u*ł 1, dans J.-T. Müller, *op. cil.,* p. 300. Suit un article second consacré à la messe, n, 2, p. 301-305, qui est immédiatement exclue comme incompatible avec la foi énoncée à l'article précédent : *Quod missa in papatu sit maxima ct horrenda abominatio, simpliciter cl hostiliter r diametro pugnans contra articulum primum.*

Ce verdict de condamnation est appuyé sur cinq arguments, à l'adresse des · papistes les plus sensés », en vue d'établir que la messe est un *hominum inventum* : invention inutile, au surplus. puisque la communion peut sc faire autrement; dangereuse, â cause des abus qu'elle engendre; impie, parce qu elle attente au sacrifice du Christ. Dc celte institution malfaisante d'autres funestes conséquences ont découlé : *Ceterum draconis cauda ista (missam inielligo) peperit multiplices abominationes cl idololatrias,* savoir la croyance au purgatoire avec toutes les superstitions qu'elle entraîne, la pratique des pèlerinages, la création des confréries, le culte des reliques, l'usage des indulgences.

Une fois Je problème ainsi posé, on conçoit aisément qu'il n'en est pas de plus capital. Au cours dc cet article, *Ibid.,* 10, p. 302, Luther atteste l'attachement que les papistes portent au dogme du sacrifice eucharistique : *Sentiunt quidem optime cadente missa radere papatum.* De son côté, il n'a pas une moindre résolution dc le combattre : *Ego etiam per Dei opem in cineres corpus meum redigi et concremari patiar priusquam ut missarium ventrem* (expression qui lui est familière pour désigner les prêtres)... *aguiparari Christo Jesu.* Ainsi la question de la messe devenait de part el d'autre, entre l'Église catholique et la Kéforme luthérienne, une question dc vie ou dc mort.

//. églises fiÉronuÉes. — Il n'en va pas autrement dans les branches secondaires de la Réforme. Au contraire, la négation de la présence réelle, qui les distingue du luthéranisme, y développe, a l'égard dc la messe catholique, une plus radicale hostilité.

1· *Doctrine de Zwingle.* — En attendant la querelle sacraincn taire, qui devait les mettre aux prises d'une manière si violente, les réformateurs de Suisse et d'Allemagne marchaient en plein accord. · Même en matière dc sacrements. ...jusqu'à l'été de 1523. la doctrine de Zwingle est très semblable à celle dc Luther. » F. Loofs, *Leitfadcn zum Studium der Dogmengeschichle,* 4· édit., Halle, 1906. p. 797. Cc n'est pas du moins la question de la messe qui risquait dc les diviser.

Dans les 67 articles que Zwingle défendit en colloque public le 29 janvier 1523 ct qui sont comme le programme de sa réforme, figure un article xvm ainsi conçu : · Que le Christ, qui s'est offert lui-même une seule fois, est pour l'éternité un sacrifice perpétuel et efficace pour les péchés de tous les croyants. D'où il suit que la messe n'est pas un sacrifice, mais le mémorial du sacrifice cl la garantie de la rédemption «pie le Christ nous a value. » *Opera omnia,* édit. Schuler el Schulthcss, Zurich, t i. 1828, p. 15-1. Un long traité en langue allemande suivit cette conférence. où ccs divers articles sont successivement expliques cl justifiés. Sur la question de la messe, voir *L slcgung,* 18. *ibid.,* p. 232-261. L'auteur s'applique à y montrer par l'Ecrilure que le sacrifice du Christ est unique cl. suivant la conception développée par Luther, que l'eucharistie n'est pas autre chose, comme du reste les autres sacrements, qu* « un signe ct un gage » de la promesse divine, p. 210. un · testament I incarné dans le rite d'un repas d'amitié. P. 252.

Quelques mois après (août 1523). Zwingle reprenait la question, sous une forme plus théologique et plus positive, dans son traité *De canone missis cpichircsis. ibid.,* I. m, p. 83-116. La liturgie catholique dc hi messe et la doctrine sacrificielle qu'elle respire pour ainsi dire à chaque ligne y sont rejetées au nom des Écritures : Si *Christus unguam dixisset : lie. offerte mihi vel Patri melpsum, non injuria dedisses oblationi nomen missa... Nunc, cum Christus edere ac bibere solummodo jubet, nonne peccas cum aliud ex ipso facis quam ipse se fecerat? Ibid.,* p. 90. Chacune des paroles du canon est ensuite réfutée suivant la même méthode. Zwingle voulait cependant conserver, pour la célébration de la cène, plusieurs des rites reçus, voire l'usage de quelques vêlements sacrés. 11 dut sc défendre sur ce point, dans une lettre a Géroldscgg, contre certains extrémistes qui regrettaient ccs concessions, propres à ménager indûment, sinon Λ ramener, les superstitions catholiques. *De canone missa libelli apologia, ibid.,* p 117-120.

Malgré ces attaques, la messe gardait encore ses

partisans. Pour les réduire. Zwingle soutint â Zurich, les 26, 27 et 28 octobre, une nouvelle dispute sur cette question et celle des images. Actes publiés au t. îi, p. 459-510. Il y en eut encore une autre devant le conseil de la ville, dans les derniers jours de l'année, entre les prêtres fidèles et les réformateurs dont Zwingle était l'Amc. *Ibid.,* p. 566-583. Cette ardeur réformatrice allait de pair avec une égale activité doctrinale. Zwingle eut l'occasion de s'expliquer une fois de plus dans sa réponse aux critiques de Jérôme Emser. *Adversus Hier. Emserum... antibolon* (1521), *ibid.,* t.m, p. 1 11-1 12.

Les arguments allégués par Zwingle contre la messe n'offrent rien de saillant. Cc sont toujours les mêmes textes scripturaires sur l'unique oblation du Christ qui font les frais de sa démonstration. On y peut remarquer pourtant qu'au lieu de s'établir, comme Mélanchthon, sur le terrain polémique de l'ex *opere operato,* il serre de plus près le problème essentiel du sacrifice. Qu'on en juge parces trois propositions dans lesquelles il résume sa pensée, *Antibolon,* p. 112 : *Christus illuc tantum offertur ubi patitur, sanguinem fundit, moritur : hæc enim /equipollent. ... Christus non potest ultra mori, pati, sanguinem fundere... Ergo Christus ultra offerri non potest : mori enim non potest.*

Aussi s'applique-t-il à suivre les catholiques sur leur terrain, *De canone misse,* p. 101, ou il entreprend de discuter leur conception du sacri fice eucharist ique ainsi présentée : *Dicunt verum esse quod Christus sc tantum semel obtulerit, sed nos sepe cum offerre a Itérant... Sic enim reclamant : Unam esse hostiam non negamus. Quod autem semel oblata sit sic intdligimus quod semel tantum mortuus sit, ultra nunquam moriturus; vivus tamen sibi vivo a nobis quotidie offerri potest.* A quoi il s'efforce de répondre en solidarisant les deux concepts de sacrifice ct d'immolation sanglante : *Quasi aliud sit ('.hristuni mori et aliud Christum offerri, aut quasi aliud moriendo aliud offerendo actum sit, aut mactari aliquid Deo possit quod non simul offeratur, aut victima ulla offeratur quiv non madetur.* D'où suit la conclusion: -U *Christus semel tantum mactatus est... Ergo semel tantum oblatus est.* Cf. p. 102 : *Facessant igitur... qui oblationem a morte distinguunt rem eamdem sed aliter adpellatam.* Si la solution reste toujours résolument négative, du moins le problème est-il plus correctement posé.

Dans la suite. Zwingle eut à défendre contre Luther ct son école sa conception d'une eucharistie purement symbolique. Mais, au cours de scs explications polé iniques, la négation du sacrifice de la messe ne sc fait que plus fréquente ct plus ferme. Voir *De vera ct de falsa religione* (1525), dans *Opera,* t. ni, p. 261-261; *Subsidium sive Coronis de eucharistia* (1525), *ibid.,* p. 311, 353-351. Aussi bien cette commune opposition à la foi catholique fut-elle un des points sur lesquels les deux confessions rivales purent aisément sc mettre d'accord au célèbre colloque de Marbourg (3 ocl. 1529). L'article xv relatif à l'eucharistie, *ibid.,* t. iv, p. 182, contient cette clause : *Quod missa non sit opus quo alter alteri, defuncto aut viventi, gratiam impetret.* Formule Indéterminée, où l'on nc peut méconnaître que, sous le nom générique d' « œuvre », le concept de sacrifice nc soit implicitement compris.

2· *Doctrine de Calvin.* — Si Calvin s'efforce, en général, de tenir une sorte de position intermédiaire entre les doctrines eucharistiques de Luther ct de Zwingle, il sc montre, en ce qui concerne le sacrifice de la messe, aussi violemment hostile que l'un el l'autre.

Le principal de sa pensée est acquis dès la première édition de Γ*Institution chrétienne* (1536). Voir *Inst, relig christ., c.* tv, dans *Opera omnia,* édit. Bnum, Cunitz ct Heuss, t. r. col. 131-13«. Cependant les éditions postérieures à partir de 1539 présentent quelques compléments. Voir *Inst, relig. christ.,* c. xvm (c. xn dans l'édit, de 1539), 49-69, *ibid.,* col. 1023-1036. On les retrouve tous, avec des additions insignifiantes cl quelques transpositions dans l'ordre des derniers paragraphes, dans l'édition de 1559. *Inst, relig, christ.,* l. IV, c. xvm, *ibid.,* t. n, col. 1051-1065. C'est donc là qu'il faut chercher l'expression définitive donnée par le réformateur à une doctrine qu'il avait, comme on le voit, depuis longtemps mûrie.

Tout comme Luther, Calvin est obligé de reconnaître, par 1'cffort même qu'il fait pour le combattre, le consentement unanime de l'Église de son temps au sujet du sacrifice eucharistique, *Horrendæ abominationis caput fuit... quum pestilentissimo errore lotum pane orbem obcæcavil [Satan] ut crederet missam sacrificium d oblationem esse ad impetrandam peccatorum remissionem.* Il ne saurait pourtant lui échapper tout à fait que cette conception présente, chez les catholiques, bien des nuances. Mais il négligera cc qu'ont pu en dire les *saniores scholastici,* pour s'en tenir à la notion courante de ceux qu'il appelle volontiers dans la suite les *missarii,* savoir *missam esse opus quo... Deum promerentur vel expiatoriam esse victimam qua sibi Deum reconcilient.* L coi. 1051. On ne saurait marquer plus nettement l'intention de tout subordonner aux passions de la polémique.

A cette croyance catholique il oppose cinq arguments : elle est un blasphème contre le Christ, en méconnaissant la pérennité de son sacerdoce qui 1c dispense d'avoir « des successeurs el des vicaires »; elle attente à la vertu de la croix, qui est notre unique sacrifice; elle fait perdre aux hommes le souvenir de la mort du Christ; elle empêche d'en reconnaître les fruits salutaires; elle modifie le caractère delà cène, en prétendant faire un don à Dieu de ce qui est un don de Dieu. 2-7, col. 1052-1056. Chemin faisant, 3. col. 1051. il écarte en quelques mots la conception catholique, en faisant observer que le sacrifice du Calvaire n'a pas besoin d'être reproduit, ct ne comporte pas d'autre application que le fait de prêcher l'Évanglle et de célébrer la cène.

La messe privée, c'est-à-dire, quel que soit le nombre des assistants, celle qui nc comporte pas de communion, lui parait particulièrement contraire à llnstnùtion divine ct il nc manque pas de (aire remarquer *quod hæc perversitas puriori Ecclesia incognita fuit.* 9. col. 1057.

Cependant il lui faut bien avouer que les » anciens » ont parlé de sacrifice à propos de la messe. Mais Calvin assure que cc n'est pas au sens des papistes : *Simul exponunt se aliud nihil inielligere quam memoriam veri illius d unici sacrificii quod in cruce peregit Christus.* Tel serait, en particulier, le cas de saint Augustin : *Passim apud cum repcries non alia ralione vocari cernam Domini sacrificium nisi quod est memoria, Imago, testimonium illius singularis, veri d unici sacri ficii.* 10, coi 1058. Encore est-il que, pour eux, la messe nc signifiait pas une image vide : *Nescio quam repditæ aut saltem renovata immolationis faciem eorum cerna prie se ferebat.* Malgré tout, Calvin consent à ne pas incriminer cc langage, parce qu'il n'entendait pas *unico Domini sacrificio vel minimum derogare.* Tout au plus regret lc-t-ll qu'on ait voulu donner à ln pure institution du Christ une couleur sacrificielle tirée de Γ Ancien Testament 11, col. 1059. On voit que, dans la mesure où scs préventions lui ont permis de la saisir, la notion traditionnelle de la messe finissait par nc pas inspirer à Calvin, tout au moins en théorie, de trop profondes répugnances.

Il reste né mmolns le mot de sacrifice, dont le réformateur ne peut nier l'usage. Pour arracher cette arme

aux mains de scs adversaires, l) nc trouve rien de mieux que de reprendre l'exégèse de Mélanchthon. Voir ci-dessus, col. 1091. Le sacrifice se divise en propitiatoire et eucharistique. Dans le premier sens, Il n'y a pas d'autre sacri lice que la mort du Christ : cc qui lui fournit l'occasion «l'une nouvelle charge contre la vénalité ct l'impiété des messes catholiques. 11-15, col. 1061-1062. Mais, au sens biblique de louange, cc terme peut convenir à la célébration de l'eucharistie : *Hujus generis sacri ficin carere non potest cana Domini» in qua, dum ejus mortem annuntiamus ct gratiarum actionem referimus» nihil aliud quam offerimus sacrificium laudis.* 17, col. 10G3. A celle condition, on peut éviter les abominations sacrilèges de la messe ct la ramener à la pureté de scs origines : *Missam in selectissima sua» et qua maxime venditari potest» integritate acceptam» sine suis appendicibus» a radice ad fastigium» omni genere impietatis, blasphemla, idolatria?» sacrilegii scatere.* 18, coi. 1061.

Nulle part Calvin n'a rien ajouté d'essentiel à cet exposé de l'*Institution chrétienne.* On en trouve un résumé populaire dans son *Petit traicté de la saincte Cène»* 1511, *ibid.»* t. v, col. *148-450. Il semble pourtant avoir été inquiet du parti que l'on pouvait tirer de la cène évangélique au profit de la messe. Contre quoi il affirme avec véhémence qu'entre ces deux faits « il y a autant de convenance qu'entre le feu et l'eau ». *Reformation pour imposer silence à un certain belistre,* 1556, t. ix, col. 131. Expression qui se retrouve dans le sermon xxm sur Daniel, t. x ij , col. 561. Comme manifestations plus importantes de sa persistante animosité contre la messe, qu'il suffise de citer : *Interim,* t. vu, col. 574-581, suivi de *Verœ Ecclesia reformanda? ratio, ibid.»* col. 640-651 ; *Epistola de fugiendis impiorum sacris,* t. v, coi. 255-259, 261; *Epistola de sacerdotio papali, ibid.»* col. 288. 296, 301-302; *Quatre sermons : Serm. I contre t'idolâtrie,* t. vm. col. 384-388; *De necessitate reformandae Ecclesiic,* t. vr, coi. 488; *Sermons sur le Deutéronome,* xi.v, t. xxvi, col. 430; *Com, in I Cor.,* xi. 24. t. x i.îx , col. 485-486, 190.

On voit que In négation du sacrifice eucharistique est un thème non moins fécond chez les réformés qu'il nc le fut chez les luthériens. Chez les uns ct les autres, l'identité de In thèse entraîne celle des arguments ct les mémos habitudes polémiques développent de semblables passions.

3· *Symboles officiels.* Quelques-unes des nombreuses confessions de foi où les Eglises réformées essayèrent de fixer officiellement leurs croyances font une place spéciale 5 la réprobation de la messe.

Ainsi en est-il de la *Confession de Zurich* (1523), formulée sous l'in fluence immédiate de Zwingle. On y reproche aux < prêtres » d'avoir transformé la messe en sacrifice « depuis plusieurs centaines d'années ». Suivent, à l'appui de cc grief, les textes scripturaires ct les raisons dogmatiques qui sont censés établir qu'il n'y a pus d'autre sacrifice pour le chrétien que celui de la croix. E.-E.-K. Müller, *Die Rekcnntnisschri/tcn der reformierten Kirche,* Leipzig, 1903. p. 26-28. En même temps qu'ils affirment leur foi, les protestants éprouvent le besoin d'argumenter contre celle de l'Eglise. Voir de même les *thèses de Berne* (1528). vî. *ibid.,* p. 30, ct la *Confessio tetrapolitana* (1530), xix. *ibid.»* p. 73 71. *I.Helvetica posterior* (1562) réserve la question de savoir si la messe, *apud veteres,* fut *tolerabilis an intolerabilis,* mais nc laisse pas douter qu'elle ne fût. dans l'Eglise actuelle, un abus qu'il était urgent d'extirper. *Ibid.,* p. 213.

Genève parle un langage encore plus violent. D'nultant que la messe du pape a esté une ordonnance mnuldicto ct diabolique pour renverser le mistère de ccstc saincte cène, nous déduirons qu'elle nous esl en exécration comme une idolâtrie condamnée de Dieu. · *Confession de Genève* (1536), xvi. *ibid.,* p, 114, Le *Catéchisme de Genève* s'abstient de ces anathèmes, mais conforme résolument la même négation. *Ibid.,* p. 150-151. On y pose la question formelle : *Ergo non m hunc finem instituta esl cerna ut Deo Filii sui corpus offeratur?* La réponse est non moins nette : *Minime. Solus enim ipse... hanc prorogativam habet. At(pie hoc sonant ejus verba quum ait : « Accipite et ' manducate. » Neque enim ut offeramus corpus suum, sed tantum ut vescamur hic pracipit.*

Chez les presbytériens écossais, on repousse pareillement Γ · opinion · des papistes qui veut faire de la messe un sacrifice : *liane nos eorum doctrinam velut contumeliosam adversus Jesum Christum rejicimus et detestamur. Conf. Scotica,* xxn, *ibid.,* p. 261. Cf. p. 264. où sc lisent ces formules de réprobation : *Diabolicam missam, sacrilegum sacerdotium, abominandum pro vivorum morluorumque peccatis sacrificium.*

Dans l'Eglise anglicane, la réprobation de la messe prend une forme plus dogmatique sans être moins déterminée. Un seul petit article lui est consacre dans la série des 39 qui forment la célèbre *Confession de Westminster* (1562-1563). Art. xxxi, *ibid.,* p. 517. On commence par y rappeler les prémisses doctrinales qui commandent toute la question, savoir la valeur décisive ct exclusive du sacrifice de la croix : *Oblàtio Christi semel facta perfecta est redemptio, propitiatio ct satisfactio... Neque praeter illam unicam est ulla alia pro peccatis expiatio.* Au nom de ces principes, la conception catholique de la messe est écartée comme un blasphème : *Unde missarum sacrificia, quibus vulgo dicebatur sacerdotem offerre Christum in remissionem 'panx aut culpx pro vivis ct defunctis, blasphema fig· menta sunt et pernihosx impostura.*

Les protestants hongrois sc montrent particulièrement agressifs : *Missa papistica horrenda idotalria... Eit enim in sacrificio missa papistica? idolatria, Christi illusio, panis adoratio, gratix Dei el meriti Christi suppressio. Asserere missam tollere peccata omnia el conversionem, pxnitentiam viribus hominum fieri posse esl occasionem dare ad omnia scelera.* Contre quoi on allègue l'autorité de Dan., Xi, 38, celle du Christ surtout qui a fait de la cène un sacrement ct non un sacrifice, celle aussi des Pères. En eflet, *Batres cornant memoriam sacrificii propitiatorii dixerunt,... non ipsam salutem ut nugantur sacrificuli... Batres ignorarunt missam papislicam.* D'où il suit que la messe nc saurait être qu'une Invention diabolique : *Tota doctrina exlestis ct ritus missx a diabolo per papas et indoctos homines corrupta el immutata sunt impio et temerario ausu. Confession d'Erlauthal* (1562), *ibid.,* p. 305-306. Les enseignements évangéliques sur le culte < en esprit ct en vérité » imposent egalement la même conclusion : *Turpiter errant sacrificuli Baal, qui Christum, panem ct vinum offerre et sacrificare se fingunt in missa» cum nostra oblatio sit spiritualis.*

En regard de ces formules qui ne dînèrent entre elles que par le degré de violence et d'injustice, la *Confession gallicane* (1559) fait preuve d'une honorable discrétion. On n'y trouve pas d'article spécial sur la messe; mais il n'est pas douteux qu'elle nc soit indirectement visée dans ces déclarations tendancieuses sur l'œuvre rédemptrice : » Nous croyons que par le sacrifice unique que le Seigneur Jesus a oflcrl en la croix nous sommes réconciliez a Dieu... Aussi nous protestons «pie Jesus Christ est notre lavement entier et parfait. » *Conf, gallic.,* xvn, *ibid.»* p. 225. Voir de même xxiv, p. 227, qui réprouve l'intercession des saints cl continue : · Nous rejetions aussi tous autres moyens que les hommes présument avoir pour sc racheter envers Dieu comme derrogeans au sacrifice de la mort ct passion de Jesus Christ. » L'a. xxxvi relatif Λ la cène, *ibid.,* p. 230-231, sc contente de la

présenter comme un sacrement. La messe y est écartée par simple prétérition. Voir de même la *Confessio belgica* (1561), xxr ct x.xxv, *ibid.,* p. 210 cl 247.

Une parfaite unité de tendances sc manifeste donc à travers la diversité de ccs formules, dont le seul intérêt est de montrer avec quelle résolution les Églises réformées, aussi bien que les Églises luthériennes, sc sont systématiquement établies sur les positions doctrinales que leurs fondateurs respectifs avaient adoptées dès l'origine. A l'expression officielle de leur foi les unes ct les autres ne sc privent d'ailleurs pas, à de rares exceptions près, dc mêler d'acrimonieuses critiques, où s'affirme la virulence de leurs préjugés confessionnels. La messe est un dc ccs points dont la !:< !<>nnc ne sut jamaiîîraitcr avec mesure.

En laissant de côte CCs violences, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles n'avancent pas la cause du nouvel Évangile et qui seraient plutôt un signe de sa faiblesse, il reste que le protestantisme a cru voir dans l'idée de l'oblation eucharistique un attentat Λ l'unique sacrifice du Christ, et dans la pratique dc la messe une des formes les plus aigues du pharisaïsme des œuvres. Voilà pourquoi tous ses postulats dogmatiques ct toutes scs préventions ecclesiastiques devaient le dresser contre la doctrine catholique sur co point. On a vu si la Réforme s'est dérobée à la logique dc scs principes constitutifs. Mais ni l'intrépidilé dc son dogmatisme, ni l'âpreté de ses polémiques ne peuvent pallier l'amputation que cette opposition brutale au sacrifice dc la messe faisait subir au passé chrétien.

II. Ri ACTION DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE. — Entre l'explosion de la Réforme ct la xxn· session du concile dc Trente, qui devait dêliniclxLdoclrine catholique dc la mcssc^près (Tun dcnu-siècïcïs'cst écoulé, pendant lequel les théologiens durenTassurer à eux seuls la défense dc la foi. Ils ne faillirent pas à cc devoir.

/. FitlUCIPAUX TÉMOINS. — Toto jam decennio infinita picne volumina ediderunt adversarii de. sacrificio, constatait déjà Mélanchthon dans son *Apologie* dc la Confession d'Augsbourg, xxiv, 15. J.-T. Müller, *Die symbollschen Ditcher,* p. 251. S'il en était ainsi après dix ans, que ne faudra-t-il pas dire des trente qui ont suivi? Il serait manifestement aussi inutile qu'impossible de prétendre établir la liste complète dc ces *infinita volumina.* Qu'il suffise d'indiquer ceux qui furent les plus célèbres et qui peuvent, à distance, nous sembler les plus importants.

1· *Apologistes du premier jour.* — Parmi les défenseurs dc la cause catholique, il faut faire une place spéciale aux volontaires de la première heure, à qui revint l'honneur dc soutenir le choc de l'assaut mené par les protestants contre le sacrifice de la messe.

On a vu, en diet, que, pour agiter plus efficacement l'opinion, Luther publia sur la question plusieurs pamphlets successifs, soit en latin, soit en allemand. Les réponses ne manquèrent pas du côté catholique ct, naturellement, c'est surtout en Allemagne qu'il faut les chercher. A ces passes d'armes, avec les grands controvcrsistcs dc l'époque dont les noms sont bien connus, dc plus modestes champions ont tour à tour pris part. En publiant les œuvres de Luther, les éditeurs de Weimar ont pris soin dc relever les principales tout au moins des ripostes dont elles furent l'objet. Le rappel dc ccs publications aujourd'hui bien oubliées aura tout au moins l'avantage dc montrer cc «pie fut alors la vivacité de la lutte.

C'est en 1520 que parut le premier manifeste dc Luther contre la messe, sous la forme d'un sermon en langue allemande intitulé : « Du Nouveau Testament, c'est-à-dire dc la sainte messe. » L'année suivante, Jean Cochléü en entreprenait déjà la réfutation, dans un grand traité qui ne put voir le jour qu'en 1523 : *Clos und Comment... uff CL1111 Articklen gmgen uss einem Sermon Doc. Mar. Luterss von der heiligen Mess und neuem Testament.* Dès le mois de septembre dc la même année, l'auteur y ajoutait un petit supplément : *Glos und Comment au/ den XIII Artickel von rechtem Mess.* .Malgré les promesses du titre, plusieurs des articles extraits de Luther n'y sont, parait-il, pas glosés, pour faire court, el le ton de la controverse, suivant les habitudes de l'époque, y est violent Jusqu'à la grossièreté. Édit, de Weimar, I. vî, p. 351-352.

A l'adresse du public lettré. Luther publiait en même temps son *De captivitate babylonien* (1520), qui provoqua, en France, la *Determinatio théologie» facultatis Parisiensis* (avril 1.521) el, en Angleterre, la fameuse *Assertio septem sacramentorum* (1521), qui valut à Henri VIIt le litre de *Defensor fidei.* Luther ayant riposté dans son opuscule *Contra Henricum regem Anglia:* (1522) s'attira l'intervention d'un plus sérieux adversaire, John Fisher, évêque dc Rochester, qui lui opposait en 1523 son *Assertionis lutheranœ confutatio.* En Allemagne, Jean Cochléc méditait un grand ouvrage sur l'eucharistie, qui devait compter trois livres, mais ne put jamais voir le jour. Il fut tardivement ct imparfaitement remplacé par Henri Helmesius, *Captivitas babylonica Martini Lutheri ex ipsissimis sacra Scripfurtc sententiis plane dissoluta* (Cologne, 1557). Édit, dc Weimar, t. vî, p. 191-195. Sans être Punique objet dc ces divers traités, la question de la messe y occupe une grande place, tant chez Luther que chez scs contradicteurs.

Pour le *De abroganda missa privata* (1522), la première réfutation vint de France. Josse Clichtouc le vise principalement dans le second livre dc son *Antilutherus* (1521), intitulé : *Contra abrogationem missiv quam inducere molitur Lutherus.* Edit, de Weimar. t. vm, j). 409.

En Allemagne, c'est seulement un peu plus tard que Jean Mensing lançait coup sur coup contre ce traité, en allemand d'abord, puis en latin, les quatre opuscules suivants : *Von dem 'Testament Christi,* puis Von *dem Opffer Christi* (1526); *Dr sacerdotio Eccksi» Christi catholica... adversus Martini Lutheri dogmata, præsertim libello suo infando* < *De abroganda missa* » *malesuado demone prodita,* et *Examen scripturarum atque argumentorum qutc adversus sacerdotium Ecclesia: libello · Dc abroganda missa* › *per Murtinum Lutherum sunt adducta* (1527). Dédaigné par Luther, cet obscur adversaire fut combattu par Jean Fritzhans de Magdebourg : IVus *die Meszsey* (1527). A l'adaptation allemande du même libelle : *Vom Missbrauch der Messe* (1522) le dominicain Jean Dietenberger opposait une réponse, composée dès 1521, mais (pii ne devait paraître qu'en 1525 : *Wider das unehristllch buch Mari. Luth, von dem missbrauch der Mess.* Édit, dc Wcim.ir. t. \m. p. 177-179.

Contre la *Formula miss/e et communionis* (1523), c'est d'abord Jérôme Emser <pii partit en guerre avec sa brochure *Misstc christianorum contra Lutheranam missandi formulam assertio,* 1521. où les allégations de Luther sont relevées et accompagnées pas à pas de gloses critiques. La même année, l'auteur publiait également une *Canom\ Missiv contra II, Zivinglium defensio.* I ne seconde édition parut à Cologne en 1532. qui réunissait en un seul volume les deux opuscules. Sur les pas de Jérôme Emser, mais en réalité sous une forme très personnelle, Josse Clichtouc consacrait à la réfutation dc la messe luthérienne le premier livre dc son *Propugnaculum Eccleslæ adversus Luthe·ranos* (1526). L'ouvrage se fait remarquer par la solidité du fond el l'élégance de la forme. Auprès des controvcrsistcs postérieurs, voir Renz, *op. cit.,* p. 54,

le silence de Luther à son endroit passa pour un aveu d'impuissance. Édit. de Weimar, t. xu, p. 199-201«

Le même Jerome Emser prit encore la plume contra le nouveau manifeste de Luther : Vom *Greuel der Stillmesse* (1525). auquel il opposait, vn lui retournant son propre litre, la riposte suivante *: AufJ Luthers greuel Whirr dir heiUgenStillmess (- Sur l'abomination dr Luther contre la messe basse),* 1525. Il existe A la bibliothèque royale de Munich, *Cod. germ.* PJO, une réfutation encore inédite du même ouvrage, écrite en bas allemand par le chancelier Lüder van Rovcntlo. Édit, de Weimar, t. xvm, p. 14-1 G. A la même époque remontent les trois livres de Jean Eck, *De sacrificio nùssœ contra Lutheranos* (1527), qui, sans viser aucun ouvrage spécial dc Luther, sont une des plus solides réfutations que ia controverse catholique ail jamais opposées à l'ensemble dc sa doctrine.

Enfin, le dernier en date des pamphlets dirigés contre la messe par le réformateur : *Von der Win· kelmesse und Pfafjenweihc* (1533) ne passa pas davantage inaperçu. Jean Cochlée commença par lui opposer une réédition du traité d'innocent III : *De sacro altaris mysterio* (Leipzig, 1531). Puis il voulut le suivre sur son propre terrain par une réponse plus accessible au populaire : *Von der hcyliyen Mess und Priesterweyhe Christllcher brricht* (Leipzig. 1531). Une semblable riposte du curé François Arnold! est restée manuscrite aux archives dc Dresde, *Lac..* 10 299. Édit, de Weimar, t. xxxvni. p. 179 180.

A ces monographies de circonstance il faudrait ajouter, pour être moins incomplet, les pages relatives au sacrifice dc la messe contenues dans les œuvres générales do controverse, telles que *YEnchiridion* de Jean Eck (1525), la *Tinestche Théologey* de Berthold Pirstlngcr (1528), la *Hlerarchiæ ecclesiastica: assertio* d'Albert Pighius (1538), les divers opuscules dc Cajétan, dc Catharin ct dc Driedo. Voir Lopin, *op. cit..* p. 253-255. L'ensemble dc cette littérature polémique montre qu'en face dc In Déforme naissante les défenseurs dc l'Eglise ne restèrent pas inactifs, que les attaques dc Luther contre la messe retinrent tout spécialement leur attention, el qu'à défaut de la verve tumultueuse cl agressive qui fit le succès du réformateur ils déployèrent du moins les plus honorables efforts pour répondre à ses coups.

2· *Théologiens postérieurs,* – Dans la suite, pour vire d'allure plus sereine, la controverse ne fut ni moins ardente ni moins féconde. Il ne s'agissait plus de riposter pour ainsi dire du tac au tac aux manifestes lancés dans le public par les auteurs de la Réforme, mais dc prendre corps A corps des critiques déjà plus systématisées et de leur opposer une doctrine cohérente du sacrifice eucharistique. Après les polémistes d'avant-garde, c'est aux théologiens qu'il appartenait d'entrer en lire. Ils ne sc dérobèrent pas A celte lâche, puisque, parmi 1rs interprètes dc la tradition catholique au sujet dc la messe, on a pu ranger ù juste titre, voir Lopin, *op, cit.,* p. 255-258. les principaux noms dc la théologie du temps.

Naturellement, la question dc la messe est touchée en son rang dans les réfutations opposées ù la Confession d'Augsbourg par Jean Cochlée. *Qubdruplex concordia ratio cl consyderatio super Confessione Augustana* (151 1), cl l'augustin Jean Ilofmclstcr de Colmar, *Judicium dr articulis confessionis fidei* (1559), dans *VAntidldagma* de Jean Cropper (1511) et la *Panoplia euangelica* dc Guillaume Lindanus (1559). Dr même, vile intervient dans la *Declaratio articulorum* faite au nom de la Faculté de Louvain par Buard Tapper (1551). ct dans l'*Explicatio articulorum qui* la suivit dr près (1555).

La rontraverse n'inspfre pas seulement ces publications dc circonstance. Elle pénètre Jusque dans les expositions doctrinales, où les représentants de l'Ecole ne peuvent plut ne pas faire leur place aux erreurs du jour. Souvent les litres eux-mêmes reflètent cette intention polémique.

En Allemagne, contre la synthèse toujours imposante de Mélanchthon, la mode, si l'on peut ainsi dire, était aux *Loci communes.* Dès cette époque, on en compte au moins trois différents, dus à l'augustin Jean Hofmclster (15 IG), au franciscain Conrad Kling (1559) et â .lean Gaspard Rutland (1559), On peut croire que l'illustre cardinal polonais Stanislas Hosius pensait à la Confession d'Augsbourg en publiant sa *Confessio catholica: fidei Christiana* (1551). En France, il semble que le besoin se fit plutôt sentir dc faire contrepoids au grand ouvrage de Calvin, si l'on en juge par les œuvres du toulousain Jean Viguier, *institutiones ad naturalem et chridiannm philosophiam, maxime vero ad scholasticam theologiam,* ct du champenois Pierre Boulcnger, *Institutionum christianarum libri octo* (15G1).

L'importance toute spéciale du problème de la messe lui valut encore quelques monographies, t ne des plus célèbres fut, en Allemagne, celle du dominicain Jean Fabri, lVos *die Koangeliseh Mess sey* (1555), traduite aussitôt en latin par le chartreux Laurent Surius (1556) el qui bénéficia, dans les années suivantes, de plusieurs autres traductions latines ou françaises, ainsi que d'une réfutation par Fladus Illyricus (1557). Voir Fa mu, t. v, col. 2058-2059. Aux théologiens sc joignaient les prédicateurs, témoins les quinze discours prononcés en 1518 par l'évêque auxiliaire dc Mayence. Michel Welding, que Laurent Surius traduisit encore en latin, sous ce litre : *De sanctissimo Missic sacrificio* (Cologne, 1562). Dans le genre doctrinal, on signale, en France, Antoine de Mouchy, surnomme Demochares, *Christiana: religionis... adversus Misohturgicorum blasphemies... prxeipueque Joannis Calvini et suorum contra sacrum Missam catholica ct historica propugnatio* (1562); Nicolas Durand de \ illegaignon. *Ad articulos calvinianæ de sacramento Eucharistia: traditionis* (2· édit., 1562) el *De venerandissimo Ecclesuc sacrificio* (1562).

Même dans les pays les plus éloignés des centres réformateurs, on retrouve l iniluencc de l'actualité. En 1531. le mineur espagnol Alphonse dc Castro publiait un traité *Adversu* omnes hareses,* dans la série alphabétique desquelles l'article *Missa* figure en bon rang. Les dernières éditions de l'ouvrage (1556 el 15G5) sont d'ailleurs de beaucoup augmentées par rapport à la première. On doit egalement retenir les contributions apportées ù la théologie du sacrifice eucharistique par le dominicain François de Vittorta. *Summa sacramentorum* (1546) el l'augustin Jérôme Fossano, *De admirando mysterio* (1554). dont le livre 111 traite spécialement *De sacrificio.*

C'est ;i ces divers témoins qu'il faut demander l'attestation dc la foi catholique au sacrifice de la messe et le sens des premières réactions provoquées dans l'Église par l'assaut dc ses négateurs.

//. rosi7toss ûoerr/SALi^. — En pareille matière, il ne saurait être question dc s'attacher ù recueillir chacune des dépositions individuelles. On trouvera une analyse de ce genre, pour les principaux tout au moins de nos théologiens, dans Fr.-S. Renz, *op. cit.,* p. 35-109. Ce travail ne pourrait tout au plus offrir qu'un intérêt d'érudition ou do curiosité. Il est plus important dc vérifier les indications d'ensemble qui en résultent sur les positions générales de l'Église A cette époque.

Au demeurant, les abondantes richesses de celte mine ont été déjà largement fouillées Λ ce point de vue par H. Lflinmcr, *Die ooriridenlinisch-katholische Théologie.* Berlin, 1858, p. 259-278, ct, plus près dc

J

nous, par M. Lepin, *op. cit.,* p. 258-291. Plus attentif ou problème dogmatique* le premier s'attache de préférence aux apologistes du début, tandis que le second, plus soucieux dc suivre le mouvement dc la spéculation théologique, utilise plutôt les théologiens de la génération suivante. Ainsi les deux enquêtes se complètent l'une l'autre : il nous suffira d'en marquer ici les principaux résultats.

1· *Affirmation dogmatique.* — Contre les négations dc la Reforme il fallait tout d'abord mettre *in into* la foi traditionnelle de l'Église. D'où résultait tout à la fois l'obligation d'en fournir les preuves et dc répondre aux objections dc ses adversaires.

Il n'est pas dc document plus propre à montrer ce que furent les positions catholiques sur ce double point que la *Confutatio* remise Λ l'empereur par les théologiens pontificaux en réponse à la Confession d'Augsbourg. Les quelques pages consacrées à la messe, *Confutatio ponti/icta,* π, 3, dans C.-A. Hase, *Libri symbolic! Ecclesiæ evangelicæ,* Leipzig, 1846, p. i.xxiv-ı xxvni, peuvent servir dc cadre pour recueillir les matériaux similaires que fournissent les divers controversistes contemporains.

ts auteurs commencent par s'établir sur le terrain dc la tradition ecclésiastique, éminemment représentée par l'Église romaine. Autant ils font profession d'accepter ce qui lui est conforme, autant ils rejettent par principe tout ce qui lui est contraire, *quia Deum graviter offendit, christianam unitatem Ledit, ac dissensiones, tumultus ac seditiones in sacro Rom. Imperio suscitat.* C'est dc ce point de vue qu'ils sc prononcent sur les principaux problèmes alors soulevés.

1. *Problèmes dc surface.* — En vertu dc cc principe, ils s'expliquent tout d'abord sur une innovation superficielle dont les réformateurs faisaient grand état, savoir l'introduction de la messe en langue vulgaire. S'il faut â tout prix se faire comprendre par les fidèles, pourquoi donc la liturgie nouvelle conserve-t-elle encore plusieurs morceaux de latin? Après cet argument *ad hominem,* on rappelle le rôle du prêtre à l'autel. qui est d'être *persona communis totius Ecdesiæ,* et non pas seulement l'interprète dc l'assistance. Cela étant, peu importe l'idiome dont il sc sert. Les fidèles peuvent, d'ailleurs, profiter du sacrifice en y assistant *in fide Ecclesia?.* D'autant que leur éducation leur en rend dc bonne heure les cérémonies familières. Au demeurant, l'expérience montre (pie la dévotion pour la messe latine qu'ils ne comprenaient pas, était plus grande *apud Germanos* que pour la messe allemande que leur offrent les novateurs.

Une curieuse tradition historique vient ensuite appuyer celte argumentation : les auteurs croient savoir que, Jusqu'au temps de l'empereur Hadrien, la messe aurait été dite en hébreu, langue parfaitement inconnue aux convertis de la gentilité. Plus justement, Jean Eck invoquait la pratique des apôtres dc la Germanie : *Sic missa celebrata est ante mille annos,* alors justement qu'il eût semble le plus necessaire de se mettre à lu portée du peuple. Observateur non moins avisé des réalités présentes, il notait la position ridicule qu'on sc donne devant les étrangers ù célébrer en langue barbare ct la cacophonie qu'introduirait, en Allemagne même, la diversité des dialectes et des prononciations. *Enchiridion,* loc. xxxvn, édit, de Cologne, 1537, p. 394-395.

Après la question de la langue liturgique, la *Confutatio pontificia* aborde celle, beaucoup plus grave, des messes privées. Elle ne conteste pas qu'il ait pu sc produire des abus â cet égard, abus dont il faut souhaiter lu suppression. Mais elle refuse dc compter dans cc nombr· la perception d'un honoraire; car le prêtre a le droit dc vivre de l'autel. Abolir sous cc prétexte toutes les messes privées serait faire le plus grand tort à la religion ainsi qu'à la justice : *Hac abrogatione missarum cultus Dei minuitur, sanctis subtrahitur honor, ultima fundatoris voluntas corruit et irrita fit, defundi debitis spoliantur suffragiis, ct vivorum devotio aufertur d frigescit.*

Sur cette question Jean Eck accumule les témoignages tirés dc la tradition ecclésiastique, *op. cit.,* loc. xxxvm, p. 400-424. Chemin faisant, on y relève cet argument *ad hominem* qui ne manque pas de saveur : *Omnes fatemur missam esse recordationem mortis et viclimæ in ara crucis oblatic. Cum autem bonum sil mortis Christi d tanti beneficii memoriam agere..., quid ergo prohibet sœpius in eadem ecclesia fieri memoriam mortis Domini ?*

11 était évidemment paradoxal de partir en guerre contre les messes privées si on admettait la messe en elle-même. Aussi bien c'est la valeur fondamentale dc celle-ci que les réformateurs prétendaient atteindre par ce biais cl sur laquelle les catholiques avaient ù s'expliquer.

2. *Problème de fond.* — Avant tout les auteurs de la *Confutatio* s'appliquent à déblayer le terrain de quelques confusions initiales qui faussaient tout le débat.

On a vu que les protestants imputaient à l'Église l'idée de reconnaître à la messe une valeur salisfactoirc pour les péchés actuels, le Christ ayant satisfait seulement pour le péché d'origine. Les théologiens catholiques écartent celte invention polémique comme dénuée de tout fondement : *Neque salis intdligi potest quod assumitur Christum sua passione satisfecisse pro peccato originali ct instituisse missam pro actuali peccato; nam hoc nunquam auditum est a catholicis, jamque rogati plerique constantissime negant ab eis sic doceri.* Voir une semblable protestation dans la *Responsio privata Cochleo- Vesatiensis,* qui vit le jour à la même occasion. Lfimmer, *op. cit.,* p. 272.

Il reste donc que la messe ait pour but de remettre la peine du péché ct d'obtenir aux Aines bien disposées les grâces qui leur sont nécessaires : *Delet pernam peccato debitam, satisfactiones supplet, et gratiæ confert augmentum ac salutarem vivorum protectionem.* Nos théologiens s'abstiennent de préciser davantage la mesure de ccttc efficacité el sc gardent particulièrement de recourir à la formule *ex opere operato,* contre laquelle les réformateurs croyaient devoir diriger tous leurs coups. L'accord n'avait pu sc faire sur cc point dans les conférences préliminaires d'Augsbourg, Lfimmer, p. 274, ct Jean Eck, malgré sa conviction personnelle sur ce point, sc gardait d'y attacher la foi de l'Église : *Quid de applicatione missæ,* écrivait-il, *et opere operato dimicas? Ego quidem ejus rei tam certus sum ut vel morte mea id testari non dubitem, et tamen, pacis rdinenda: causa, omnibus ordinibus suadeo ut indecisa ad concilii judicium rejiciatur.* Lettre Λ Mélanchlhon, 27 août 1530, dans *Corpus Reform.,* t.n, col. 317.

Ges nuages une fois dissipés, il restait ù prendre parti devant la question fondamentale de savoir s'il y a oblation du Christ ù la messe. La négation protestante esl repoussée comme hérétique : *Hoc enim ct sacris litteris d toti Ecctesiæ refragatur.*

En raison de son importance ct de son actualité, c'est l'argument scripturaire qui est surtout développé dans la *Confutatio.* On x invoque d'abord l'Ancicn Testament, avec la prédiction classique dc Malachic, v, 11, confirmée par le texte voisin, m. 3. Daniel fournit une autre preuve, quand il prophétise, xn, 11, la cessation, au temps dc l'Antéchrist, du « sacrifice perpétuel *.Cc qui prouve qu'il doit évidemment durer jusque lA cl que les princes chrétiens ont à prendre garde, en entrant dans les vues des réformateurs, dc se faire *tanta impietatis Antichrisli præparatores.* Le

Nouveau Testament enseigne, lui aussi, Hebr., v, 1, la permanence d'un sacerdoce ct d'un sacrifice visibles dans l'Église. Où trouver cc sacrifice en dehors dc)'euchnristlo? A quoi les adversaires objectaient renseignement de la même épltre, x, 10, sur 1'nnique oblation du Christ qui suffit à nous justifier. Mais nos auteurs dc répondre qu'il s'agit là du sacrifice de la croix, dont précisément la messe tire toute sa vertu : *Loquitur Paulus de oblatione. victim», hoc est cruenti sacrificii...,a qua omnia sacramenta rt etiam sacrificium miss» habent efficaciam.*

Celte argumentation peut passer pour un aperçu du parti (pie les catholiques tiraient de l'Écrilure contre les adversaires de la messe. Mais à ccs textes fondamentaux les controvcrslslcs ne manquaient pas d'en ajouter bien d'autres. Toute la première partie du traité de Jean Eck, *De sacrificio missa,* est consacrée à la preuve par l'Écrilure, édit, de Paris, 1527, fol 1-65, tandis que la troisième, *ibid.,* fol. 112-176, défend cette vérité contre les sophismes dc Luther. Non seulement l'auteur s'applique à corser, par l'appel à Lev., xxi, 7 et Num , ΧΧνπι, 2, l'attestation du sacrifice perpétuel, qui doit être offert sous la forme du pain, ct fait intervenir Je symbolisme de l'agneau pascal, niais il prend soin de montrer la portée sacrificielle des paroles de l'institution eucharistique. C. ix, fol. 41-16. Sous des formes plus ou moins analogues, qui varient seulement avec l'érudition ct le but dc chaque auteur, la justification scripturaire du sacrifice eucharistique lient aussi la plus grande place chez les auteurs dc la même période. Voir Lünuncr, *op. cit.,* p. 261-269.

L'argument traditionnel n'était pas non plus négligé, *Et missam fuisse sacrificium in primitiva Ecclesia abunde testantur el huic sententia suffragantur S. Patres,* affirment les rédacteurs de la *Confutatio.* Mais ils sc contentent, *brevitatis gratia,* dc citer saint Ignace d'Antioche et saint Irénéc. John Fisher, *Assert. luth, confutatio,* a. xv, Londres, 1523, p. cci.xvn, donnait, lui aussi, la réalité du sacrifice eucharistique comme *id quod omnes orthodoxi Patres affirmant unanimiter,* ct apportait à l'appui trois textes de saint Cyprien, de saint Jean Chrysostomc cl de saint Augustin. Le dossier esl déjà plus considérable dans *Dc/cnsio regie assertionis,* c. vi, 1-6, Cologne, 1525, p. lviiii.xi.

Chez. Jean Eck, au lieu d'une simple esquisse, on a déjà toute une démonstration *Dc usu sacrificii miss» in Ecclesia,* qui remplit la deuxième partie dc son traité, fol. 65 v·-111, el met en œuvre la liturgie, les Pères, les papes cl les conciles. Dans ces pages improvisées en pleine lutte, il y a comme une pet lle somme dc théologie positive, qui, malgré des défauts tels (pie l'utilisation des Fausses Décrétales, fait le plus grand honneur à la science du temps.

Il restait à défendre la messe contre une difficulté spécieuse, (pic l'Écrit lire el la raison théologique contribuaient à entretenir, savoir qu'il n'y a pas dc sacrifice sans immolation et (pie la fol chrétienne n'en connaît qu'une seule, savoir l'immolation du Christ sur la croix. Λ quoi la *Confutatio* répondait en rappelant la double manière dont sc réalise l'unique oblation du Fils de Dieu : *Semel oblatus est in cruce effuso sanguine; hodie offertur in missa ut hostia pacifica et sacramenlalis. Tunc offerebatur passibilis in forma visibili, hodie offertur in missa velatus mysteriis impassibiliter.* Plus nettement Jean Eck» *Enchir.,* loc. xvn, p. 191-195. avait distingué l'oblation du Christ en effective cl commémorative : *Gemina siquidem esi oblatio Christi, ... una qua semel corpus suum vivum et sanguinem Dea Patri obtulit in ara crucis...; altera vero oblatio sacramenlalis est, qua quotidie in Ecclesia Christus offertur et sumitur a sacerdotibus in sacrificio missa., in commemorationem... oblationis prioris in cruce semel peracta.* Voir dc même Berthold Pirsllngef, *Tewlsche Theologcy,* édit. Reithmeler, Munich, 1852. lxv, 3-4, p. 458-159.

La même distinction servait à expliquer l'efficacité dc la messe sans attenter à la vertu souveraine, dc la croix. Il ne s'agit plus ici dc création, mais seulement d'application : *Christus,* note Jean Eck, *ibid.,* p. 196, *semel oblationem perfecit in ara crucis et effectus ejus quotidie derivatur ad nos.* Bien loin d'ailleurs que cette application soit automatique, elle demande comme condition préalable, conformément à la doctrine catholique de la justification, la foi ct la charité des assistants. Ainsi C. Wimpina, *Anacephilxosis,* n, 6, fol. uva, n. 69, et Henri VIH, *Adsertio septem sacram.,* 1523, p. 26. Mais elle peut aussi profiter aux défunts qui sont membres du corps mystique. J. Eck, *Enchir.,* loc. xxxvm, p. 107.

En terminant, la *Confutatio* touche a la question des messes privées. Non pas qu'on veuille blâmer l'usage d'avoir une *missa communis* dans chaque église, mais seulement la prétention d'interdire les autres. Si *unam missam utilem arbitrantur, quanlo utiliores essent plures miss»1* Et il n'y a pas lieu d'exiger absolument la communion des fidèles; mais il reste qu'on ne saurait trop la souhaiter : *Ulinam sic omnes essent dispositi ut quotidie, hunc panem digne tumere valerent.* Jean Eck avait également traité avec autant dc soin que d'ampleur *De privatis missis,* loc. xxxvm, p. 400-411, ct revendiqué, en conséquence, pour le célébrant, *ibid.,* p. 411-421, le droit d'en appliquer à son gré les fruits. IBcrthold se préoccupe, *op. cil.,* i.xvi, 5-6. p. 167-168, dc justifier spécialement la perception d'un honoraire.

Ces indications suffisent à faire voir que les théologiens catholiques, loin d'être pris au dépourvu par l'attaque dirigée contre la foi au sacrifice dc la messe, assumèrent vaillamment la charge de la défendre cl surent trouver dans l'arsenal dc la tradition des armes pour le faire efficacement.

2· *Explication théologique.* — Il était difficile d'affir* mer la foi de l'Église sans y mêler quelques essais d'interprétation. Cette œuvre théologique était d'autant plus necessaire que les négations protestantes s'accompagnaient d'arguments rationnels ou procédaient dc postulats tacites auxquels un travail d'analyse scientifique permettait seul de répondre avec succès.

Voilà pourquoi les premiers apologistes de la messe s'en faisaient, à l'occasion, les théologiens. A plus forte raison en fut-il ainsi chez les auteurs que leur tournure d'esprit portail davantage à la spéculation ou que leur entrée plus tardive dans la controverse obligeait à y intervenir avec une doctrine plus étudiée. Sous l'effort des uns cl des autres, la théorie de la messe était appelée à recevoir un notable développement, en précision aussi bien qu'en étendue. .Mais la remarque a été déjà faite avec raison par le protestant K. Scebcrg. *Dogmenyeschichlc,* I. iv *b,* p. 753. que ces divers auteurs ne font que ▮ reprendre l'ancienne doctrine scolastique », sans aborder encore « les spéculations dc la scolastique récente ». Cf. *ibid.,* p. 795. Dc ce jugement l'enquête méthodique dc M. Lepin, *op. cit.,* p. 258-291, est l'éclatante confirmation.

*t.Qtéfinition du sacrifie^* — On ne conçoit plus aujourd'hui d'étude sur la messe sans une définition préalable qu'on s'efforce dc rendre applicable à tous les sacrifices en général, cl de vérifier ensuite dans le cas particulier de celui-ci. Telle n'est pas encore la méthode suivie par nos théologiens, et c'est là peut-être ce qui les distingue le plus de ceux qui viendront après le concile dc Trente.

H est bien vrai quo les négations de la Réforme faisaient sentir le besoin dc définir le sacrifice, ct l'on

a \u plus haut, col 1091, que Mélanchthon reprochait précisément aux apologistes de l'Églisc leur insuffisance a cet égard. Si ce reproche pouvait être justifié pour les premiers controversistes, il ne le fut certainement plus dans la suite. Contarini reconnaissait tout spécialement l'importance de cette question. *De sacram.,* l. II, c. in, dans *Opera,* Paris, 1571. p. 357; mais il devait avouer en même temps la difficulté qu'il y avait à la résoudre : *Paucos inveni authored qui benc prodiderint scriptis suis quidnam sit sacrificium.* De fait, ni lui ni ses contemporains n'ont abouti à une notion uniforme. Si toutes les formules traditionnelles ont été plus ou moins reproduites, on ne voit pas que l'une d'entre elles arrive à s'imposer, ni «pie ceux-là mémo qui les adoptent en fassent, en général, le critère régulateur de leur théologie.

Plusieurs, comme Contarini lui-même ou Hosius, *Conf. cath. fidei,* c. lxxxix, dans *Opera,* Paris, 1562, fol. 112, s'en tiennent aux définitions classiques de saint Augustin. Mais dire de la messe qu'elle est un signe visible propre à rappeler le sacrifice invisible du Christ ou à réaliser notre union avec Dieu, ne pouvait en éclaircir beaucoup le concept ct moins encore l'épuiser. De même en est-il chez A. de Castro, *Adv. tuer.,* art. *Missa,* dans *Optra,* Paris, 1578, p. 655, quand Il se contente, avec Calvin, d'appliquer au sacrifice eucharistique l'idée tout à fait générale d' « œuvre bonne ». J. Fisher, *Defensio regie assert.,* vj, 10, fol. lxiii v·, ct J. Clichtoue, *Antilutherus,* if, H. Paris, 1521. fol. 80 v·. en s'attachant à la définition étymologique de saint Isidore, *facere aliquod sacrum,* ne peuvent atteindre que l'acte de la consécration sans aucune nuance spécifique.

Mais on volt aussi apparaître quelques définitions d'une plus grande portée doctrinale. Driedo trouve la sanctification essentielle au sacrifice dans l'idée d'offrande: *Sacrificium est oblatio Deo sacrata, qua offerens protestando recognoscit Deum ut creatorem, aut conservatorem, aut omnium bonorum largitorem, aut propitiatorem. De captio, et red. generis humani,* c. i. dans *Opera,* Louvain, 1572, t. n, fol. 9 v·. Mis à part les compléments, qui énoncent les diverses fins du sacrifice, celui-ci reste caractérisé par Pacte d'oblation. Cf. *ibid.,* c. n, a. 5, fol. 19 v·: *Omnis enim oblatio, id est omnis rex, sive externa sit sive interna, spontanee data seu prœsentata Deo tanquam supremo omnium domino proprie sacrificium vocatur.*

A celte notion générique d'ofirande Runrd Tapper sc préoccupe d'ajouter une note distinctive. Idle lui est fournie par saint Thomas, qui réclame une certaine action *circa res oblatas.* D'où cette formule : *Sacrificium proprie dictum fit quando id quod offertur intrinsecus afficitur aliqua qualitate vel noua dispositione, Expl, art.,* xvj, dans *Opera.* Cologne. 1582, t. n. p. 253. « Première manifestation, note Lopin, p. 291. d'une tendance qui portera bientôt les théologiens à chercher l'essence du sacrifice dans un changement véritable de la matière offerte, par conséquent l'essence du sacrifice eucharistique dans une sorte de modification subie par la personne du Christ. · On doit également la supposer chez Cajétan, comme le principe latent qui le pousse, ainsi que nous le verrons, i caractériser l'état du Christ à l'autel comme un *status immotatitius.*

Malgré son importance reconnue, l'analyse de la notion générale de sacrifice n'a pas, en somme, fait beaucoup de progrès chez nos auteurs. · Les apologistes de la contre-Réforme font appel, un peu indistinctement. à toutes les définitions du sacrifice qui leur sont familières, en s'efforçant de les appliquer au sacrifice de la messe. » M. Lopin, *ibid.* Ce qui veut dre que leur explication du sacrifice eucharistique n'est pas commandée par une définition *a priori* : c'est ailleurs qu'il faut en chercher les éléments.

2. *Notion générale du sacrifice de la messe.* - Pour faire face aux objections du protestantisme, nos apologistes reprennent tour à tour, avec souvent de très heureuses précisions, les principes essentiels du donné chrétien au sujet de la messe.

Ils mettent d'abord en relief ce point fondamental que l'économie chrétienne comporte un seul ct unique sacrifice, celui du Christ sur la croix, que h messe ne fait que renouveler sous une autre forme. *Vna cadcmquc per commemorationem oblatio, quæ a Christo in cruce semel peracta est,* déclare Jean Cochléc, *Quadruplex concordiœ ratio,* 1" p. : *De missu,* n. 9, Ingolstadt, 1544, fol. B4. Cf. Driedo, *De eccl. script, et dogm.,* l. IV, c. v, dans *Opéra,* t. î, fol. 251 r : *Non aliud sacrificium nunc offerimus, non aliam hostiam, sed idem quod olim semelipsum in ara crucis obtulit.* El si l'on peut, en raison de ce renouvellement, parler de « deux sacrifices », c'est à condition de prendre garde qu'ils sont, en réalité, *eadem secundum substantiam.* P. Boulengcr, *Inst, christ.,* 1. VI. Paris, 1561, fol. 1.85.

Entre ces deux états du sacrifice chrétien toute la différence consiste dans la manière dont le Christ y est offert. *Christum duas et valde diversas fecisse oblationes : alteram incruentam in ca na, alteram cruentam in cruce.* A. de Castro, *Adv. hier.,* art. *Missa,* Anvers. 1565, fol. 293 r°. Cf. Cajétan, tract, π : *De err, in euch. sacram,* c. ix, dans *Opuscula,* Turin, 1582, t. π. p. 231α : *Differentia autem est in modo offerendi, quia tunc oblatum est corporaliter, modo offertur spiritualitcr, tunc est oblatum in re. mortis, nunc offertur in mysterio mortis.*

Ce qui entraîne pour le sacrifice de la messe un caractère doublement relatif. Au lieu que le sacrifice comporte normalement l'immolation effective de la victime, il n'y a plus ici, suivant la remarque du même Cajétan, qu'une immolation *secundum quid. De missæ sacrificio,* c. vi, dans *Opuscula,* t. ni, p. 128 v·. En second lieu, la messe est nécessairement le mémorial d'un sacrifice déjà offert en réalité, et ce caractère ne s'oppose pas à ce qu'elle soit néanmoins un véritable sacrifice, *cum hier duo nequaquam ad invicem pugnent esse sacrificium et esse memoriam sacrificii, sed ratione habita ad diversa magno inter se consensa conveniant.* J. Clichtoue, *Antilutherus,* n, 13, fol. 78 V.

A ce titre de conimérnoraison, la messe fait donc Intervenir un double élément, savoir tout d'abord le Christ dont l'oblation y est renouvelée. En effet, le sacrifice du Christ ne s'est pas terminé au Calvaire : il dure toujours, de manière à constituer *oblatio illa unica, continua, semperque vivens.* Nie. Durand de Villegaignon, *De vcn. Eccl. sacrificio,* Paris, 1562, p. 10. Deux docteurs de Louvain, Lindanus el Huard Tapper, reprennent à ce propos l'idée médiévale du sacrifice céleste, suggérée par l'Épitre aux Hébreux, en des termes qu'on a pu rapprocher de Bossuet ct de l'école oratorienne. Lopin, p. 277.

Mais cette oblation éternelle du Christ ne devient notre sacrifice que lorsque l'Églisc le renouvelle. A la rigueur, il ne serait pas besoin pour cela d'un décret divin spécial : étant donné le trésor de la présence réelle, rien ne nous empêcherait de l'offrir à Dieu de notre propre initiative, au jugement de B. Tapper, *Explic. art.,* xvi, dans *Opera,* t. n. p. 253, et nous pourrions nous tenir pour assurés qu'aucune offrande ne saurait lui être plus agréable. Mais nous avons de plus l'institution du Christ à la dernière Cène, qui nous garantit ses Intentions positives : *Christi passionem... ex Christi mandato... coram Deo statuimus.* J. Fabri, *De missa evang.,* Paris, 1558, fol. 148. Cf. Kling. *Sum. doct. christ.,* un, Cologne, 1562, p. 107 : *Missa est*

opus in quo, juxta mandatum Christi, peragitur memoria passionis sua:.

L'Idée précise du sacrifice de la messe doit naturellement prendre une nuance dilTércntc, suivant qu'est davantage mis en relief l'un ou l'autre de ces éléments de valeur.

3. *Essence du sacrifice de la messe.* – Sans vire systématiquement débattue comme vile le sera plus tard, la question de l'essence du sacrifice eucharistique devait surgir devant l'esprit de nos théologiens. 11 est intéressant de voir dans quel sens commencent à s'orienter les premiers essais de réponse.

« La tendance plus commune jusqu'ici a été de chercher l'essence du sacrifice de la messe dans l'oblation proprement dite. C'est cet le tendance que parait suivre l'ensemble des théologiens », à l'époque où nous sommes. Lepin, p. 266. Aucun peut-être n'exprime cette identité des deux concepts d'offrande et de sacrifice avec plus d'énergie que .J. Clichtoue, *Antilutherus,* n, 13, fol. 79 r· : *Oblatio panis ct pini nonne sacrificatio est? Et offerre idenine designat quod sacrificare ?*

Dans celle oblation eucharistique, quelques-uns semblent mettre nu premier plan l'acte de l'Églisc Qui par là s'approprie l'oblation permanente du Christ. Ainsi Jean Eck, *Enchir.,* loc. xvn. p. 195 : *Sacerdos in persona Ecclesia: présentât Deo Patri oblationem fiictam per Filium in ara crucis ct oblatum ipsum.* Voir de même Villegalgnon, *De pen, Eccl. sacr.,* p. 10 : *Decens non offerimus sed oblatum adhibemus,* cl, mieux encore, Jean Gropper, *Antididagma,* Cologne, 1514, fol. 63 vβ *: Ecclesia Christum... Deo Patri... proponit seu représentai.* Ci. *ibid.,* fol. 70 r· :... *Ecclesia offerens per temporalem sacerdotem ministrum suum.*

Mais d'autres pensent plutôt à l'offrande personnelle (pie le Christ réitère par les mains de l'Églisc. Ainsi A. de Castro, *Adv. hær.,* art. *Missa, fol.* 292 v* : *Christus autem est qui principaliter tunc per sacerdotes ct per Ecclesiam sc Deo Patri offert.* B. Tapper glisse de l'un à l'autre point de vue. Après avoir défini la messe, *Explic. art.,* xvi» dans *Opera,* l. n, p. 217 : *præsentatio realis el substantialis ejusdem corporis quod pro nobis in mortem tradidit* (cf. *ibid.,* p. 279 : *ipsius oblatio per nos facta),* il précise en ces termes sa pensée : *Sicut enim [Christus]... perpetuo se vultui Patris praesentat..., ita et nos corpus et sanguinem ejus Patri pnesentamus; imo et ipse Christus per nostrum ministerium se offert ct présentai.* Pour les uns ct les autres, c'est la présence réelle qui est ici le fait décisif. *Christus nobis in specie panis el vini datus Deoque pnesentatus sacrificium appellatur.* Driedo. *De capi, ct red. gen. hum.,* c. n, a. 5, dans *Opera,* t. n, fol. 49 v·.

Beaucoup, la plupart peut-être, s'en tiennent à ce concept d'offrande. Un certain nombre cependant estiment (pic celle présentation par l'Églisc doit aussi comprendre une » représentation » du sacrifice de la croix. *Hcprœscntatio est* (m/ssa), *inquam, ac imitatio dominico: passionis,* écrit Nicolas Berber, *Conf. hither. dantcl,* ni, 19, Quaracchi, 1902, p. 206. El de même Jean X Iguler, *Inst.,* xvi, 3, Lyon, 1571, p. 359 : *Dicitur sacrificium ratione pnvteriti, m quantum scilicet est repncsentativuni dominica: passionis.*

Ce (pii conduit à insister sur la séparation des espèces comme symbole de la mort sanglante du Christ. Ainsi Cajétan, qui voit dans celle circonstance le *status immolatitius* qu'il juge indispensable à la notion du sacrifice eucharistique. *De misses sacrif.,* c. vi, dans *Opuscula,* t. m, p. 428 *r9 : Immolandi modus... incruentus, utpote sub specie panis cl vini oblatum in cruce Christum immolalitio modo repnesenluns.* Hoard Tapper retient également celle donnée, *Expi. art.,* xvi : *Jtcipsa mors Domini repncscntalur ex significatione sanguinis a corpore separati.* Mais ii veut, en plus, conformément & sa théorie générale du sacri lice, que le Christ y soit affecté d'une certaine modification, qu'il lui est, du reste, assez difficile de déterminer : *In sacra eucharistia non solum panis ct oinurn tanquam verum sacrificium transeunt In corpus cl sanguinem Christi, sed ct Christus accipit ibi nooum esse sacramental'quale in cadis non habet. Ibid.,p.* 253.

A propos des précisions introduites par Cajétan, M. Lepin remarque, p. 265 : « Cette façon de concevoir les choses apparaît nouvelle. » De même, celles de H. Tapper lui semblent manquées et surtout contraires a la pensée de saint Thomas dont elles prétendent se réclamer. *Ibid.,* p. 290-291. C'est dire, en tout cas, que des besoins spéculatifs commencent à se faire sentir, que le passé ne connaissait pas au même degré. Tandis que les formules traditionnelles suffisent encore à la plupart des théologiens catholiques pour combattre la Réforme» l'histoire doit retenir comme un signe des temps que quelques-uns entreprennent déjà de les dépasser el par là, quelle que soit la réussite de leur effort doctrinal, préludent aux systèmes que la théologie postérieure au concile de Trente verra sc développer.

4. *Moment du sacrifice de la messe.* — Des divers rites qui entrent dans la liturgie de la messe, on a voulu déterminer celui qui lui donne proprement son caractère sacrificiel. Cette question, toujours un peu llottante, commence à bénéficier des progrès réalisés par la théologie de notre époque dans l'analysa même du sacrifice eucharistique.

L'insistance sur l'immolation commémorative du Christ conduit à mettre en relief l'acte de la consécration. Non qu'on n'y trouve encore des archaisanls. « Les controvcrsistcs, écrit M. Lepin, p. 261. n'ont pas complètement rompu avec la tradition plus ancienne qui pinçait celle immolation, soit dans les cérémonies qui ont lieu au cours du canon, soit surtout dans la fraction de l'hostie ou la communion. Cependant plus généralement les théologiens sc rangent à l'opinion qui semble avoir prévalu depuis suint Thomas. Ils mettent en avant le fait qu'à la suite de la double consécration le coqis et le sang du Christ apparaissent comme séparés. * Celle position est particulièrement ferme chez ceux qui s'attachent de préférence â chercher dans la messe une *repraesentatio* symbolique. Ainsi Cajétan, *De erroribus,* c. ix, dans *Opuscula,* l. il, p. 213 v· : *Significatur Christi mors hoc sacrificio, non solum quia verba consecrationis illam errplicant..., sed etiam quia sanguis seorsum a corpore consecratur.*

D'autre part, ceux qui aiment plutôt voir dans la messe un acte d'offrande la trouvent parfois réalisée nu moment de la consécration. Tel est le sentiment de J. Clichtoue, qui l'appuie sur le souvenir de l'ancienne liturgie, où se conservait encore la simplicité de la cène, *Antilutherus,* n. 13, fol. 79 v· : *Ipsius igitur sacrificationis substantia el integritas tum subsistebat in consecratione sacrosanctas eucharistie per verba consccraloria ad imitationem nostri Salvatoris lacta.* • La plupart des autres controvcrsislcs, d'après Lepin, p. 272, établissent, au contraire, une distinction formelle entre l'acte d'oblation, constitutif du sacrifice de la messe, cl la consécration. · 11 semble qu'ils se soient crus lies à cet égard par les suggestions de la liturgie. Ainsi A de Castro, *Adv. h.vr.,* art. *Missa,* dans *Optra,* fol. 285 v·-286 r· : *Sacerdos, post consecrationem eucharistiae, nomine suo rt totius Ecclesiae offert illum Deo, sic dicens : Offerimus... At sola consecratio sine oblatione ct manducatione sacrificium dici non debet.* De meme Hoard Tapper, *Explic. art.,* χvι, dans *Opera,* t. π. p. 218 : *Missie namque oblatio [tost consecrationem est Filii et mortis ejus apud Patrem rememoratio et repraesentatio.*

Cette distinction entre la consécration ct l'offrande procédait d'une méthode beaucoup trop formaliste. Plus tard on devait mieux apercevoir, comme l'avait déjà fait J. Clichtouc, que ces deux actes peuvent parfaitement être simultanés ct que rien n'oblige à placer le centre du sacrifice eucharistique ailleurs que dans la consécration.

5. *Fins du sacrificede la messe.* — Suivant l'adage : *Operatio sequitur esse,* la notion du sacrifice eucharistique commande la manière d'en comprendre l'efficacité.

Étant donné que toute la valeur sacrificielle de la messe tient à sa relation avec le sacrifice unique de la croix, il ne saurait être question de lui attribuer des fruits propres, mais seulement de nous appliquer les effets de celui-ci. *Missam celebramus ut... virtus et meritum passionis Christi applicetur sacerdoti celebranti et illis pro quibus celebrat.* A. de ('astro, *Adv. hær.,* art. *Missa,* fol. 293 Ve. Cf. Kling, *Sum. doct. chr.,* cvn, p. 11 : *Offerimus Christum Patri... orando ut in nobis efficax sit promerita salus per sacrificium crucis ct nobis impertiatur.* Dans ce sens, mais dans cc sens seulement, on peut parler d'efficacité *ex opere operato* au sujet de la messe : *Cum enim nos dicimus sacrificium missa c/Jicacissimum esse ex opere operato, ad opus illud respicimus quod per Christum in ara crucis operatum est.* J. I lofmclslcr, *Judicium de articulis* Mayence, 15.59, fob Os.

C'est ainsi qu'on peut ct doit reconnaître à la messe un caractère propitiatoire : *Petimus ut propter ipsum corpus et sanguinem Christi, quibus salus nostra est acquisita, nostrorum omnium... pro quibus suffragia fiunt velit Deus misereri.* Kling, *Catech. cath.,* 1. 111, c. xm, Cologne, 1562, p. 160. Non *ut peccatorum remissionem ct animarum nostrarum salutem jam primum promereamur,* précise P. Boulcngcr, *Dist. christ.,* 1. VI, fol. 190, *sed ut... Deo gratias agamus pro salute nobis in cruce impetrata, ct ibi promeritam peccatorum remissionem ct redemptionem... nobis adjungamus et vindicemus.*

Mais l'idée générale de la religion selon l'économie chrétienne invite à subordonner cet effet à celui de la glorification désintéressée de Dieu. C'est pourquoi Drlcdo adopte lu définition du sacrifice donnée par Gerson : *De ratione sacrificii est esse oblationem sacratam Deo tanquam universali omnium domino. Unde reconciliationis effectus ad rationem sacrificii extrinsecus se habet. De captiv. et red.,* c. n, a. 5, fol. 19 v·. Cf. *ibid., c.* i, fol. 9 v· : *Sacrificium esse reconciliationem aut propitiationem pro peccatis... accidentale est illi ex intentione sacrificantis intendentis hoc ipso placare Deum iratum.* En conséquence, le prix de la messe consiste en cc qu'elle nous permet d'offrir à Dieu le Christ sous les espèces, et à nous approprier par ce mown l'acte incessant de son oblation religieuse dans

I Vn,r Lepin. p. 276-278.

Dans ces perspectives, c'est l'acte de l'Églisc qui reste au premier plan pour la plupart de nos auteurs. Ainsi chez Drlcdo, *op. cit.,* c. n, art, 5, fol. 51 r· : *Verum Christi corpus ct sanguinem... de manu Dei, Invisibili Spiritus sanctificatione, accipiens Ecclesia simul et ipsum et seipsam offert Deo Patri.* De même Dorius, *Conf. cath. fidei,* c. xu, fol. 39 re : *Quam ille obtulit in cruce hostiam eam Patri sistimus, supplices orantes ut illius contemplatione nobis placatus et propitius esse.. vflit* Et encore Kling, *Catech. cath.,* l. III, c. xm. p. 159 : *Missa est tanquam annuncians oratio nostra ad Deum Patrem, ut propter merita Filii sui tuer nobis concedat, et est acceptum nunciam apud Patrem quia secum defert passionem et mortem Filii sui dilecti.* Néanmoins l'auteur ajoute : *Et hujus dilecti sanguinis vox clamat et impetrat ea nobis.*

Cet élément mystique, toujours sous-entendu mais ici expressément dégagé, devient le premier ct presque l'unique chez Cajelan, *De sacrif. rnlssœ,* c. iv : *Quemadmodum Christus per proprium sanguinem penetravit cætos, perseverans sacerdos in œternum ad interpellandum pro nobis, ., ita perseverat noblscum per eucharistiam immolatitio modo intercedendo pro nobis.* Comme dans la question de l'essence du sacrifice de la messe, il élail normal de retrouver ici les mêmes nuances, suivant que les autcurrs s'attachent de préférence à l'oblation de l'Églisc ou A l'immolation personnelle du Christ.

Au total, on peut voir que le demi-siècle qui suivit l'explosion de la Déforme fut une période féconde pour le problème de la messe. Non seulement les théologiens de l'Églisc firent face aux novateurs en affirmant contre eux la réalité du sacrifice eucharistique, mais ils commencèrent, pour le défendre d'une manière plus efficace, à mieux en expliquer la nature. Leur œuvre présente donc moins d'intérêt pour l'histoire du dogme hd-même, où tout l'essentiel était acquis depuis longtemps, que pour celle de la théologie. On y trouve assez exactement le reflet de la tradition médiévale, tout entière dominée par la notion «l'offrande; mais on y peut aussi découvrir çà ct là les signes précurseurs des préoccupations nouvelles qui allaient caractériser le prochain avenir en vue de ramener le sacrifice de la messe à des cadres plus précis.

III. Définitions nu concile de Trente. — Quel que fût le mérite de ces premiers défenseurs de l'Églisc, le besoin devait sc faire sentir d'opposer aux négations de la Déforme une plus haute autorité. Étant donnée l'importance de la messe dans l'économie de la foi catholique et l'attitude si violemment agressive prise à son endroit par les diverses fractions du protestantisme, le concile de Trente ne pouvait pas ne pas mettre cette question au programme de scs travaux. Ils aboutirent, après une série d'abandons ct de reprises, au décret de la xxn· session (17 septembre 1562).

/. *histoire du déchet.* — Aussitôt après la justification (13 janvier 1517), le concile aborda le problème des sacrements. En raison de son étendue, la matière fut divisée en plusieurs séries : sacrements en général, baptême et confirmation (17 janvier), eucharistie (3 février). Le questionnaire soumis aux théologiens sur cc dernier point ne comprenait que les problèmes proprement sacramcntalrcs. Mais, entraînés sans doute par la logique du sujet, les consultcurs, nu terme de leurs délibérations (6 mars), proposaient déjà d'y joindre la condamnation d'un article ainsi conçu : *Eucharistiam non esse verum sacri flcium.* Dans *Concilium Trldentinum,* t. v : *Act. pars altera,* édit. Ehses, p. 1008.

Cette suggestion ne pouvait surprendre les légats. Mais le cardinal Cervino avait son plan, qui était de réserver la messe *post omnium sacramentorum absolutionem.* Saisis de cet ordre du jour dans l'assemblée du 7 mars, les Pères du concile l'approuvèrent à la quasi-unanimité. I Maire de Severoli, dans Cône. *Trid.,* 1.1 : *Dior. pars /I\,* édit, Merkle, p. 137; Journal de Massarelli. *ibid.,* p 023·

Dans l'intervalle, le concile était transféré à Bologne ct demeurait suspendu pendant quatre ans. Les séances ne reprirent qu'en 1551, d'où sortirent les décrets de la xni· session sur l'eucharistie (11 octobre), puis de la xiv· sur la pénitence et l'extrême-onctlon (25 novembre). Dès le 10 octobre, une session ultérieure était prévue pour le 25 janvier suivant,qui serait consacrée au sacrifice de la messe. A. Thetner, *Acta genuina* m. *cone. Trid..* t 1, p. 529. Le 21 novembre, *ibid.,* p. 600, on décidait d \ joindre le sacrement de l'ordre ct les travaux préparatoires commençaient, en effet, sans retard.

1· *Première délibération* (décembre 1551-janvicr i 1552). — En attendant l'édition de la GôrresgMe/f-*schaft,* qui n'a pas encore paru pour celte partie du concile, on peut se faire une suffisante idée de la première élaboration do notre décret par les extraits qu'en donne A. Thciner, *ibld.,* p. 602-647· Voir Hcnz, p. 117-1

1. *Consultations des théologiens,* — Il appartenait aux théologiens, ici comme toujours, d'assurer le premier travail de préparation.

a) *Méthode de travail.* — Suivant la procédure adoptée pour les sacrements, dix articles, empruntés aux divers réformateurs, avec références ù l'appui, furent soumis aux consulteurs, qui devaient discuter la question de savoir s'ils étaient hérétiques ct méritaient d'etre condamnés. Le général des augustins, Jérôme Séripando, avait travaillé personnellement à la constitution de ccs dossiers; mais les précédents seraient dus, en majeure partie, aux deux jésuites Salmeron cl Lainez. fit. Elises, dans *Cône. Trid..* I. v, p. 835. n. 3. On peut croire que celui qui concerne le sacrifice de la messe, bien qu'il ait été utilisé beaucoup plus tard, cul la même origine.

De ccs dix articles, les trois premiers contenaient la négation du sacri lice eucharistique comme contraire ù l'institution du Christ et injurieux pour le sacrifice de la croix, la messe n'étant cl ne devant être que la simple coininémoraison de cc dernier, et l'immolation du Christ ne signifiant pas autre chose que le fait qu'il nous est donné en nourriture. A quoi s'ajoutait (art. 1) la réprobation du canon de la messe. Les art. 5 ct 6 visaient pour la condamner l'application de la messe aux vivants et aux morts. Enfin les quatre derniers sc référaient aux principales revendications pratiques de la Béfonne : protestation contre les messes privées, contre l'usage de prononcer à voix basse les paroles de la consécration ct de célébrer en langue latine ou en l'honneur des saints, contre le cérémonial liturgique. Comme sources, on renvoyait principalement au traité du Luther, *De captivitate babylonien.* aux *Loci communes* et à *VApologia* de Mélanchthon. à *V institution chrétienne* et au *De cana Domini* de Calvin, avec mention supplémentaire de quelques réformateurs de second plan. Du reste, ces articles visent seulement ù reproduire la pensée générale des auteurs en question.

Les théologiens en discutèrent du 7 au 29 décembre, sauf une interruption â Noël. Il y eut «vingt-quatre séances, auxquelles prirent part environ soixante-dix théologiens. » Lepin, p. 294. Mais vingt-six seulement s'expliquèrent sur la question du sacrifice eucharistique, quelques-uns faisant porter leurs observations sur l'ensemble, d'autres uniquement sur tel ou tel des articles proposés à leur examen. La plupart ont l'air de choisir à leur gré l'objet <le leurs réponses.

D'après les instructions données en septembre par les légats au sujet du sacrement de l'eucharistie, Thciner, t. î, p. 189, et qui furent renouvelées en ln circonstance, l'ordre suivant était établi : en premier lieu les théologiens envoyés par le pape, ensuite ceux qu'avait choisis l'empereur, puis les clercs séculiers suivant leur promotion, cl enfin les réguliers d'nprès leur famille religieuse. C'est ainsi qu'on entendit tout d'abord le jésuite Lainez qui venait au nom de Jules 11ł ; puis les théologiens impériaux, pour la plupart non moins illustres, savoir : le doyen de Louvain. Hoard Tapper, le dominicain Melchior Cano, les mineurs Alphonse de Castro et Jean do Ortega, le séculier Jean Arzc. Un autre groupe de Invaniens représentait en même temps l'empereur ct la reine Marie de Hongrie. Les cardinaux et aussi les princes électeurs avaient leurs délégués, parmi lesquels figurait la gloire de l'Eglisc de Cologne : (Jean Gropper. A la fin prirent rang les religieux, ainsi classés ; prêcheurs, mineurs de l'Obscrvance, mineurs conventuels, augustins, carmes.

Une sage précaution leur prescrivait à tous la brièveté. Thelncr, I. i, p. 603. Il semble que cette règle ait été suffisamment observée. Au surplus, Ils avaient mission d'apprécier les dix articles à eux soumis d'après les sources de la fol : Écriture, tradition, conciles, souverains pontifes ct Pères, consentement de l'Églisc catholique. Ce qui leur interdisait d'entrer dans les questions d'école pour s'en tenir aux points reconnus par tous comme certains.

b} Aperçu des opinions. — Avec une méthode ainsi déterminée, il ne pouvait être question que de variétés individuelles dans la manière de présenter les doctrines communes de l'Églisc.

On y entendit, comme il était naturel, de longues démonstrations pour établir la réalité du sacrifice de. la messe : Lainez donna le ton a cet égard dans la séance du 7 décembre, Thelncr, p. 603-606; Melchior Cano développa toute une grande thèse suivant les cadres de l'École : *videtur quod non,* puls *respondeo dicendum,* suivi d'une réponse méthodique aux objections alignées en premier licu.-A noter au passage que, pour Alphonse de Castro, *ibid.,* p. 609, la négation du sacrifice eucharistique serait une erreur d'Erasme aussi bien que de Luther. Les éléments de celle démonstration sont surtout demandés à l'Écrlturc. Cependant le dominicain Barthélemy Miranda rappelle à cc propos, p. 633, l'autorité prépondérante de la tradition, cl le mineur Jean Mahusius en appelle assez heureusement aux besoins religieux de l'humanité, p. 611 : Si *enim missa non esset sacrificium, christiani non haberent sacrificium et essent cunctis gentibus m/eliciores, cum nulla unquam geni fuerit queo illud non habuerit.*

La question de la valeur du sacrifice de la messe semble aussi avoir particulièrement retenu l'attention. C'est à elle qu'est principalement consacrée» la déposition du lovanicn Jossc de Havenstcin, dans J. Le Plat, *Mon. ad hist. conc. Trid.,* t. iv. p. 350 339, qui lui reconnaît une efficacité *ex opere operato,* e'est-ù dire *ex rei oblaht pretio ct gratia,* p. 356, mais *per modum impetrationis,* sans qu'il y ail en sa faveur cette promesse infaillible qui est accordée aux sacrements. Dans le même sens, voir le mineur Jean Antoine Delphin, dans A. Theincr, p. 631. Le dominicain Ambroise Pélnrgo avait noté sur cc point, *ibid.,* p. 621 : *Applicatur autem non omnibus sed dispositis,* et Melchior Cano précisé, p. 609, qu'il s'agit d'une *participatio finita,* limitée, soit par la volonté divine, soit par nos propres dispositions.

Au bout de ces trois semaines, beaucoup de théologiens avalent encore à prendre la parole. Mais la date envisagée pour la future session approchait. C'est pourquoi les présidents du concile décidèrent d'arrêter 15 ces consultations, qu'ils estimaient largement suffisantes pour éclairer la religion de l'auguste assemblée, et c'est ainsi qu'une trentaine de consulteurs furent prives de dire leur mol dans cc débat. Thciner, p. 634.

Sur les points essentiels les avis avaient été parfaitement uniformes. En effet, tous étaient unanimes à conclure que les dix articles protestants méritaient d'être condamnés, ct c'est ce que le concile avait surtout besoin de savoir. Lu discussion la plus rigoureuse û cet égard fut sans doute celle du lovanien Board Tapper, dans Le Plat, *op, cit.,* p. 337-350. Il y eut le même ensemble chez le plus grand nombre des théologiens pour les qualifier tous indistinctement d'hérétiques. D'aucuns pourtant firent quelques réserves, sur la question, par exemple, de lu langue liturgique ou sur telles formules de détail qui étalent

susceptibles d'être prises en bonne part, l'ne *minutula* fut rédigée qui analysait ccs remarques légèrement divergentes, Theiner, p. 636; mais, au total, le secrétaire Massarelli resume exactement la situation quami il écrit : *Articuli dc missa... judicantur damnandi a theologis, neque adnotaliones alicujus momenti facito sunt. Ibid.,* p. 635. Cct accord des théologiens ne pouvait que faciliter la tâche du concile, qui avait maintenant à sc prononcer.

2. *Discussion des Pires du concile.* — l'ne première séance fut tenue le 2 janvier 1552, afin de régler l'ordre du jour.

Aux dix articles primitifs, en effet, un exposé doctrinal avait été joint, dont les réponses des consulteurs avaient fourni les matériaux ct qui est encore inédit. La question était de savoir si on discuterait ensemble ou séparément ccs deux parties du futur décret. A la demande des légats, en vue de gagner du temps, In majorité résolut d'adopter la première procédure. En conséquence, les deux documents furent distribues le dimanche 3. Il s'agissait en mémo temps dc nommer une commission qui aurait la charge, au terme des délibérations, dc procéder à la rédaction définitive. Le concile donna pleins pouvoirs aux présidents, qui attendirent la lin des débats pour en user.

l'ne semaine (7-11 janvier) suffit aux Pères pour exprimer leurs opinions. Suivant le programme adopté nu début,Ils avaient, comme les théologiens, à s'expliquer en même temps sur la messe ct sur l'ordre. C'est pourquoi, dès le premier jour, le cardinal de Trente, pour donner satisfaction à la logique, demandait qu'on plaçât tout d'abord le sacerdoce, dont le sacrifice n'est qu'une fonction. Theiner, p. 636. Dans la suite, quelques prélats sc rallièrent à cette manière de voir, *ibid.,* p. 637, 610, 612, qui fut.au contraire,combattue par l'évêque de Cagliari. */bid.,* p. 638. En attendant, chacun donnait son avis sur les deux.

a) Dogmatique de la messe.— Il importait avant tout dc fixer la foi de l'Église en regard du protestantisme, tâche qui ne pouvait offrir beaucoup de difficultés.

En effet, la discussion des articles ne donna pas occasion à des remarques bien saillantes. Il y eut encore force dissertations théologiques sur la réalité du sacrifice de la messe. Dans ce genre se distinguèrent les archevêques dc Mayence, p. 636, et dc Grenade, p. 638, ainsi que l'évêque de Bitonto, p. 610, qui s'en expliqua, note le secrétaire, *longa oratione.* Seul l'évéquc de Feltrc sc permit dc contester, p. 639, l'argument classique tiré de Malachie ct l'analogie dc Mclchisédec. Plusieurs Pères après eux. p. 610-612, prirent diversement position pour ontreprendre de déterminer si c'est à l'ordre de Melchisedec ou a celui d'Aaron qu'il faut référer l'acte sacerdotal du Christ. Le même évêque de Feltrc proposait également une distinction subtile sur le caractère sacrificiel de la messe, p. 639 *: Cuperel dici in missa esse sacrificium, non autem missam esse sacrificium... Neque videtur dicendum missum esse sacrificium, cum sit imago veri sacrificii.* l) ne semble pas que ces vues aient été prises en considération.

Quelques points qui touchaient à la pratique amenèrent des observations concrètes. L'évêque d'Agram avertit dc ne pas prendre de décision générale au sujet dc la langue liturgique, p.637, ajoutant que, dans plusieurs endroits de son diocèse, un dialecte local est employé qu'on dit être celui de saint Jérôme. A propos dc l'art, vm, qui concernait la matière du sacrifice, l'archevêque d't'psal rappela, p. 638, que Sixte IV avait concédé aux Norvégiens de consacrer seulement avec du pain.

La *doctrina* recueillit les éloges dc l'évêque de Saint-Marc, p. 639, mais d'aucuns la souhaitèrent plus courte, tels l'évêque dc Beleastro, p. 610, el les abbés d'Italie, j). 617. D'autres firent observer qu'on n'y devait pas toucher aux controverses d'école. P. 612 ct 611. G'est sans doute en vertu do cc principe que 1'nrchcvêquc de Mayence, p. 637, attirait l'attention du concile sur une phrase où il était dit que la communion csl «une partie du sacrifice», *cum multi hoc negent et quia communio non est oblatio.*

Plus grave était la question de savoir s'il y eut sacrifice à la cène. Dès le 8 janvier, l'évéquc de Feltrc, p. 639, émettait quelques doutes Λ cct égard, *cum id clare probari non possit.* Le lendemain 9, l'évêque dc Bitonto, Cornelio Musso, prenait vivement parti contre la thèse affirmative. P. 610. H fut suivi, le 14, par l'archevêque de Manfrédonia, p. 615, qui reconnaissait aller par là contre l'« opinion générale du concile. En effet, la plupart des Pères se prononcèrent formellement pour l'oblation du Christ à la cène. Lepin, *op. cit.,* p. 298-299. Bien qu'il partageât le sentiment dc la majorité, l'évêque de Cività dans la Pouillc, p. 611, aurait voulu qu'on ne décidât rien sur cc point.

b) Théologie de la messe. — D'accord sur 1rs principes essentiels dc la foi, les Pères, pas plus que lesjhéologiens, ne semblent pas s'être beaucoup avancés sur le terrain des explications théologiques. · Comment cc caractère expiatoire de la messe s'accorde-t-il, mieux que celui dc la cène, avec le principe dc l'unique sacrifice rédempteur? Personne ne l'explique avec précision... Sera-ce en alléguant une certaine réalité d'immolation qui sc produirait actuellement dans l'oblation eucharistique? Aucun, même parmi les Pères qui se sont arrêtés à une explication semblable au sujet de la cène, ne parait y songer à propos de la messe. Tous, sans exception, ne voient d'autre immolation à l'autel qu'une représentation figurative dc l'immolation dc la croix. A défaut de cctlc réalité d'immolation, qu'est-ce donc qui donne à la messe son caractère dc sacrifice expiatoire? Les Pères ni les théologiens ne semblent le discerner nettement. » M. Lepin, p. 311-312.

Cependant, à travers ccs premières délibérations, le même auteur croit apercevoir, *ibid.,* p. 314, « trois façons de concevoir le sacrifice dc la messe : la théorie dc l'immolation représentative, celle de l'oblation, ct quelques théories mixtes ou composites ». La première se reflète chez le mineur Alphonse dc Castro cl le séculier Jean Arze. Séance des 9 el 10 décembre 1551, Theiner, t.i, p. 610. A elle sc rallie, le 9 janvier suivant, l'évêque dc Constance. *Ibid.,* p. 611. D'autre part, la lovanien Fr. Sonnius, Jean Gropper ct l'espagnol Jacques Fcrruslo sc rat tachent à la doctrine de l'oblation, puisqu'ils « établissent un rapprochement entre l'oblation quotidienne du Christ et l'oblation qu'il fait éternellement dans le ciel.» Lepin, p. 318. Voir Theiner. p. 612, 618, 623;

A cette idée d'oblation Bunrd Tapper veut joindre la consécration qui conférerait au Christ « un nouvel être sacramentel qu'il n'a pas dans le ciel. » Le concile lui fournit l'occasion dc soutenir une fois dc plus, séance du 7 décembre, dans Le Plat, t. iv, p. 339-312, cctlc conception déjà exposée dans scs écrits antérieurs. Voir plus haut, col. 1109. Mais « cette opinion dc Ruard Tapper npparatt dans les délibérations du concile complètement isolée. » Lepin, p. 320.

I n plus grand nombre associent à l'oblation eucharistique la consécration, qui réalise, par la séparation des espèces, la représentation symbolique de la passion. Ainsi Melchior Cano, séance du 9 décembre 1551, Theiner, p. 608, puis, le 11 janvier 1552, l'évêque de Gundix, *Ibid.,* p. 643. D'autres font, en outre, entrer en ligne dc compte la communion. Ainsi Jean Arze, Jean Gropper, Alphonse de Contreras. Theiner, p. 611, 618, 621. Cette opinion avait dû entrer dans le texte

tournis aux Pères, puisque, le 7 Janvier, l'évêque de Mayence éprouva le besoin de la désavouer comme trop incertaine nu prolit dc la simple oblation. *Est advertendum quod dicitur communionrm esse partem sacrificii, cum multi id negent et quia communio non est oblatio.* Theiner. ρ. 637.

‹ Nulle trace, conclut avec raison Lepin, après une analyse diligente des courants qui sc manifestèrent au cours dc ces premières délibérations, *op. cit.,* p. 326. des théories que l'on verra surgir dans les années suivantes ct qui tendent A exiger du sacrifice eucharistnne une immutat ion dc la victime équivalant dc quelque manière Λ sa destruction... L'idée du sacrifice dc la messe apparaît lice pratiquement â trois éléments fondamentaux : la consécration, l'oblation, ct la représentation commémorative de l'immolation passée. Si divers théologiens semblent placer la raison formelle du sacrifice eucharistique dans l'un ou l'autre dc ces éléments pris à part, ce sont plutôt des exceptions. Le plus grand nombre ct les plus importants tendent à la mettre dans ccs trois éléments réunis. »

('.'est dire qu'à en juger par cctlc espèce dc referendum dont les débats conciliaires furent l'occasion, l'état moyen de la pensée catholique au sujet du sacrifice de la messe en restait à la phase ancienne de synthèse dogmatique, sans manifester encore, autrement que par des indices les besoins d'analyse qui s'affirmeront plus tard.

3. *Résultat : Projet de décret.* — Dès le 1 l janvier, la cause paraissait suffisamment entendue pour qu'il semblât urgent dc nommer les commissaires qui devaient être préposés à la rédaction. Mandaté par le concile, le légal choisit à celle fin les archevêques dc Cologne ct de Cagliari, les évêques dc Vienne, de Feltrc, de Castcllamarc, de Naumbourg. d'Orense, dc Clonfert (Irlande), de Calahorra, dc Monopoli.de Léon.dcTuy, d'Alghcro cl de Ségovie. A ces quinze prélats furent adjoints trois membres dc l'ancienne commission qui s'était récusée, savoir les archevêques dc Torrès cl dc Grenade et l'évéquc de Bitonto.

Ccs commissaires sc mirent à l'œuvre dès le lendemain ct continuèrent les jours suivants. Le 17, ils avaient rédigé treize canons sur la messe, qui furent distribués aux Pères le 18. Deux jours après, la *doctrina de sacrificio mlssw* était prête à son tour, ct les membres dc l'assemblée en recevaient un exemplaire pour servir de base à leurs discussions. Theiner, p. 645 ”17.

a) Analyse. Xprès une courte préface, qui liait le problème delà messe Λ celui de l'ordre, le document, conçu dans le style des grandes constitutions antérieurement promulguées par le concile, sc composait d'un exposé doctrinal en quatre chapitres, suivi de treize canons. Texte complet dans .1. Le Plat. t. îv, p. 3*85-397; A. Theiner ne publie que les canons, p 616 617.

Bien qu'il ne soit rien resté dc ce texte dans le décret définitif, il ne manque pas d'intérêt. La doctrine catholique dc la messe y est présentée avec une ampleur ct une abondance d'arguments théologiques, qui en font une dissertation équilibrée suivant toutes les règles de l'art. I n premier chapitre affirme, avec preuves à l'appui, le caractère sacrificiel dc la messe. On y peut remarquer celte définition du sacrifice, p. 387 : *Cum constet rem externam mystica sacerdotis operatione consecratam ac Deo oblatam, sacrificium esse proprie dictum* Puis un second chapitre établissait la · nécessité › de cc sacrifice et sa convenance avec celui tic la croix : la raison d'être du sacrifice dans l'économie religieuse y était longuement revendiquée. De l'oblation eucharistique, largement comparée A celle dc l'Ancien Testament, le troisième chapitre exposait les fruits et l'application. Toutes les questions d'ordre pratique étaient enfin bloquées dans le quatrième. Cà ct là le texte ne manquait pas de réprouver les négations ou innovations correspondantes des réformateurs.

Les canons suivaient pas à pas les articles qui avaient servi de base A la discussion conciliaire, sauf que quelques-uns dc ceux-ci, savoir les n* 1,3 el 10, étaient dédoublés, sans doute pour en rendre la rédaction moins complexe. Mnsi les dix articles primitifs donnaient naissance à treize canons, mais qui respectaient l'ordre ct jusqu'à la lettre dc ceux-là.

b) Destinées. — Cc document n'eut guère le temps d'être mis en discussion. Quelques avis cependant nous sont parvenus.

Dès le 20 janvier.il recueillait l'approbation enthousiaste de l'évêque dc Vienne, Frédéric Nausea, qui. sans vouloir jxarlcr en flatteur, assure-t-il, n'en épuise pas moins à son endroit toutes les forme» ct redondances du lyrisme ecclésiastique. Le Plat. p. 397. Cependant les critiques directes ou les projets d'amendement ne lui auraient sans nul doute pas manqué, comme en fait foi le mémoire dc l'électeur de Cologne. *Ibid.,* p. 405-412. Mais les affaires du concile étaient, dès lors, en train dc suivre un autre cours.

En effet, le 23 janvier, des ambassadeurs du prince protestant Maurice dc Saxe étaient annonces, qui promettaient, soub le bénéfice d'un plus large saufconduit. d'envoyer au concile une députation dc leurs théologiens. Sur quoi rassemblée résolut de surseoir à la publication des projets préparés, pour qu'on pût, au préalable, fournir aux adversaires l'occasion dc sc faire entendre. Theiner, p. 617-648. Ccs décisions furent otllcicllcment publiées à la session du 25 janvier, qui avait tout d'abord été choisie pour la promulgation des décrets dogmatiques. *Ibid,* p. 651.

Dès le 21 janvier, deux orateurs wurtembergeois avaient présenté une profession de foi. *Ibid.,* p. 648. On attendait les autres luthériens avec impatience; mais ceux-ci ne se pressaient pas. Aussi la session prochaine, fixée tout d'abord au 19 mars, dut-elle être encore une fois prorogée, *ibid.,* p 653-654. ct les délibérations suspendues. Entre temps, les événements politiques prenaient une tournure inquiétante, dc telle sorte que Jules 111 décida la suspension du concile. Ce fut le seul objet de la session du 28 avril, où rassemblée, malgré l'opposition de douze Pères, entérina purement ct simplement le décret pontifical. Theiner, p. 659.

Au surplus, la maladie s'en mêlait Les membres de l'assemblée sc dispersèrent donc un peu de tous côtés et le concile fut Interrompu *sine die.* Celte nouvelle Interrupi ion devait durer près dc dix ans.

2· *Deuxième délibération* (juillet-septembre 1562). — Quand le concile fut rouvert par Pie IV (Janvier 1562), il mit tout d'abord ù son programme divers projets dc réformes pratiques. Le dogme n'y apparut qu'à In xxi· session (16 juillet), avec le problème de la communion sous les deux espèces. Aussitôt après fut mise ô l'ordre du jour la question de la messe, ct les travaux furent menés si rondement qu'en moins de deux mois la définition dogmatique était prête pour la promulgation. Voir Benz, p. 139-176.

Le texte officiel de ccs actes est publie dans *Cone. Trid.,* t vin : *Act. pars* V*, édit. Ehses.p. 718-981. On y peut suivre jour par Jour, suivant le témoignage que sc rend le concile dans son texte définitif, c. ix, p. 961, In préparation cl l'élaboration de notre décret *past multos graoesque lds de rebus mature habitos tractatus.*

L *Travaux préparatoires des théologiens.* – Suivant a marche adoptée aux précédentes sessions, les Pères du concile commencèrent tout d'abord par solliciter les lumières des *theologi minores.*

a) Methode de travail. — Dès le 19 juillet, treize articles étaient soumis aux discussions dc ccs derniers. P. 719. Au lieu d'être, comme en 1551, des propositions empruntées aux docteurs du protestantisme, il se présentaient sous la forme théologique dc questions. «Sauf ccttc différence de rédaction, la matière en était à peu près la même, mais dans un ordre moins rigoureusement logique. On y posait tout d'abord (n. 1-2) la question fondamentale dc savoir si la messe est un sacrifice et si, en l'affirmant, on fait tort au sacrifice de la croix. Puis il s'agissait dc l'institution dc cc sacrifice ct dc scs fruits possibles (n. 3-1). Venaient ensuite les problèmes pratiques : messes privées, addition d'eau au vin. prétendues erreurs du canon, usage dc la consécration à voix basse, de la langue latine, des messes en l'honneur des saints, des vêtements ct cérémonies liturgiques (n. 5-11). Les deux questions finales (n. 12-13) revenaient aux problèmes dc fond, en invitant à sc demander si l'immolation du Christ est Identique au fait qu'il sc donne à nous en nourriture, si la messe est seulement un sacrifice dc louanges et d'action de grâces ou aussi de propitiation.

Pour aller plus vite en besogne, une méthode de travail plus stricte qu'autrefois était minutieusement déterminée. P. 720. Tous les consultcurs ne seraient pns appelés à donner leur avis. Parmi les théologiens dc Sa Sainteté, les légats en choisiraient quatre : deux séculiers cl deux réguliers. Trois seraient pris parmi les théologiens des princes, au choix dc leurs ambassadeurs; un seul parmi les théologiens des cardinaux légats, quatre au plus parmi ceux des évêques, trois dans les divers ordres réguliers désignés par leurs supérieurs. Chacun dc ces théologiens ne pourrait parler au maximum qu'une demi-heure, sous peine d'être interrompu d'office par le maître des cérémonies, ct il leur était recommandé dc se tenir plutôt en dessous. La matière leur était également délimitée : un premier groupe dc dix-sept étudierait les sept premiers articles, tandis que les autres sc prononceraient sur les suivants. Aux uns et aux autres il restait toujours permis de présenter des communications écrites sur ce qu'ils n'auraient pas pu traiter de vive voix.

En meme temps, deux commissions furent nommées par les légats. P. 721. La première aurait à rédiger l'expose doctrinal et les canons relatifs à la messe, Elle se composait dc neuf prélats : Pierre Guerrero, archevêque dc Grenade; Léonard Marini, dominicain, archevêque de Lanciano; Jean Antoine Panlhusa, évêque dc Littcrc; Jean Jacques Parba, augustin, évêque de Terni; Gaspard Casale,également augustin, évêque dc Lclria (Portugal); Pierre Danès, évêque de Lavaur; Antoine Gurronicro ou Corrionero, évêque d'Alméria; Jérôme Trevisano, dominicain, évêque de Vérone; François Zamorra, général des observantius. La seconde commission, dont faisaient partie sept prélats, était chargée dc réunir les abus en matière de messe.

Quelques membres de l'assemblée proposèrent alors, p. 722, nu lieu d'ouvrir un nouveau débat, de reprendre purement et simplement le décret déjà préparé en 1552. Cette manière de voir ne fut pas suivie pour la raison qu'olors le concile n'avait plus que 70 Pères, tandis qu'il en comptait aujourd'hui 180. Il semble qu'il y ait eu aussi quelques réclamations au sujet du temps réservé aux théologiens consultcurs. Les légats défendirent leurs prescriptions limitatives : *quad tills adimitur Patribus additur.* Néanmoins la mesure ne fut pns suivie dans toute sa rigueur. Le jésuite Salmeron s'y déroba le premier, voulant avoir la liberté *di dire quanto si sentisse dettar dalla Spirilo,* ct bien d'autres après lui. */bid.,* p. 722, n. 3; cf. p. 751, n. 2. Du moins en resta-t-il la consigne suffisamment observée d'une certaine concision.

à) *Aperçu des opinions.* — C'est dans ces conditions que les consultcurs commencèrent leurs travaux, k mardi 21 juillet, pour les poursuivre, au cours de quatorze séances, jusqu'au 4 août. Procès-verbal, *Ibid.,* p. 722-751. Suivant le programme fixé au début, les sept premiers articles occupèrent les dix premières séances jusqu'au 29 juillet, p. 722-711, tandis que les quatre dernières furent consacrées aux six autres. Cette proportion répond assez exactement à l'importance des problèmes soulevés.

Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, c'est surtout l'article premier qui retint l'attention dc nos théologiens : il motiva, comme dix ans plus tôt, d'abondantes dissertations sur le fait du sacrifice eucharistique. Salmeron donna l'exemple, le 21 juillet, en développant ce thème *per duas continuas horas... docte et pie.* P. 721. Dans la suite, il rencontra dc nombreux imitateurs. Toutes les variétés d'argumentation scripturaire, patristique, canonique ou rationnelle, y furent tour à tour abordées.

Peut-être y peut-on remarquer une plus grande place qu'autrefois faite à la preuve dc tradition. Pierre de Soto, le 22 juillet, en détendait le principe : d'autres s'attachèrent à en montrer l'application, en particulier, le 26, p. 733-731, Diégo de Païva, qui sc mit en mesure dc prouver, contre les protestants, que le sacrifice dc la messe ne fut pas inconnu à l'Église des quatre premiers siècles. Le portugais François Forciro accordait a la tradition tellement d'importance que, sans elle, les paroles dc la dernière cène ne lui paraîtraient pas suffisantes pour établir l'institution du sacrifice eucharistique par le Christ. Séance du 21 juillet, p. 731-732. Déclarations un peu imprudentes qui choquèrent l'assemblée, et que son compatriote Diégo dc Païva prenait soin d'amender à la séance du surlendemain. P. 733.

A la démonstration de la foi catholique s'ajoutait naturellement la réponse plus ou moins copieuse aux objections. Un des premiers, l'espagnol Gaspard de Villalpando y fait état, pour discréditer scs doctrines, des entretiens de Luther avec le démon. Séance du 29 juillet, p. 739. L'argument devait être repris par Lainez, le 6 septembre. P. 888.

Cette discussion fit aussi apparaître quelques divergences. La première ct la principale porta sur la relation du Christ à Melchisedec : Salmeron l'avait placée à la dernière cène, 21 juillet, p. 721; il fut combattu, le lendemain, p. 725, par le séculier espagnol François Torrès, qui la voulait plutôt rattacher à la croix. Opinion qui devait être longuement réfutée, le 27, par le portugais Melchior Cornelius, lequel s'appliquait à prouver que Melchisedec a offert un véritable sacrifice, type du sacrifice eucharistique. P. 735. Sur les fruits de la messe, l'espagnol Ferdinand de Bcllogiglio critiquait, nu passage, la doctrine de Cajétan, *ut non applicetur nisi iis qui meruerunt ut eis applicetur,* p. 730, sans probablement sc rendre compte qu'il atteignait par là saint Augustin. Mais, dans l'ensemble, les consultcurs ne lirent guère que reprendre, chacun à sa façon, les positions classiques de la théologie.

Une fois mise *in tulo* la réalité du sacrifice dc la messe, la réponse aux autres questions allait dc soi. La plupart des théologiens n'en parlent même pas et ceux qui en traitent ne le font qu'en quelques mots. A propos de l institution du sacrifice eucharistique, on peut retenir ccttc opinion, émise par Diégo dc Païva, p. 731, ct que nous avons déjà rencontrée, voir plus haut. col. 1108:5/ *etiam Christus non instituisset eucharistiam uti sacrificium, potuisset Ecclesia eam constituere, quia sacramentum et sacrificium non sunt inter se contraria.*

La discussion du deuxième groupe dc questions commença le 29 juillet ct occupa seulement quatre séances. Elles ne soulevaient pas^cn effet, dc problème important. Nos consultcurs n'eurent aucune peine h justifier les pratiques de la liturgie catholique attaquées par les protestants; mais aucun ne semble avoir qualifié d'hérétiques les positions dc ceux-ci, comme l'avaient fait généralement les commissaires dc 1551. A noter que l'espagnol François dc Sanctio admettait trois langues liturgiques, p. 7 13, savoir: le latin, l'hébreu ct le grec, en souvenir du titre dc la croix.

Forcément les questions 12 et 13 ramenèrent le problème de la réalité du sacrifice eucharistique : dc ce dernier article César Ferrant faisait remarquer avec raison qu'il était identique au premier. P. 741. A cc sujet, le même François de Sanctio écarte les prières du sacrifice proprement dit, *cum debeat esse res quæ Deo dicatur ct offeratur et comedatur,* p. 743, et le mineur Alois de Borgonovo définit en ccs termes le rapport de la messe au Christ, p. 745: *Missa autem, Ucet a sacerdote celebretur, tota tamen Christi actio est ct nihil nisi Christi nomine in ea agitur.* Maisle problème avait été suffisamment étudié par les précédents consultcurs. Aussi la discussion fut-elle vite terminée.

Chemin faisant, quelques théologiens, comme Pierre de Solo, p. 726, et le jésuite Jean Cuvillon, p. 738, n. 2, avaient attiré l'attention du concile sur les abus relatifs à la messe. On a vu qu'une commission spéciale avait reçu mission d'en faire le recensement.

2. *Discussion des Pères du concile : Projet du 6 août.* — Ces travaux préliminaires des consultcurs fournirent aux commissaires chargés de la rédaction les éléments d'un projet qui fut rendu public le G août. 11 sc composait de quatre chapitres et de douze canons, p. 751-755, le tout suivant dc très près 1'ordre ct parfois le texte préparé les 18-20 janvier 1552. La discussion s'ouvrit quelques jours après cl ne remplit pas moins de dix-scpl séances, du 11 au 27 août. p. 755-788, au taux de deux séances par jour*ù partir du 22.

<î) *Forme du projet.* — Dès le premier jour, Louis Nuccius laissait prévoir à un correspondant que cette exposition serait · maltraitée », *per esscr troppo longa.* P. 751, n. 3. En effet, cette observation était formulée dès le 11 par le patriarche d'Aquiléc, p. 755 : *Prolixitas non videtur convenire dignitati synodi, neque rationes reddi debent.*

Au grief superficiel de longueur s'en ajoutait un plus fondamental sur le caractère de justification que présentait le texte projeté. L'opinion du patriarche fut reprise le même jour par l'évêque dc Bossano. J.-B. Castagna, qui se donna la peine d'énumércr. p. 758-759, tous les inconvénients qu'il y avait pour l'autorité du concile à préciser scs considérants. Tel semblait aussi être l'avis de l'archevêque de Sorrento, quand 11 disait, p. 757 : *Non addantur auctoritates; sufficit auctoritas Ecctcsiic.* Mais d'autres opposaient rue le rôle du concile est également d'enseigner. Ainsi l'évêque dc Ciltà. p. 780. cl celui de Lucques, p. 783 :... *Cum præcipue munus concilii sit non solum determinare articulos fidei sed docere.*

Dece conflit théorique dépendait le sort qu'il convenait pratiquement dc faire à l'exposé doctrinal qui ouvrait h· decret. Le patriarche d'Aquiléc voulait qu'on le supprimât entièrement el plusieurs Pères, dans la suite, se rangèrent à cet avis radical. Il est curieux que cette partie du texte fût lAchéc même par des membres de la commission qui en avait assumé la rédaction, comme, par exemple, l'archevêque de Lanciano. P. 758. A sa place il proposait *aliqua præfatiuncuta.* Solution mitoyenne qui devait recueillir dc nombreux suffrages : *præfatio nuda uno solo capite distincta,* précisait l'évêque de Lavant. P. 773. I.'évêque dc Vollurara prenait même la peine dc soumettre au concile un spécimen dûment réduit. P. 770.

Cependant la *doctrina* ne manqua pas dc défenseurs. Un des commissaires, l'archevêque de Grenade, rappela qu'il en existait une dans le projet dc 1552 el qu'il y aurait inconvénient à paraître la renier; on paraîtrait avoir peur. Séance du 11 août, p. 756. De même l'évêque de Lésina, p. 768, cl celui de Lucera. P. 770. L'évêque d'Ortuni ouvrait son âme Λ des craintes encore plus hautes : A *lias cogitarent omnes defuisse nobis rationes ad stabiliendam catholicam veritatem.* Séance du 23, p. 778. Tout au plus l'évêque de Modène demandait-il qu'on fil suivre cette *doctrina* d'une note qui lui laisserait une autorité moindre que celle des canons. Séance du 19, p. 767. Celte suggestion resta d'ailleurs isolée, et tout autant la proposition faite par l'évêque d'Orviéto, qui, trouvant les canons *nimis nudi,* demandait qu'on ajoutât ù chacun *sua declaratio et doctrina.* Séance du 26, p. 785.

En tout cas, les avis étaient à peu près unanimes sur la longueur excessive du texte proposé. Seul l'évêque dc Nocera appelait de scs vœux *doctrina quæ uberrima fiat.* P. 783. Chez la plupart des autres Pères, on retrouve comme une sorte de refrain le désir qu'elle soit *brevior et dilucidior.*

b) Fond du projet : Le sacrifice dc la cène. — Une seule question grave fut débattue, mais qui eut le don dc diviser autant, semble-t-il, que de passionner les Pères du concile : c'était de savoir, comme en 1552, s'il faut ou non tenir la cène pour un véritable sacrifice.

Il parait qu'il y avait eu force discussions à ce sujet parmi les membres dc la commission. Lettre dc Louis Nuccius, en date du 6 août, citée p 751, n. 3. Pour éclairer son jugement, le cardinal Séripnndo avait réuni ou fait réunir un dossier, encore inédit, p. 786, η. 4. dc textes favorables à l'opinion affirmative; mais il était lui-même acquis à la thèse contraire. C'est probablement sous son Influence que, « malgré l'accord des théologiens en ccs séances préparatoires », Lepin, p. 302, le chapitre i du décret attribuait au Christ l'institution du sacrifice eucharistique cl la fixait à la dernière cène, mais sans dire qu'il eût, â ce moment lâ, offert lui-même un sacrifice. La prétérition était trop remarquable pour n'vlre pas remarquée.

Dès la première séance, les opinions s'entrechoquèrent. Tondis que le cardinal Madruzzo demandait qu'on interprétât les paroles *Hoc facile,* comme signifiant que le Christ venait d'offrir le sacrifice qu'il ordonnait de renouveler ct que l'évêque d'Otrante rappelait le précédent de 1552. \oir plus haut. col. 1116, l'archevêque de Grenade cl l'évêque de Braga tenaient ccttc doctrine pour Insuffisamment certaine el, par conséquent, son insertion pour superline. P. 755-757.

La thèse affirmative semble avoir eu de beaucoup le plus grand nombre dc partisans. Elle était notamment soutenue, le 13, *longa oratione,* par l'évêque de Capo d'Istria, p. 762; le 18. par l évêque dc Paris, Eustache du Bellay. P. 765-766. Vers la lin des débats, l'évêque d'Alife éprouvait encore le besoin d'y consacrer une démonstration en règle, séance du 26, p. 781, ct les séances se clôturèrent le 27 sur une très ample déposition faite dans cc même sens par le général des Jésuites. Jacques I.ainez. P. 786-788. La seule différence notable consistait en ce que les uns sc contentaient de revendiquer en général le caractère sacrificiel de la dernière cène, tandis que les autres, la plupart mémo, en affirmaient expressément la valeur propitiatoire. Ainsi les évêques de Zengg en Croatie cl de Ficsolc. p. 768. de Paris, p. 765, de Lciria, dont les explications s'étendirent sur les deux séances du 19 ct du 20 août, p. 768-770, ct bien d'autres.

Aux arguments théologiques d'aucuns enjoignaient de politiques. Bappclant le projet de 1552, l'évêque

de Sainte-Agathe continuait, séance du 17, p. 764 : *Quod si non apponeretur, videremur modo non idem sentire et ex consequenti sentire cum lucreticis qui id negant.* Plus brutalement, l'évêquo de Coïmbre avait dit. le 13, p. 763 : *Qui contrarium tenet sumit argumenta hareticorum,* ajoutant contre toute evidence : *Cum nullus catholicorum id asserat.* Un peu plus modéré dans ses expressions, Laincz devait dire pareillement, p. 786-787 : *Xcmo contradicit nisi primo Lutherus ct ejus sequaces.*

Jusque dans le sein du concile, les contradicteurs ne manquaient pourtant pas. Témoin des sentiments de la commission, dont il faisait partie, l'archevêque de Lanclano déclarait, le 11, p. 758 : *De oblatione Christi in cerna omissa est quia id non habetur in Scriptura neque in traditione,* A cct argument négatif s'en ajoutaient de positifs. La principale question portait sur le caractère expiatoire de la cène, qui paraissait à plusieurs attenter au sacrifice de la croix. Ainsi l'évêque de Vcglia, séance du 18, p. 766 : *Xulla enim oblatio expiation fuit nisi illa crucis.* Le prélat ne voulait, au mieux, voir dans la cène qu'une oblation au sens large : *Dici autem potest aliquo modo oblatio illa actio Christi in crena, sicuti aluc Christi actiones, non autem verum sacrificium.*

Par mesure de transaction, un certain nombre auraient consenti à parler d'un sacrifice d'action de grâces. Ainsi les évêques de Braga, p. 757; de Brugnato, p. 761; de Ségovie, p. 765; de Modènc, p. 767-768. D'autres, en tout cas, ne sc croyaient pas sûrs de pouvoir aller plus loin. Tels les évêques d'Adria, p. 771; de Larino, p. 772; de Fûnfklrchcn, p. 777, ct de Luni-Sarzana, p. 783.

Bien entendu, des réponses étaient exposées à ces difficultés ou scrupules et l'on exposait, comme le fit, le 18, l'évêque de Paris, p. 765-766, que le caractère expiatoire de la cène lui venait de cc qu'elle fut un seul ct même sacrifice avec celui de la croix. Plus subtilement. p. 778. l'évêque d'Alméria distinguait entre *sacrificium expiatorium* ct *reconciliatorium* ou *reconciliativum,* c'est-à-dire rédempteur; cc dernier n'étant autre que celui du Calvaire, la cène peut néanmoins constituer un sacrifice expiatoire ou propitiatoire par anticipation.

« Mais il est visible, note Lepin, p. 303, que les objections produites ont impressionné l'assemblée. » Le généra) des servîtes, J.-B. Miliavaca, résumait assez bien le pour et le contre, â la séance de 26, p. 786 : *Christum sc obtulisse in cerna multis rationibus comprobavit; contrarium vero defendi posse ostendit, in quam partem ipse declinavit, ct multo minus quod non obtulerit expiatorie.* Dans ces conditions, il semblait à l'évêque d'Orcnse, le 22, p. 771, que la bonne règle était de s'abstenir : *Xon ponantur incerta pro certis.* Position réservée qui avait toutes les sympathies de Séripando, *ibid.,* ŋ. I. Voir dans le meme sens, p. 781, le vœu de l'évêque de Sutri C'était comme le premier acte d'un débat que nous verrons sc ranimer.

c) *Fond du projet : Questions subsidiaires,* — On a cherché à surprendre la notion du sacrifice eucharistique qui se faisait jour dans ccs discussions, pour conclure que. pas plus que de celles qui s'étaient produites dix ans plus tôt. il n'en ressort de précise.

Pour éclairer le caractère sacrificiel de la cène, l'idée la plus nettr que l'on voit sc produire, c'est qu'elle est le commencement de la passion. *Xam in cante oblatione cfTperat pati,* notait l'évêque de Paris. P. 765. A la diflércncc de la croix, l'évêque de Campagna, Marc Laureis, y reconnaissait tout au moins · une douleur de contrition ». Séance du 21 août, p. 773. Ce qui amenait plusieurs Pères â déclarer que la vie tout entière du Christ eut en soi le caractère d'un sacrifice. Ainsi Ici évêque de Letria, p. 769-770; de Ségorbc, p. 774; de Léon, p. 777, el Jacques Lalncz, p. 787.

Mais la question de ce qui fait l'essentiel du sacrifice de la messe et In raison de sa valeur expiatoire ne fut pas davantage tranchée, malgré le désir exprimé par l'évêque de Vcglia. Séance du 18, p. 766. On y parla beaucoup d'oblation, niais généralement sans en préciser la nature. L'évêque d'Alméria voulait qu'elle fût distincte de la consécration, séance du 23, p. 777-778, tandis que celui de Tortosa soutenait, le 25, p. 781-782, que les deux actes sont identiques. Mais d'aucuns semblent déjà réclamer autre chose. Ainsi Laincz, quand il définit le sacrifice, p. 787 : *consecratio cum aliqua mystica actione.*

Cette ▮ action mystique », que le général des jésuites ne définit pas davantage, était ainsi précisée, le 22, par l'évêque do Léon, André Cuesta, p. 777 : *Missam esse sacrificium hac ratione quia Christus aliquo modo moritur ct a sacerdote mactatur. Xam sacerdos cx vi sacramenti separat corpus a sanguine, licet per con comitantium utrumque simul sit cum anima et divinitate.* • Au concile même, fait remarquer Lepin, p. 317, il ne semble pas que l'orateur ait fait beaucoup d'impression. Aucune voix ne fait écho a la sienne. » Le nom de cct évêque espagnol n'en doit pas moins être retenu comme un des premiers témoins de cette théorie du glaive mystique » qui devait sc développer après le concile. Voir sur lui F. Rcnz, p. 203-210, qui le rapproche de Lcssius. Sur cc problème spéculatif, on ne relève donc pas, dans l'ensemble, de changement appréciable par rapport à l'état de choses antérieurement constaté. Voir plus haut, col. 1116.

En outre, le projet du 6 août suscita plusieurs observations de détail. On y entendit les habituelles réserves sur la langue liturgique. P. 766 et 768. L'évêque d'Ostuni ne voulait pas qu'on parlât de foi au sujet de l'usage (pii consiste à mêler un peu d'eau nu vin du sacrifice. Séance du 23, p. 779. Un plus grand nombre s'opposaient à ce que l'on condamnât ceux qui prononcent le canon à haute voix. Voir les évêques de Naxos, p. 756; de Braga, p. 757; de Calamon, p. 768. Sur quoi l'évêque de Caorle rappelait, p. 761, le cas de la messe (l'ordination. L'évêque de Nîmes était d'avis qu'il fallait, tout en les tenant pour licites, restreindre les messes privées. Séance du 24, p. 779-780.

Beaucoup de remarques portèrent sur les canons, dont la principale était que leur ordonnance ne correspondait pas à celle des chapitres, que le canon 5, en particulier, n'y était expliqué nulle part. Os observations, faites dès le 11 par le cardinal Madruzzo ct adoptées par l'évêque d'Olranlc, p. 755, furent souvent répétées dans la suite. D'autres, comme l'évêque de Lavant, p. 773, ct celui de Mazzara, p. 776, proposaient de grouper les deux ou trois derniers canons en un seul. Plus théologien, l'évêque de Nîmes, Bernard del Benc, s'opposait à ce qu'on sanctionnât d'un anathème le canon 10, relatif à la célébration en langue vulgaire, ct il notait avec raison, d'une manière plus générale : *Xeque omnes canones icqualiter anathemate damnandi sunt, cum aliqui sint erronei, aliqui scandalost, etc.* Séance du 24, p. 780.

Des suggestions positives furent aussi faites sur ccs divers points, qui n'ont plus aujourd'hui d'intérêt du moment que le projet du 6 août allait être purement cl simplement abandonné.

3. *Discussion des Pères du concile: Projet du 5 septembre.* — Sur la question du sacrifice de la messe un problème imprévu était venu sc greffer, lorsque, le 22 août, p. 775-776, l'empereur avait fait olficiellcmcnl demander la communion sous les deux espèces pour les laïques. Cette délibération, qui commença le 27 août pour sc continuer jusqu'au 6 septembre, p. 788-909, n'intéresse pas notre sujet.

Entre temps, les coniinksaircs s'étalent mis Λ l'œuvre pour rédiger mi nouveau décret conforme aux *desiderata* des Pères. Il fut prêt le 5 septembre, p. 909-912. Du précédent 11 ne retenait que le plan général; mais l'ordonnance ct la rédaction en étaient entièrement nouvelles. Suivant le désir unanime, il sc présentait sous une forme plus courte ct plus simple Les trois longs chapitres d'exposition dogmatique y étalent réduits à deux. Suivaient six chapitres touchant les problèmes d'ordre pratique, dont chacun ne comprenait que cinq ou six lignes et parfois moins encore. Un dernier chapitre servait de préface à neuf canons, qui sont faits ù peu près des mêmes matériaux que ceux du 6 août, mais plus condensés ct répartis d'une manière plus logique. C'est cc projet qui allait devenir quasi instantanément le décret définitif.

La discussion commença le 7 septembre ct put s'achever le jour même. P. 912-915. Γη des opposants, l'évêque de Modènc, Cilles Eoscarari, informant ironiquement le cardinal Moronc de *questo bet miracolo,* l'expliquait par cette circonstance que les Pères, n'ayant pas eu assez de temps pour étudier le texte soumis à leur appreciation, s'en étaient pour ainsi dire débarrassés par des *placet* de complaisance. Lettre du 7 septembre, citée p. 915, n. 2. Quoi qu'il en soit de celte insinuation, toujours est-il que l'approbation fut à peu près complète ct unanime.

Un point, comme il fallait s'y attendre, réveilla les dissentiments antérieurs : savoir la question du sacri hcc du Christ ù la dernière cène. Suivant les préférences de la majorité, la commission avait introduit dans son premier chapitre l'allirmalion de cette doctrine dans les mêmes termes que nous y lisons maintenant. Ce succès ne suffisait pas encore au cardinal Madruzzo de Trente, qui souhaitait que le verbe *obtulit* y fût renforcé des deux compléments *pro nobis* el *verum sacrificium.* Beaucoup de prélats se rallièrent dans la suite à cct amendement.

Les adversaires furent les mêmes epic dans les discussions précédentes, savoir surtout l'archevêque de Grenade, les évêques de Braga et de Modènc. Au témoignage de celui-ci, p. 915, n. 2. pour ménager les opposants, la commission avait repris ailleurs dans le projet du G août, p. 731, la formule mitigée : *ut est patrum* (ou *plurimorum patrum) sententia* et l'avait appliquée au sacri lice de la cène. Mais les légats auraient fait sauter celle parenthèse. Beaucoup de Pères émirent le vœu qu'elle fût rétablie.

A cc premier objet de discorde un second vint s'ajouter. Le projet contenait un canon 3. qui aggravait le canon 4 du texte précédent, pour dire que le Christ avait « institué prêtres » ses apôtres par les paroles : *Hoc /acitc,* Contre quoi l'archevêque de Grenade lit valoir que cette question regardait plutôt le sacrement de l'ordre, ct qu'au surplus elle était fort discutée entre théologiens. Aussi proposait-il de faire disparaître cc canon. Son sentiment fut partagé par un bon nombre d'évêques, notamment ceux de Braga, de Messine, de Terni, de Ségovie, de Vcglia, do Modènc, de Calamon, de Vieil. d'Orense, de Léon, d'Oslunl, de Città San Severo, de Ecltrc, avec lesquels d'autres prélats sc déclaraient plus ou moins complètement d'accord. Mais la majorité se montra favorable au projet tel qu'il était proposé, Évidemment le concile avait hâte d'aboutir.

Outre ces deux problèmes de fond, la séance du 7 septembre fit surgir, comme toujours, des amendements assez nombreux sur divers détails de rédaction. La plupart furent pris en considération par les commissaires, ct c'est de là que proviennent les minimes dilïérenccs que cc projet présente avec notre texte actuel. Mais rien ne fut changé sur la question du sacrifice de la cène, ni sur l'ordination des apôtres.

A la séance du 16, p. 954-956, l'archevêque de Grenade, soutenu par l'évêque de Braga, essaya d'une suprême tentative sur ce dernier point. Il attira l'attention des Pères u/, *antequam dogma fidei constituant, omnia prias diligenter et mature considerare oeUnt.* Happchint, en conséquence, la diversité des opinions chez les théologiens et les Pères de l'Église, il demandait que l'afTalrc fût remise à la session prochaine, où elle pourrait être plus amplement débattue. Cette intervention souleva un gros incident. La majorité voyait une sorte d'injure à prétendre revenir sur une question déjà tranchée par le concile; mais l'archevêque de Grenade avait aussi quelques partisans. Entre les deux groupes s'échangeaient les cris et les objurgations; les Pères avaient quitté leurs places pour discuter les uns avec les autres ou faire le siège des légats : ce n'était partout que tumulte et confusion.

Cependant, nu milieu de cc que l'évêque de Modène appelait avec quelque emphase des *accidenti terribilissimi,* p. 955, n. 1, le cardinal Hosius finit par obtenir un moment de silence et s'efforça de se poser en médiateur. Après avoir rappelé à l'ordre l'assemblée trop houleuse, il essaya de montrer que les divergences n'étalent, en somme, qu'apparentes. Car les paroles de la cèno donnaient aux apôtres le pouvoir sur le corps naturel du Clirist, tandis que celles qui suivent la résurrection visaient la juridiction sur son corps mystique.

Pour tirer au clair cette situation confuse, les légats demandèrent aux Pères de se prononcer individuellement. Quelques-uns demandèrent que la question fût renvoyée; d'autres souhaitaient qu'on usât de formules moins précises ou qu'on fit état de la distinction exposée par Hosius. Mais il y eut une grosse majorité de *placet.* En conséquence, il fut résolu qu'aucun changement ne serait fait au texte proposé.

4. *Le chapitre des abus,* — Dans l'intervalle de ces délibérations dogmatiques, la commission de sept prélats nommée pour s'occuper des abus relatifs à la messe avait poursuivi activement sa tâche. Elle tint séance les 21, 25, 26, 31 juillet, 5 et 8 août. Ce Jour-là, elle put remettre au cardinal légat Hercule de Gonzague, archevêque de Manloue, un long mémoire, p. 916-921, qui fut ensuite résumé en un plus court, p. 921-921. à la date du 24 ou du 25. Les abus, ramenés à deux genres principaux, savoir la superstition ct l'avarice,y étaient rangés sous les rubriques suivantes: de la messe elle-même, du célébrant el des ministres, des ornements, du lieu, du temps, des assistants.

Toutes sortes d'observations y étaient colligées, qui donnent un jour assez curieux sur les mœurs de l'époque. Il y est question pour les blâmer de préfaces apocryphes, de messes sèches ou célébrées plusieurs fois par jour. On relève l'abus des messes en série fixe ou (pii comportent un nombre déterminé de cierges. Des prêtres baissent la tête en élevant l'hostie, jusqu'à empêtrer celle-ci dans leur chevelure, ou risquent de renverser le calice à force de vouloir le montrer. Aux paroles ct gestes liturgiques ils en ajoutent de leur cru; les uns célèbrent avec une indécente précipitation, les autres avec une importune lenteur; il y en n qui lèchent le patène après la communion ou qui soulignent les paroles de la consécration comme s'ils prétendaient ajouter quelque chose à leur valeur. Les premières messes sont le prétexte à de véritables festins el beuveries, les linges trop souvent sales cl les ornements mal tenus. D'autre part, on laisse s'introduire dans l'église des mendiants ou des chasseurs avec leurs chiens ct leurs éperviers. On apporto à l'autel des cadavres en pleine putréfaction. Nos commissaires sc scandalisent même que les franciscains célèbrent les pieds ct les jambes nus.

Au milieu de ces remarques plus ou moins Impor-

tantes, apparaissent quelques suggestions appropriées aux controverses de l'époque. On se demande, p. 918, s'il ne vaudrait pas mieux réduire le nombre des messes pour ne pas les avilir ct s'il n'y aurait pas lieu de prévoir, à la messe solennelle dans les couvents ou les cathédrales, que quelques-uns des ministres communiassent toujours avec le célébrant.

De ces matériaux réunis pêle-mêle par les commissaires fut composé un projet cn neuf canons, qui fut soumis ù l'examen des Peres le 10 septembre, p. 926-928, à la suite du projet sur la réforme générale des clercs. On y censurait le marchandage des honoraires, *Vinane simulacrum* des « messes sèches », la célébration dc plusieurs messes par jour, la substitution de messes votives à la liturgie régulière. En revanche, on y prescrivait la création par les évêques dc fondations pour les défunts. La messe ne devait être célébrée que dans un lieu saint, avec des ornements et des vases sacrés cn bon état. On ordonnait aux prêtres d'avoir & l'autel une tenue décente, dc ne prononcer les paroles liturgiques ni trop haut ni trop bas, ct on leur interdisait de faire appel à la musique profane. Défense spéciale était faite d'admettre à l'église les excommuniés ou les pécheurs publics.

La discussion de cc projet commença dès le 10, concurremment avec celle du décret dc réforme. Cc dernier semble avoir absorbé toute l'attention des Pères, qui se contentent sur l'autre dc quelques rares réflexions, la plupart approbatives. Seul l'évêque de Vcglia avait l'air de regretter qu'on eût si peu retenu des remarques faites par les commissaires et prenait la défense des « messes sèches », lorsqu'elles sont inspirées par la dévotion. P. 932 933, Le vœu le plus intéressant, parce qu'il devait aboutir, fut relatif à la fonne du décret. Dès le 10, p. 928, l'archevêque dc Grenade souhaitait qu'on le ramenât à · un seul canon général ». Celte idée fut défendue également le lendemain par l'évêque de Ségovic, qui remit à celte fin un modèle, p. 932, dont le décret olficicl semble s'être beaucoup inspiré. L'évêque dc Vcglia proposa, lui aussi, p. 933, un semblable conirc-projet. Cependant l'évêque de EûnfkIrchcn tenait ù ce que les canons restassent distincts. P. 935. Mais les avis furent tellement nombreux ct concordants en vue d'une simplification plus synthétisée que l'assemblée résolut d'en tenir compte. Le carme Diego de Léon ne fut pas suivi, quand il demandait, p. 938, de supprimer toute cette question des abus.

En conséquence, le 14 septembre, p. 910, un nouveau texte fut rédigé, qui reçut des approbations à peu près unanimes et devint, a quelques légères modifications près, le décret définitif. Les jours qui suivirent furent occupés par la difficile question du calice, ct tout fut enfin termine pour la xxn· session, qui devait avoir lieu le 17.

5. /,<1 *XXП· session.* — Sous la présidence des cinq légats pontificaux, l'archevêque d'Olrante donna lecture du décret, suivi des canons, p. 959-9G2, ct les secrétaires recueillirent le vote individuel des prélats.

Jusqu'en cc moment solennel sc manifestèrent les oppositions dont nous avons rencontré la trace tout le cours des débats. L'archevêque dc Grenade avait, paralt-il, résolu tout d'abord de ne pas sc rendre à la session, mais il y fut mandé d'office par les légats. P. 963, n. 5. A l'appel dc son nom, il remit un papier où il s'élevait encore une fois contre le canon 2 relatif â l'ordination des apôtres, ct contre la mention introduite au chapitre premier dc l'oblation de la cène. Cette même double protestation fut également formulée par les évêques de Veglia et de Ségovic. Les trois évêques d'Orense, d'Ostuni et dc Lucqucs bornèrent leurs réserves au canon 2. Enfin une objection spéciale fut adressée par le seul évêque de Ségovic au canon 3, qui définit que la messe peut s'appliquer *pro peccatis, pomis, satisfactionibus ct aliis necem· talibus.* Pareille extension lui paraissait aussi dangereuse que peu justifiée.

Donne note fut prise de ces diverses protestations, qui figurent encore aux *Actes* du concile, p. 963-965. Mais le décret, auquel l'immense majorité des Pères était favorable sans restrictions, n'en resta pas moins acquis.

En même temps fut promulgué le décret sur les abus en matière de messe. Texte p. 962-963. Une seule remarque fut formulée ά son endroit par l'évêque de Lavello, p. 464, qui demandait qu'on y exprimât formellement le droit pour les évêques d'accorder la permission de l'autel portatif. 11 ne fut d'ailleurs pas tenu compto de cette observation et le texte prépare par la commission fut adopté tel quel. Un décret de réforme et un autre destiné à réserver au Souverain Pontife la difficile question du calice achevèrent les travaux de la xxn· session.

//. doctrine du décret. — Autant fut longue la préparation du décret sur le sacrifice dc la messe, autant est relativement simple la doctrine dont il contient la définition.

Ie *Partie dogmatique.* — Son premier ct principal objet est d'affirmer, à l'encontre du protestantisme, la foi catholique au sacrifice des autels. Cc qui devait amener secondairement quelques explications apologétiques cn réponse aux plus graves des critiques adressées à l'Église par les réformateurs.

1. *Protocole.* — Comme dans tous les documents de ce genre, quelques phrases protocolaires tendent à énoncer l'intention qui préside à cc décret.

a) Prologue. Elle ressort en premier lieu des lignes succinctes qui lui servent de préface.

Sacrosancta œcumenica ct genendis Tridentina synodus. in Spiritu Sancto legitime congregata, pnesldcntibus in ea eisdem Apostoliexe Sedis legatis, ut vetus absoluta atque omni ex parte perfecta do magno eucharistia* mysterio in sancta catholica Ecclesia fides atque doctrina retineatur et in sua puritate, propulsatis erroribus atque hæresibus, conservetur, de ea quatenus verum ct singulare sacrificium est. Spiritus Sancti Illustratione edocta, lure quæ sequuntur docet, declarat ct fidelibus populis prædicnnda decernit.	I.c saint concile cccumcnique et général, régulièrement réuni h Trente dan* l'Esprit-Saint, sous la présidence des mêmes légats du Siège Apostolique, pour que l'ancienne foi et doctrine nu sujet du grand mystère de l'eucharistie soit retenue au sein de lu sainte figlhe catholique dans toute sa plénitude et son absolue perfection, pour qu'elle y soit maintenue dans sa pureté ii l'encontre des erreurs el des hérésies, [la voulant aussi envisager) cn tant que véritable ct singulier sacrifice, instruit par les lumières de l'Esprit-Saint, enseigne (sur cc point). publie ct ordonne dc prêcher aux peuples fidèles cc qui suit.
Qn alieni, *Thesaurus,* n. 1806.	

Ce prologue, qui reproduit textuellement le projet du 5 septembre, a surtout pour but de rattacher le présent décret à celui dc la xm· session. La notion du mystère eucharistique ne serait évidemment pas complète si, après le sacrement, on n'y considérait encore le sacrifice. Sur ce point, en cfïct, il y a aussi « une foi ct une doctrine qu'il s'agit de maintenir intactes, · des erreurs ct des hérésies » auxquelles il importe dc barrer le chemin. Le concile se contente ici de cette lointaine allusion Λ la Déforme. C'est ù l'Église qu'il va maintenant s'adresser, au nom du Saint-Esprit dont il détient l'autorité et reçoit les lumières.

Fort dc cc mandat surnaturel, le concile sc propose d'· enseigner · *(docet)* et de publier » *(declarat)* cc qu'un chrétien fidèle doit tenir au sujet de l'eucharistie envisagée comme sacrifice. Ces paroles doivent

évidemment être rattachées a cc qui était dit un peu plus haut de la · foi » à garder ct des · hérésies * à combattre sur le « mystère de l'eucharistie ». Ainsi la messe est formellement incluse dans cc dépôt divin dont l'Église sait avoir la gardc. La nature dc cet oh cl et la teneur des formules employées Λ son endroit s'accordent à faire du texte qui va suivre une solennelle expression du magistère ecclésiastique. En conséquence, le décret devra servir de norme â la prédication : cette mesure pratique achève d'en indiquer la souveraine valeur.

b) Canons. — De cc prologue qui ouvre le décret il faut rapprocher le c. ix qui le termine cn introduisant les canons destinés à lui servir de complément.

Quia vero advenus vetorem hanc in sacrosancto Evangcllo, apostolorum traditionibus sanctorumque Patrum doctrina fundatam fidem hoc tempore multi disseminati sunt errores, multaque a multis docentur atque disputantur, sancta synodus, post mullos gra-Vcsquc his dc rebus mature habitos tractatus, unanimi omnium consensu quæ huic purisslmm fidei sacræquc doctrinæ adversantur damnare et a sancta Ecclesia eliminare per subjectos lios canones constituit.

Denzingcr- Bannwart, n. 217 ; Cavnllcni, *Thesaurus,* n. 1095.

Mais parce que, à rencontre de cette vieille foi fondée sur le saint Évangile, les traditions des apôtres et lu doctrine des saints Pères, beaucoup d'erreurs ont été répandues de notre temps, qu'on voit se produire cn grand nombre toutes sortes d'enseignements et de disputes, le saint concile, après avoir mûri cette matière en dc nombreuses ct graves délibérations, d'un accord unanime, n résolu dc condamner ce qui s'oppose à cette très pure fol ct sainte doctrine et dc l'éliminer de la sainte Église par les canons ci-après.

Cc texte confirme de tous points l'impression qui résultait déjà du prologue, savoir que les précédents chapitres avaient pour but ct pour objet de promulguer la foi dc l'Église. Le concile prend meme ici la peine d'en rappeler expressément les sources : « Évangile », « traditions des Apôtres » — celle-ci est une addition par rapport au projet du 5 septembre — « doctrine des Pères ». On ne saurait mieux marquer que cet exposé doctrinal sur la messe appartient à la révélation.

Mais cette · foi › est aujourd'hui menacée par une profusion d'« erreurs » : ce terme plus théologique a été substitué au mot *libelli* que portait le texte primitif. Le contexte oblige à prendre dans le même sens les «enseignements » ct ‹ disputes » dont la mention suit. 11 s'agit évidemment là des polémiques soulevées par les adversaires, ainsi que des doctrines disséminées par eux, el non pas du paisible travail des écoles catholiques.

Après cn avoir mûrement délibéré, le concile veut opposer quelques canons à celles dc ces erreurs qui lui paraissent porter la plus grave atteinte à la foi dc l'Église. Comme dans les autres décrets, nous avons Ici une série de définitions négatives, qui complètent la doctrine positive des chapitres. Il y n donc lieu dc réunir, pour les éclairer l'une par l'autre, ces deux parlies solidaires d'un meme enseignement.

2. *Walilc du sacrifice eucharistique.* — Tout l'essentiel de la foi catholique sur la messe est indiqué dès le prologue, quand le concile y affirme sa volonté de définir qu'elle csl un *verum ct singulare sacrificium.*

a) Exposition de la doctrine catholique. — A cc dogme fondamental sont consacrés le premier chapitre cl les deux premiers canons, c'est-à-dire la partie dc beaucoup la plus substantielle du décret.

Sans nul doute pour mieux marquer la place du sacrifice eucharistique dans l'économie dc la révélation, le décret débute par quelques lignes dc synthèse dogmatique sur les deux grandes phases du culte religieux selon le plan divin. L'ancienne Loi n'avait qu'un sacerdoce imparfait cl qui ne pouvait aboutir a la • consommation ». C'est pourquoi Dieu a voulu lui substituer le sacerdoce du Christ, seul capable de parfaire l'œuvre dc notre sanctification. Il s'agit d'embrasser dans toute sa plénitude cette fonction sacerdotale du Sauveur. Une seule vaste phrase, d'une extraordinaire densité, cn rappelle, classe et enchaîne les moments successifs.

I* igitur Deus ct Dominus noster, etsi semel wipMim in meracis morte Intrrcrdcnfc Deo Patri oblaturus erat ut «lemam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium ejus cxtingiiendum non orat, in cama novissimo, qua nocte tradebatur, ut dilecta? sponsa? su» Ecclrsi» visibile, sicut hominum notura exigit, relinqueret Mtcrificium, quo cruentum illud semel in cnice peragendum rcpnrscntaretur, ejusque memoria in finem usque »®culi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum qua· a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur, sacerdotem secundum ordinem Melchisedec se in «ternum constitutum declarans, corpus ct sanguinem suum sub spccicbus panis ct vini Deo Patri obtulit ac sub canimdcm rerum symbolis apostolis, quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit, et eisdem rorumque in sacerdotio successoribus ut ofTcrrcnt pnrccplt per bare verba : *Hoc fact te in meam commemorationem,* uti semper Ecclesia catholica intellexit ct docuit.

Denzingcr-Banns*ari, n. 938 ; Cavallcra, n. 1087.

Ainsi donc, bien que notre Dieu et Seigneur dût s'offrir lui-même une seule fols Λ Dieu son Père par ta mort sur l'autel de la croix, en vue d'y réaliser une rédemption étemelle, cependant, parce que son sacerdoce ne devait pas s'éteindre par lu mort, a la dernière cène, la nuit même où 11 était livré, pour laisser à son épouse bien aimée Γ Église, comme le réclame la nature humaine, un sacrifice visible propre à représenter ce sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une fois pour toutes sur la croix, Λ cn prolonger le souvenir Jusqu'A la fin des siècles. ainsi qu'à en appliquer la vertu salutaire à la rémission de nos pêche quotidiens, se déclarant lui-mèmc comme prêtre établi pour l'etcmlté selon l'ordre de Melchisedec, il offrit *h* Dieu son Père son corps el son sang sous les espèces du pain ct du vin, les distribua sous ces mêmes symboles aux Apôtres qu'il établissait alors comme prêtres du Nouveau Festamcnt, ct leur donna, à eux ainsi qu'à leurs successeurs dans le sacerdoce, l'ordre dc les offrir par ces paroles : *Faites ceci cn mémoire de* moi, commel'Églisecatholique l'a toujours comprit ct enseigne

Quatre thèmes consécutifs forment la charpente de ce long développement : affirmation du sacrifice unique de la croix, sa perpétuation dans l'Église par un rite visible, première oblation du sacrifice eucharistique à la dernière cène, mission donnée aux apôtres ct à leurs successeurs dc l'offrir à leur tour. C'est visiblement la messe qui cn forme le centre, dont le concile veut exposer Ici la signification dogmatique ct l'institution historique.

A la base dc tout le dogme du salut. Il faut placer l'oblation sacerdotale du Christ sur la croix. Pour répondre aux Imputations protestantes, le concile ne manque pas dc noter cn passant, d'après Hebr., ix. 12 el 26. qu'elle devait être unique ct son efficacité à Jamais définitive. C'est en quelques lignes une ébauche dc l'économie rédemptrice sous son aspect de sacrifice expiatoire, comme ailleurs, sess. vi. c. vu. Denzingcr-Bannwart. n. 799. le concile l'avait présentée sous son aspect de mérite cl dc satisfaction.

Bien loin de rester solitaire, le sacrifice dc la croix est destiné, selon les plans de Dieu, à sc continuer sous une forme rituelle dans la famille chrétienne. De cc fait le concile signale une double raison : raison christologique, pour établir la perpétuité du sacerdoce du Christ sur la terre; raison ecclésiologique, pour donner à l'Église le sacrifice visible dont notre nature a besoin. A l'occasion de celte dernière sont énumérées les principales fins qui justifient l'institution du sacrifice eucharistique, savoir dc « représenter » le sacrifice

unique de la croix, d'en perpétuer le souvenir, d'en appliquer les fruits à nos défaillances de tous les Jours.

11 n'est pas inutile d'observer que toute cette philosophie dc la messe est orientée vers le sacrifice dc la croix, qui reste dans l'Église la seule valeur absolue, celui des autels n'ayant pas d'autre but que d'en raviver la mémoire et d'en monnayer les effets à notre profit. Nous retrouverons cette idée au c. n, qui montre en détail comment le sacrifice dc la messe se compose des mêmes éléments que celui de la croix et lui emprunte toute son efficacité.

Le premier acte dc cette oblation rituelle remonte A la cène. Malgré les oppositions que l'on a vu se produire au cours des discussions préparatoires ct s'affirmer jusqu'à la dernière heure, le concile a voulu maintenir la doctrine traditionnelle sur ce point. • Mais, note très justement Lepin, p. 301-305, eu égard aux réserves ct aux hésitations d'un grand nombre, on s'abstient dc caractériser l'oblation en question, et l'on sc borne à cette mention très simple : que le Christ < à la dernière cène, dans la nuit où il était livré, offrit son corps ct son sang, sous les espèces du pain et du vin, à Dieu son Père ». On remarquera que le mot de sacrifice, rtîalgré les instances dc quelques Pères, n'y est même pas prononcé; mais le verbe *obtulit* indique très suffisamment la pensée dc l'Église à cet égard.

A propos dc cette doctrine, on a parlé d'< imbroglio théologique ». F. Chaponnière, art. *Messe,* dans *Encyclopédie des sciences religieuses,* t. ix, p. 108, qui ne prend d'ailleurs pas la peine do justifier cette imputation. Sans doute l'auteur pense-t-il à la difficulté classique dc comprendre comment la cène pouvait être un sacrifice alors epic l'immolation réelle du Christ sur la croix n'avait pas encore eu lieu. Mais il est aisé dc concevoir qu'elle en puisse être l'anticipation, comme nos messes actuelles en sont le renouvellement.

Cette objection formaliste une fois résolue, l'affirmatlon conciliaire sur le caractère sacrificiel de la cène est absolument normale. Du moment que l'offrande du pain ct du vin par le ministère dc l'Église constitue un sacrifice, l'analogie dc la foi n'cxlgc-t-cllc pas de reconnaître le même caractère à l'acte par lequel le Christ a lui-même Inauguré cc rite? C'est pourquoi le concile a voulu que la chaîne des oblations eucharistiques fut expressément soudée à ce tout premier anneau.

Un léger détail de rédaction distingue ici le texte définitif de celui qui fut présenté le 5 septembre. Celui-ci disait, p. 909 : *ul se sacerdotem secundum ordinem Melchisedec in ivternum constitutum ostenderet* et, par là, semblait faire entrer cette intention dc réaliser le sacerdoce typique dc Melchisédcc dans les fins primaires de l'institution eucharistique. Au lieu dc trancher ainsi la question de droit, le texte actuel sc contente d'exprimer un fait : *sacerdotem secundum ordinem Melchisedec se,., declarans.* Sans doute les auteurs du décret sc sont-ils souvenus des discussions qui avaient eu lieu sur ce point en 1552, voir col. 1115, bien que personne ne semble les avoir réveillées au cours des dernières délibérations.

Cc que le Christ a fait. Il a donné aux siens mandat de le refaire en son nom. Voilà pourquoi, â l'adresse probablement des réformateurs qui voulaient confondre les deux, le concile tient à séparer la communion des apôtres de l'ordre qui leur est Intimé par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi.* Par où le renouvellement de la cène devait manifestement avoir le caractère d'oblation sacrificielle qu'il lui avait lui-même conféré. En raison de son Importance, cette institution du sacrifice eucharistique est expressément appuyée, après l'Écrilure, sur l'autorité de l'Église, qui · l'a toujours ainsi compris ct enseigné», sans autre précision d'ailleurs que cc rappel indéterminé.

Mais comment pourrait-il en être ainsi sans que les apôtres aient en même temps reçu la dignité sacerdotale, qui est indispensable pour offrir un sacri· lice? C'est sans nul doute cette logique qui a fait introduire ici l'ordination des apôtres et imposé au concile l'obligation de l'y maintenir, ainsi qu'au canon 2, en dépit des protestations tenaces que nous avons vu se produire à cc sujet. Ainsi le texte de l'institution eucharistique : *Hoc Incite in meam commemora· (lonem* est officiellement interprété comme signifiant à la fois l'origine du sacrifice et du sacerdoce chrétiens.

Cet exposé fondamental est suivi d'une phrase qui reprend la synthèse dogmatique esquissée au début, et montre comment celte institution du Christ réalise l'harmonie des deux Testaments.

Nam, celebrato vetere Pascha, quod in memoriam exitus de /Egypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha selpsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem.

En effet, après avoir célébré le Pâque ancienne, que la multitude des enfants d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Égypte, il a institué la Pâque nouvelle, savoir sa propre personne qui devait être immolée sous des signes visibles par l'Église au moyen des prêtres en mémoire <le son passage dc ce monde au Père.

Saint Paul avait présenté le sacrifice de la croix, 1 Cor., v, 7, comme la Pâque du chrétien : logiquement le concile dc Trente étend cc même caractère au sacrifice de la messe qui en est le renouvellement. Mais ce qui fait le prix de cc texte, c'est moins l'indication dc ce symbolisme pascal que celle des éléments du sacrifice eucharistique, ramassés là en quelques mots sobres et pleins. «Ce que contient l'exposé doctrinal, note Lepin, p. 330, c'est moins une définition qu'une description du sacrifice de la messe. · A tout le moins cette « description » est-elle remarquablement complète.

Dans la langue rcligeuse, sacrifice est synonyme d'immolation. Mais ce qui caractérise le sacrifice chrétien, c'cst que la matière en est la personne même du Christ *(seipsum,,, immolandum)* · sous les signes visibles · du sacrement : ce dernier trait fut très heureusement ajouté au texte du 5 septembre. Encore faut-il que cette mystique réalité devienne nôtre : c'est pourquoi l'immolation eucharistique sc fait, non pas seulement · au nom dc l'Église », Lepin, p. 329, mais · par l'Église · *(ab Ecclesia),* qui se sert pour cela du ministère des prêtres *(per sacerdotes).* Difficilement sans doute trouverait-on autre part, pour exprimer la nature essentielle dc la messe, une formule dc si haute et si pure teneur.

Une fols la vérité du sacrifice dc la messe ainsi rattachée fi scs sources dogmatiques par l'institution du Christ, le concile en rappelle brièvement quelques autres fondements scripturaires, savoir l'oracle dc Malachie, i. II, et le témoignage dc saint Paul dans 1 Cor., x, 2t. De cc dernier texte le projet du 5 septembre, p. 910, disait seulement: *innuit.* Pour faire droit aux réclamations de quelques Pères, notamment du cardinal Madnizzo, p 912, cette affirmation trop timide fut renforcée dc l'adverbe : *non obscure.* Enfin le concile, suivant une exégèse reçue, met la messe en rapport avec 1rs sacrifices anciens, pour dire qu'elle en est la consommation », parce qu'elle renferme tous les « biens » — cc mot est une addition dc la dernière heure - dont ceux-ci contenaient la figure. Il ne s'agit d'ailleurs là que dc rappeler des thèmes ou textes traditionnels, sans que le concile prétende

par là les adopter ou les interpréter officiellement.

b} Condamnation des erreurs protestantes. — A la doctrine ainsi déduite en toute sérénité il ne restait plus qu'à joindre la condamnation des erreurs qui la menacent : c'est l'objet des deux premiers canons.

Can. I. Si quit dixerit in missa non offerri Deo verum cl proprium sacrificium, nut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, A.S.

Denzinger - Bnnnunrt n. 9IS ; Cavaliera, n 1096.

Sl quelqu'un «lit que dan* lu messe n'est pas offert h Dieu un vrai ct propre uicri-flcc. ou que être offert ne signifie pas autre chose que le fait pour le Christ dc nous être donné en nourriture, qu'il soit anathème.

La première phrase de cc canon ne fait que dégager la doctrine diffuse dans le chapitre, en affirmant qu'il y a ici un · sacrifice véritable ct proprement dit ». Formule très suffisante pour exclure la notion d'un sacrifice métaphorique, *translato nomine sacrificium,* qui figurait encore nommément dans le projet du G août, p. 754, mais a disparu des rédactions subséquentes. En revanche, là où cc texte disait formellement : *missam esse sacrificium,* le concile a substitué l'expression plus réservée : *in missa ofjerri... sacrificium,* reprise, intentionnellement sans nul doute, du projet rédigé en 1552. Theiner, t. i, p. 616. C'est évidemment la même doctrine, mais avec une nuance dc subtilité qui a probablement sa source dans la diversité des éléments dont sc compose la messe. Le concile n'a pas voulu dire que tout cet ensemble dc prières et dc gestes liturgiques est un *verum et proprium sacrificium :* il suffit ù l'Eglise que ce · vrai et propre sacrifice » y soit contenu, sans qu'il soit besoin de savoir au juste en quel endroit el même avec la certitude que cc n'est pas partout. On entendra dans le même sens le *missie sacrificium* dont il est question aux canons 3 et L

A cet énonce du dogme catholique essentiel le concile joint la réprobation expresse de l'erreur protestante qui consistait ù équiparcr sans plus le concept dc sacrifice ù celui de communion : cc qui était une manière d'annuler pratiquement celui-là. Celle phrase du canon se rat lâche à la partie du c. t qui marque la communion des apôtres à la cène, ct le précepte de la renouveler au nom du Christ comme deux actes distincts cl successifs.

Du sacrifice (pi'affirme le canon 1, le suivant précise l'origine :

Cnn. 2. Si quis dixerit llIls verbis : *Hoc tacite in meam commemorationem* Christum non in*litnls5c apostolos sacerdotes, aut non ordinasse ut ipsi alliqur sacerdotes offerrent corpus cl xanguinem suum. AS.

Denzinger - Bannwart, n. 919 ; Cavallrra, n. 1096.

Si quelqu'un dit que, par ccs paroles : *Faites ceci en mémoire de mol,* le Christ n'a pas institué scs apôtre* prêtres, ou n'a pis disposé qu'eux-mèmes ct le* autre* prêtres offrirent son corps ct son sang, qu'il soit anathème.

Ce canon avait essentiellement pour but dc condamner les proleslants, qui déniaient à cette parole du Christ toute signification à l'égard du sacerdoce cl du sacrifice futurs. On le volt par l'art. 3 proposé aux théologiens do 1551, Theiner, t. i, p. 602. cl par la question in soumise à ceux dc 1562. Ehses, p. 719. Mais le projet du 6 août, *ibid.,* p. 751. ne portait pas la phrase : *instituisse apostolos sacerdotes,* qui fut seulement Introduite dans celui du 5 septembre, alors can. 3, p. 911. Elle était évidemment appelée par la logique, puisqu'on enseignait que · les apôtres et les autres prêtres ». *apostoli et alii sacerdotes,* can. I. p. 751, avaient reçu à ce moment-là le pouvoir d'offrir le corps du Christ Quelques Pères cependant, comme on l'a vu, ne croyaient pas opportun dc trancher ainsi en passant une question qu'ils croyaient controversée Le concile passa outre à leurs scrupules ct maintint dans le canon 2, aussi bien que dans le c. i, le fait dc l'ordination des apôtres à la cène, qui était indispensable pour sauvegarder la corrélation du sacerdoce el du sacri hcc.

Dans le projet du 5 septembre, l'ordre de nos canons 2 et 3 était interverti. A la dernière minute, on fit passer du troisième au second rang celui qui visait l'institution du sacrifice eucharistique, de manière â ce qu'il fût à la suite immédiate du canon 1° qui en affirme la réalité. Ce détail de distribution révèle le souci dc faire cadrer l'ordre des canons avec celui des chapitres. Un avantage logique en est résulté par surcroît : celui dc mieux grouper les enseignements dc l'Eglise sur la vérité du sacrifice de la messe, qui forme ainsi très nettement l'unique objet dc cette première section.

3. *Sature du sacrifice eucharistique.* · Suivant l'adage: *operatio sequitur* esse, irfiicacité du sacrifice de In messe dépend tout à la fois dc sa nature en même temps qu'elle contribue à l'éclairer. C'est pourquoi ccs deux thèmes sc mêlent un peu au cours du c. n, où il n'est pourtant pas impossible dc les distinguer.

Et quoniam in dhino hoc sacrificio, quod in missa peragitur· idem ille Christus continetur et Incruente immolatur qui in ara crucis semel sdpsum eruent»· obtulit, docet sancta synodus sacrificium istud vere propiliatorium esse... Ena enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio qui sdpsum tunc in cruce obtulit, tola offerendi ratione divena.

Denzinger-Bannunrt n. 9 Ul ; CavnJlera, n. 1088.

Et parer que. dan* ce divin sacrifice qui s'accomplit Δ lu mrssr, ce même Christ r*t contenu ct Immolé d'une manière non sanglante. qui s'est offert lui-même une seule fois sur l'nutcl dr In croix d'une manière sanglante, le saint concile enseigne que ce sacrifice est véritablement propitiatoire... C'est, en effet, une seule cl même hostie, et le même l'offre maintenant par le ministère des prêtres qui s'offrit alors lui-même sur In croix, la seule difference étant dans la manière de l'offrir.

Comme on le voit, le but du concile est ici d'établir le caractère propitiatoire de la messe. Mais, pour en justifier l'affirmation. il est conduit à l'encadrer de prémisses dogmatiques sur la nature de ce sacrifice, dont son efficacité est ensuite la conséquence Ce thème était déjà touché au chapitre précédent, où Ton voit que le Christ, « après s'être offert lui-même une seule fois, par sa mort, sur l'autel dc la croix », offre ensuite à Dieu le Père · son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin », ordonnant à scs apôtres d'en faire autant, do sorte que la nouvelle Pâque, c'est • lui-même immolé par l'Eglise sous des signes visibles grâce au ministère des prêtres ». Mais ces données sont ici reprises en vue de les mieux préciser.

L'idée dominante est d'affirmer l'absolue Identité du sacrifice de la messe ct du sacrifice de la croix. En effet, < le même Christ y est contenu ▮ el le concile d'ajouter un peu plus loin, en reprenant les éléments constitutifs du sacrifice, qu'il y a dans les deux la même hostie, *una eademque hostia,* ct le meme prêtre, *idem of/crens.* Toute In différence est dans les modalites accidentelles, dont deux sont spécialement relevées : le sacrifice dc la croix fut sanglant, tandis que celui de In messe ne l'est plus; là c'est le Christ qui s'offrit en personne, au lieu qu'il s'offre ici « par le ministère des prêtres». Cc disant, le concile ne faisait que reproduire les principes élémentaires dc la fol traditionnelle.

En vain y chercherait-on après cela le moindre essai dc spéculation systématique. L'histoire établit que les théories futures sur l'essence du sacrifice dc la messe n'existaient pas encore el le concile, en tout cas. a eu bien garde d'incorporer les ébauches qui en purent se produire dans son sein. Sans doute y est-il parlé

d'hostie, d'immolation cl d'oblation. Mais ccs tonnes, que leur alternance a d'ailleurs tout l'air de rendre synonymes ou du moins équivalents, n'y prennent nulle part une précision technique ct ne veulent exprimer que l'idée générale de sacrifice. Le fait est bien reconnu par E. Kattcnbusch, art. Λ/esse, dans *Profest. Ilealencyclopôdie,* t. xn, p. 690. Aucune école n'a donc le droit des'en prévaloir exclusivement.

« Cette description [du sacrifice de la messe | est faite des éléments que la tradition ct la spéculation théologique ont le plus constamment reconnus comme constitutifs de ce sacrifice. » El si l'on demande · ce qui fait la vérité de cc sacrifice ». le concile s'en tient a des données communes aussi incontestables qu'incontestées. ‹ C'est d'abord la présence réelle du Christ, prêtre et victime sur l'autel eucharistique comme sur la croix. C'est ensuite son oblation, faite actuellement à Pieu le Père par les prêtres, et par lui-même en la personne des prêtres, lesquels sont à la fois les ministres de l'Église cl les siens. C'est enfin son immolation, également actuelle, mais... Immolation « non sanglante ·, donc simple figure, rappelant l'immolation réelle qui a été restreinte à la croix. Qu'est-ce à dire? sinon que le sacrifice de la messe est essentiellement dans l'oblation qui se fait du Christ, rendu présent dans l'eucharistie par la consécration, avec commémorahon sensible de l'immolation sanglante du Calvaire » Lepin, p. 330-331.

Sur la nature du sacrifice de la messe, le concile de Trente ne dépasse pas, en somme, les Jignés fondamentales du dogme catholique. Elles dominent encore aujourd'hui, ct sans doute faudrait-il ajouter qu'elles jugent les systèmes qui s'efforcent de l'interpréter.

4. *Valeur du sacrifice eucharistique.*— Il reste maintenant à suivre la doctrine conciliaire sur la valeur de la messe, dont les explications précédentes n'avalent pour but (pie d'indiquer la raison. Elle sc résume en un seul mot : c'est que le sacrifice eucharistique csl « vraiment propitiatoire ».

D'après nos concepts habituels, on aurait pu croire cette précision superflue : (pii dit sacrifice ne dit-il pas en même temps propitiation ? Le concile ne s'est pas arrêté à ccs considérations de pure théorie. Car il avait devant les yeux les protestants, qui acceptaient assez volontiers, à l'exemple de Luther, d'appliquer à la messe le terme de sacrifice, mais au sens large d'action de grâces ou de mémorial du sacrifice de la croix, réservant à ce (lender la note caractéristique de propitiation. La première partie du canon 3 vise nommément ccs erreurs :

Si qui* dixerit missæ sacrificium tantum esse laudis ct gratiarum actioni*, nut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatoriurn.... A. S.

Drnzlngrr - Bnnnwart, n. n. 950 ; Cavallera, n. 1090.

Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement [un Micriliccj de louange et d'action de grâces ou une simple comrnéinonilson du sacrifice accompli sur la croix, et non pas (un sacrifice] propitiatoire.... qu'il soit anathème.

Bien entendu, il n'est pas question de refuser à la mesM ccs finalités secondaires; mais l'Église tient qu'on ne doit pas s'en contenter cl (pie, précisément parce que la messe est le sacrifice même de la croix renouvelé d'une manière non sanglante, elle possède le même efficacité propitiatoire (pie celui-ci.

• C'est sans doute à dessein que le terme de propitiation a été choisi, de préférence ù celui d'expiation. Qui dit expiation · parait évoquer l'idée de souffrance et d'immolation actuelle. L'effet de propitiation peut, au contraire, plus facilement s'entendre d'un sacrifice qui. par sa valeur propre ct par le simple rappel d'une immolation expiatrlce déjà réalisée, est apte à plaire à Dieu el â le rendre propice. » Lepin, p. 3*28.

Toujours est-il que ce terme a paru mériter quelque explication.

C'est l'objet de la partie centrale du c. n, que nous avons dû réserver pour en suivre d'abord la doctrine générale sur la notion du sacrifice eucharistique.

... Docet sancta synodus sacrificium istud vere propl·tiatorium esse per Ipsunique fieri ut. si cum vero corde ct recta fide, cum motu et reverentia, contriti ac pænltcntcs ad Deum accedamus, misericordiam consequamur ct gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pumitentlce concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit.

Denzlnger - Bannwart, n. n. 910 ; (ùivallcra, n. 1088.

... Le saint concile enseigne que cc sacrifice [de la messe) est vraiment propitiatoire et que par lui il se fait que, il avec un cœur sincère ct une foi droite, avec crainte ct respect, contrits et pénitents, nous nous approchons de Dieu, nous obtenons miséricorde ct recevons Je secours de la grâce en temps opportun. Car, apaisé par celte oblation, le Seigneur, en nous accordant la grâce ct le don do la pénitence, nous remet nos crimes ct nos péchés, même les plus grands.

On voit ici dans quelles conditions s'exerce la valeur propitiatoire de la messe. Il en est de subjectives : le concile tient à marquer, que loin d'être en quelque sorte automatique, elle réclame nos bonnes dispositions morales ct religieuses. Mais il a soin d'en préciser aussi les conditions objectives : la messe peut bien aboutir à la rémission des péchés, fussent-ils les plus graves — ce qui n'est pas autre chose qu'une explicitation détaillée de sa valeur expiatoire — mais par un intermédiaire, savoir ‹ la grâce cl le don de la pénitence ». Cette incise, qui manquait encore dans le texte du 5 septembre, y fut introduite au dentier moment. Elle a pour but de sauvegarder l'économie normale de la justification, par rapport à laquelle la messe ne peut intervenir, un peu comme la prière, qu'à titre de cause éloignée.

Ce disant, d'après Ad. Harnack, *Dogincnyeschichlc,* t. m, 4· édit., p. 704, le concile n'aurait fait au sacrifice delà messe qu'une ‹ place très modeste »,pour ne pas compromettre le role prépondérant du baptême et de la pénitence qu'il ne pouvait abandonner. En effet, ccs deux sacrements sont les seuls moyens de pardon dont l'Église dispose ct jamais l'idée ne lui est venue que la messe pût leur faire concurrence. Il ne s'agit pas là de réduire celle-ci à un rang effacé, comme en désespoir de cause, mais de consacrer le seul que la foi chrétienne puisse ct veuille lui reconnaître.

Encore est-il que la doctrine conciliaire, au jugement du même auteur, *ibid.,* p. 704-705, serait contradictoire, puisque hi messe, qui, d'après le c. î, a pour but · la rémission des péchés quotidiens », est ici donnée comme un sacrifice propitiatoire qui peut effacer même les *crimina ct peccata ingentia.* La contradiction apparaît imaginaire si l'on prend garde que le c. i a pour but de justifier l'institution du sacrifice eucharistique comme continuation de celui de la croix. Seul celui-ci est proprement rédempteur : la messe ne fait qu'en appliquer les fruits à la rémission des fautes dont la croix nous a mérité le pardon. Dire que ces fautes sont quotidiennes » n'est pas laisser entendre qu'elles sont nécessairement légères, mais bien qu'elles sc reproduisent fréquemment malgré la grâce initiale de la rédemption. Grandes ou petites, le c. u précise que la messe peut contribuer à nous en obtenir la rémission par les grâces actuelles dont elle est la source.

Même ainsi entendue, cette valeur propitiatoire du sacrifice eucharistique pourrait avoir l'air de porter atteinte à la valeur absolue du sacrifice de la croix. C'était du moins l'accusation des protestants : le concile l'écarte d un seul mol rapide, en rappelant

que la messe, loin de nuire à la croix, tient d'elle toute son efficacité :

Cujus quidem oblationis emento*· inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur. Tantum abest ut Illi per hunc quovis modo derogetur.

De cette oblation sanglante, dis-je, nous recevons en abondance 1rs fruits au moyen de l'oblation non sanglante. Tant s'en faut que celle-ci fasse en aucune façon tort à celle-là.

A cette partie du chapitre se rattache le canon I. DenzIngcr-Bannwart, n. 951, cl Cavallera, n. 1096, où est condamnée l'erreur des protestants, qui affectent de voir dans le sacri lice de la messe » un blasphème contre le très saint sacrifice accompli par le Christ sur la croix ou un moyen de lui porter dommage. Mais ici le concile ne sc restreint plus aux fruits de la messe ct n'indique pas le lien Intime qui la relie au sacrifice du Calvaire. Le canon n'ajoute rien à la doctrine du chapitre : il demande, au contraire, à être expliqué ct commenté par elle.

Il ne restait plus au concile qu'à énoncer les principaux effets du sacrifice de la messe. Une seule phrase, dont les éléments remontent jusqu'au premier questionnaire de 1551, Theiner, 1.1, p. 602, affirme qu'il est applicable « aux péchés, peines, satisfactions ou autres nécessités des vivants › ct pareillement profitable au défunts. La même doctrine est reprise, à peu près dans les mêmes termes, à la fin du canon 3, Denzinger-Bannwart, n. 950, et Cavallera, n. 1096, qui la fait précéder de quelques mots — ramenés ici du canon 1, où ils figuraient dans le texte de septembre — pour dire, à l'encontre des protestants, que l'oblation eucharistique ne profite pas ‹ uniquement à celui qui la reçoit par la communion ». Pour le commentaire, voir Fruits de la messe, t. vi, col. 933-936.

Du moment que la messe est un véritable sacrifice, l'Église ne pouvait pas ne pas lui reconnaître, toujours par application du sacrifice de la croix, celte valeur propitiatoire qui est le principal bienfait que l'humanité religieuse ait cherché dans cette institution, cl la communion des saints prescrivait d'en étendre le profit aux morts non moins qu'aux vivants.

5. *Modalités du sacrifice eucharistique.* — Tant de calomnies avaient élé déversées par les protestants sur la doctrine catholique de la messe, ct la manière dont elle était pratiquée par l'Église que le concile n voulu redresser tout au moins les principales. A cette apologétique sont consacrés les c. iii-vin ct les canons 5-9 du décret. DenzIngcr-Bannwart, n. 911-916, 952-956; Cavallera, *Thesaurus,* n. 1039-1091, 1096.

a) Λfesses en Γhonneur des saints. Si « l'Église a coutume de célébrer parfois quelques messes en l'honneur et mémoire des saints, elle enseigne que cc n'est pourtant pas à eux que le sacrifice est offert, mais à Dieu seul qui les a couronnés » (c. m).

Le canon 5 ajoute que ces messes ont pour but, en même temps (pic d'honorcr les saints, d* » obtenir leur intercession auprès de Dieu ». C'est pourquoi l'anathème est lancé contre qui traiterait cette pratique d'▮ imposture ». 11 n'est pas douteux, en effet, que la doctrine catholique cl la liturgie qui en est l'expression n'excluent jusqu'à la possibilité de cette idolâtrie dont se scandalisent les protestants. Le chapitre primitif disait en outre que, par ccl hommage. l'Église entend recommander les saints ù notre imitation. Ces mots ont été supprimés, sans doute comme n'étant pas *ad rem.*

b) Canon de la messe. — Non contents de s'attaquer au sacrifice eucharistique en général, les réformateurs avaient criblé de leurs critiques le canon de la messe, el n'y voulaient voir qu'un tissu d'erreurs el d'impiétés. C'est pourquoi le concile en prend tout spécialement la défense (c. ivj.

S'il a élé institué par l'Église — le complément chronologique « depuis plusieurs siècles · est une addition au texte du 5 septembre — c'est pour assurer la digne célébration de cet auguste sacrifice. Non seulement il csl ‹ pur de toule erreur », mais il respire la sainteté et la piété. Alors que le projet primitif s'arrêtait là, le texte actuel continue pour justifier son assertion : e Il se compose, ea effet, soit des paroles mêmes du Seigneur, soit de traditions apostoliques et de pieuses institutions des souverains pontifes. » En conséquence, le canon 6 frappe d'anathème ceux qui, sous prétexte qu'il contiendrait des erreurs — le projet du 6 août portait : *erroribus scatere,* qui fut adouci, dans celui du 5 septembre, en *errores continere* — en réclament l'abrogation.

c) Céréman/es *de la messe.* — Plus encore que le canon, les cérémonies de la liturgie catholique avaient le don de provoquer les sarcasmes de la Réforme, Là-contre le concile en montre le bien fondé dans « la nature humaine, qui a besoin de secours extérieurs pour s'élever à la méditation des choses divines · (c. v). C'est pourquoi il se plaît à en faire remonter l'origine jusqu'à « renseignement et à la tradition des apôtres ». L'Église y reste fidèle pour rehausser la majesté du saint sacrifice ct, par ces signes visibles, exciter les âmes à la contemplation des sublimes réalités qu'il contient. D'où l'anathème porté au canon 7 contre la formule de Luther qui dénonçait, dans tous ccs gestes ct pratiques, *irntabula impietatis magis quam officia pietatis.* A quoi il faut joindre la première proposition du canon 9. qui interdit de « condamner le rite de l'Église romaine en vertu duquel une partie du canon ct les paroles de la consécration doivent sc dire à voix basse ». L'Église ne pouvait que défendre les prescriptions liturgiques que l'usage avait fini par consacrer.

d) Messes privées. — Luther, on le sait, était tout d'abord parti en guerre contre les messes privées. Depuis, la Réforme officielle affectait de s'opposer uniquement à cet usage, au nom de la tradition primitive cl des tins du sacrifice qui exigeraient la communion des fidèles. Le concile s'explique à cc sujet au c. vî.

On souhaiterait certes que tous les assistants communiassent à chaque messe. *Non solum spirituali affectu sed sacramentali etiam eucharisties perceptione* est une precision significative, ajoutée nu premier projet, en vue de dissiper toutes les équivoques sur le rôle normal de la communion dans l'ensemble du sacrifice chrétien. Mais les messes où le prêtre est seul à communier, loin d'être condamnables, méritent, au contraire, toute approbation. Car. au lieu d'être des « messes privées*, *HUe quoque missa: vere communes censeri debent.* Deux circonstances leur assurent cc caractère, savoir la communion spirituelle du peuple ct le rôle du ministre, qui sacrifie, non pas en son nom seul, mais au nom de tous. Il y a donc lieu de condamner (can. 8) ceux qui les tiennent pour « illicites » cl prétendent les supprimer.

De cet enseignement on retiendra l'insistance (tue met l'Église à unir le sacrifice ct la communion dans l'économie do son culte aussi bien quo de sa foi. C'est évidemment sur les mêmes règles que les fidèles doivent modeler leur dévotion.

e) Mélange d'eau dans le vin du sacrifice. — Au c. vu, le concile rappelle que l'Église ordonne aux prêtres de mêler un peu d'eau au vin du calice. Cette pratique était déjà longuement justifiée dans le décret aux Arméniens, DenzIngcr-Bannwart, n. 698 : les Pères de Trente en résument les arguments, mais

sans recourir â l'autorité des *Fausses Décrétales,* L'Intention de l'Église est de rester par là fidèle à cc qu'on croit être l'exemple du Seigneur; puis de commémorer le symbolisme de l'eau qui jaillit de son coté avec le sang sous la lance du soldat, Joan., xix, 14; enfin d'affirmer l'union des fidèles du Christ, en vertu du symbolisme des eaux énonce dans Apoc., xvn, 1 et 15. Dans le canon 9, la dernière phrase condamne ceux qui désavoueraient cotte pratique « comme contraire à l'institution du Christ ».

/) *Langue de la messe,* — Enfin le c. vm règle la question alors brûlante de la langue liturgique. · Bien que la messe contienne de grands enseignements pour le peuple fidèle, il n'a pas paru expédient aux Pères qu'elle, fût célébrée couramment en langue vulgaire. » Le concile réserve d'ailleurs expressément à cet égard les anciens rites qui ont reçu l'approbation de l'Église romaine. Pour répondre aux besoins des fidèles — ct celte préoccupation sc comprend d'ellc-mème, sans qu'il soit besoin d'y voir, avec Ad. Harnack, *Dogmengeschichte,* t. ni, P édit., p. 705, · une certaine influence de la Béforme » — il impose aux pasteurs d'âmes l'obligation de lire et d'expliquer de temps en temps, « surtout aux dimanches et fêtes », l'une ou l'autre des prières liturgiques.

Après avoir ainsi réglé la question pratique, le concile, au canon 9, porte l'anathème contre quiconque dirait que « la messe doit être célébrée uniquement en langue vulgaire ». Pareille assertion serait, en effet, un intolérable désaveu infligé à sa conduite séculaire.

(.'cite Justification de la discipline ct de la liturgie catholiques complètent la synthèse doctrinale contenue dans les deux premiers chapitres du décret. En une matière qui touche de si près â l'ordre de In vie réelle et où la Béforme multipliait les insinuations ct les attaques, le concile de Trente a mis le même soin â exposer la doctrine de l'Église, ct à montrer que sa pratique officielle n'avait rien qui autorisât le reproche d'oublier ou de ternir la foi dont elle fait profession.

2· *Partie disciplinaire,* — En même temps que cette constitution dogmatique, le concile publiait un *Decretum de observandis ct evitandis in celebratione missarum,* Texte dans Ehses, p. 9G2-963. C'était l'aboutissement de l'enquête menée sur ces · abus » dont la Béforme faisait tant d'état, ct contre lesquels l'Église n'avait pas moins à cœur de se prémunir.

1. *Prologue.* — Quelques phrases préliminaires énoncent les principes dont le concile entend s'inspirer. A la sublimité de la fol catholique doit évidemment répondre une religion en conséquence.

Quanta cum adhibenda %il ut sacrosanctum xntssæ sacrificium omni religionis cultu nc veneratione celebretur, qubit facile existimare poterit qui cogitavit maledictum in sacri* litteris eum vocari qui facit opus Dei négligente r (Jcr, xbvin, 10). Quod sl necessario latemur nullum aliud opus adeo sanctum ac divinum u Christi fidelibus tractari posse quam hoc tremendam mysterium, quo vivifica illn hostia qua Deo Patri recoaciliati sumus In altari per sacerdotes quotidie immolatur, satis etiam ■Pimrct omnem operam el diligentiam In eo p< nendam rsM? ut quam maxima heri potest interiori conii* munditia et puritate atqur exterioris devotionis uc pictnlh speefe peragatur.

Qucl soin il faut apporter à cc que le saint sacrifice de la messe soit célébré avec toute la religion ct le respect possibles, cclui-Rt peut aisément le concevoir qui a pensé que maudit est appelé dans les saintes Lettres celui qui accomplit l'œuvre de Dieu avec négligence. Si donc nous reconnaissons nécessairement qu'aucune autre œuvre nc peut être faite par les chrétiens qui soit aussi sainte ct divine que ce redoutable mystère, où cette hostie vivifiante par laquelle nous avons été réconciliés avec Dieu le Père est immolée tous les jours sur l'autel par les prêtres, il apparaît suiTisamment qu'il faut mettre toute son application ct (tilt- genre Λ ce qu'elle soit ncconiplie avec le maximum de propreté et de pureté intérieures dans le cœur ct de dévotion extérieure ct de piété au dehors.

Mais force est bien de reconnaître quo cet Idéal nc fut pas toujours réalisé cl que des désordres se sont introduits qui nc conviennent pas â la dignité d'un si auguste sacrifice. A ces maux le concile veut énergiquement porter remède.

Ut et debitus honor et cultus ad Del gloriam ct fidelis populi ædlficationcin restituatur, decernit sancta synodus ut ordinarii locorum episcopi ea omnia prohibere atque c medio tollere sedulo curent ac teneantur. qun· vel avaritia, idolorum servitus. vel irreverentia, quæ ab impietate vix sejuncta esse potest, vel superstitio, verse pietatis falsa imitatrix, induxit.

En vue de rendre ù Dieu l'honneur et le culte qui lui sont dus pour sa gloire ct pour l'édification du peuple fidèle, le saint concile décrète que les évêques ordinaire* des lieux aient soigneusement cure cl soient tenus d'interdire et de faire disparaître tout ce (pic l'avarice, qui est le service des idoles, ou l'irrévérence, qui est Λ peine séparable de l'impiété, ou la superstition, qui est la fausse imitatrice de la vraie piété, ont introduit.

Le concile compte donc sur la vigilance des Ordinaires immédiatement responsables. Ils sont avertis et sommés de prendre les mesures nécessaires pour rétablir le culte de Dieu dans sa pureté, en corrigeant tous les désordres qui peuvent lui porter atteinte. Les dispositions qui vont suivre nc veulent être que des directives données aux évêques dans l'œuvre qui leur incombe, ct en vue de laquelle le concile nc prétend que les stimuler.

2. *Dispositi/.* - - Suivant le plan logique proposé, le 11 septembre, par l'évêque de Ségovic, Martin Pcrez de Avala, les abus dénoncés par le concile sont ramenés à trois chefs principaux : avarice, irrévérence, superstition, dont chacun reçoit ensuite un bref développement. Car il s'agit ici de suggestions plutôt que de longues énumérations qui ne sauraient être complètes.

Au titre de l'avarice, on interdira les salaires ct pactes de toutes sortes exigés *pro missis novis celebrandis,* Il résulte du travail fourni par les commissaires, p. 91H et 922, que le concile entend prohiber ici un abus très spécial, savoir la coutume qu'avalent certains évêques ct chapitres, de prélever une espèce d'impôt sur les premières messes. De même il faut arrêter ces demandes trop instantes d'honoraires, qui finissent par être *exactiones potius quam postulationes,* ct, d'une manière générale, tout ce qui sentirait la simonie ou l'amour excessif de l'argent.

Pour éviter l'irrévérence, on n'autorisera pas à célébrer les prêtres vagabonds et inconnus; on nc laissera pas servir à l'autel ou assister au saint sacrifice les pécheurs publics et notoires. Les prêtres ne pourront pas célébrer dans les maisons particulières, mais seulement dans les locaux désignés par les Ordinaires et visités par eux. Encore devront-ils attendre auparavant que l'assistance ait manifesté le recueillement ct la piété convenables. On évitera dans les églises les musiques ou chants lascifs, les actions profanes de toutes sortes, les entretiens inutiles, les promenades, les bruits ct les clameurs. Car la « maison de Dieu · doit toujours être el paraître une · maison de prières. »

En vue de couper court à la superstition, des mesures seront prises, avec sanctions à l'appui, pour que les prêtres ne célèbrent qu'aux heures voulues cl n'Introdulsent pas dans la mes e d'autres cérémonies ct prières que celles qui sont approuvées par l'Église. On

écartera donc le déplorable usage des messes ou des cierges en nombre fixe, en ayant soin d'enseigner au peuple quel est cl d'où provient le fruit du saint sacrifice. Les fidèles seront également avertis d'aller souvent à leur paroisse, au moins les jours de dimanche ct de fêles.

Ces dispositions sc terminent par une clause juridique qui en indique à nouveau le sens, et donne aux évêques pleins pouvoirs pour y ajouter toutes celles qu'il jugeront utiles :

Hæc igitur omnia, quœ summntim enumerata sunt, omnibus locorum Ordinariis Ita pro|>onuntur ut non solum ea Ipsa, sed qmecumque alia huc pertinere visa fuerint, Ipsi pro data sibi a sacrosancta synodo potestate nc etiam ut delegati Sedis Apnstolicæ prohibeant, mandent, corrigant, statuant atque ad ea inviolate servanda censuris ecclesiasticis nliisquc pœnls, quœ illorum arbitrio constituentur, fidelem populum compellant. Non obstantibus privilegiis, exemptionibus, appellationibus ct consuetudinibus quibuscumque.

Toutes les mesures qui viennent d'être Ici sommairement énumérées sont proposées aux Ordinaires respectifs de telle sorte que, non seulement pour elles moi» pour toutes celles qui leur paraîtront tendre ù la même fin, en vertu du pouvoir qui leur est accordé par le saint concile ct aussi comme délégués du Siège apostolique. Ils puissent Interdire, ordonner, corriger, décider cl, pour les faire observer inviolablemcnl, porter des censures ou autres peines ecclésiastiques Λ leur discrétion en vue d'y contraindre le peuple fidèle. Ce nonobstant tous privilèges, exemptions, appels et coutumes, quels qu'ils soient

Si, par le détail des mesures qu'elle prend ou autorise à prendre, cette partie pratique de la xxn· session intéresse l'histoire des institutions cl du droit, on voit aussi combien elle est étroitement coordonnée à In partie doctrinale, puisqu'il ne s'agit dans celle-là que d'assurer au sacrifice eucharistique, proclamé comme un dogme de l'Église par celle-ci, le respect qui lui est dû. Tout en ayant Pair de nc s'en prendre qu'à des abus, c'est à la doctrine même de la messe que la Béforme s'était attaquée. Après avoir tout d'abord, comme il convenait, donné à sa fol traditionnelle le rempart d'une définition contre scs ennemis du dehors, l'Église a pris également soin de la protéger contre les désordres qui pouvaient la menacer du dedans.

3· *Portée de Γoeuvre conciliaire.* — Malgré l'œuvre de loyale réforme que le concile de Trente s'est préoccupé d'accomplir, on ne pouvait s'attendre à cc que son effort eût raison dos préjugés que la passion polémique de scs adversaires avaient élevés à la hauteur d'un dogme. C'est pourquoi, aussi bien que dans la Confession d'Augsbourg. le *papitlicum missœ sacrificium* est réprouvé dans la b'ormule de Concorde *(1578).Epitome,* vu, 2, dans J.-T. Müller, *Die symbol. Bficher,* p. 542. Cf. *Sol. dccl.,* vn. 109, *ibid.,* p. 671 : *Peprobamus et damnamus etiam omnes alios pontificios abusus hujus sacramenti, imprimis vero abominationem sacrificii missa prn vivis et defunctis.*

(.'est pourquoi les controvers!stes postérieurs n'ont pas cessé de reprendre les vieux griefs de Luther contre la messe catholique. Voir par exemple Chemnitz, *Examen cane. Trid„* pars II*, édit, de Genève, 1641, p. 332-369, qui suit pas à pas k* décret de la xxn* session pour établir la *pontificia' missnt abominatio ;* J. Gehrard, *Confessio catholica,* l. IL pars II* a. xv, édit, de Francfort, 1679, p. 1200-1250. Sl les célèbres *Loci theologici* de celui-ci n'ont rien sur la messe, leur dernier éditeur, J. Er. Cotta, a eu bien soin de cornhier cette lacune. Voir *Loc. theol..* t. x. Tublnguc, 1770. Suppl., p. 146-459. En regard de ces diverses attaques» le meilleur spécimen de la controverse catholique est encore constitué par les deux livres de Bcllarmin, *De sacrificio missas,* dans *Opera omnia* édit. Vlvè», Paris, 1872. I. iv, p. 296-434, qui suivent l'ordre même <le concile de Trente.

Généralement moins agressive de forme, l'opposition de la Béforme reste aujourd'hui encore tout aussi résolue au fond. Voici, pour nc citer qu'un seul exemple, le jugement formulé par un des plus modérés parmi les historiens protestants du dogme, B. Seeberg, *Dogmmgeschichte,* t. iv *b,* p. 797 : · Tous les artifices d'exégèse ct de dialectique nc sauraient pourtant dissimuler que la messe est, dans l'ensemble de la doctrine chrétienne, un corps étranger. Cette conscience explique la polémique implacable des réformateurs contre ce morceau de la tradition ecclésiastique. » Et c'est assez dire l'effort qui s'impose aux théologiens catholiques pour défendre, sur le double terrain de la synthèse dogmatique ct de l'histoire, la fol dont le concile de Trente a promulgué la solennelle expression.

D'autre part, le dogme du sacrifice de la messe soulève toutes sortes de questions théologiques sur ses éléments, sa nature ct ses effets. Elles ne se posèrent jamais plus clairement qu'après la définition dogmatique ; comme toujours, après avoir affirmé la toi. il s'agissait de l'expliquer. ‹ Il aurait fallu des volumes pour résoudre tous les problèmes touchés par la scolastique â cc sujet sansêtre résolus en formules nettes·, Ad. Harnack, *Dogmcngeschichtc,* t. m, t· édit-, p. 704, ct l'auteur semble reprocher aux Pères de Trente d'avoir négligé cette tâche. C'est confondre le rôle du magistère ct celui de la théologie. Il appartient à l'autorité de fixer la tradition authentique de l'Église, à l'École d'en entreprendre l'analyse el d'en tenter la systématisation.

Au concile de Trente l'Église doit la promulgation officielle, contre les négations protestantes, de cette croyance au sacri lice eucharistique dont elle avait paisiblement vécu jusque-là. Mais un effort restait à faire pour en élaborer la théorie, effort d'autant plus intense que la matière était ici plus complexe et plus discutée. A celte œuvre, dont 1a tradition fournissait tout au plus les matériaux, allaient désormais s'adonner les théologiens postérieurs.

En l'absence de toute monographie, constaté· par O. Scheel, art. *Opftr,* dans *Die Religion in der Gegemvari und der Geschichte,* t. iv, Tublnguc. 1913, col. 975, il ne reste, pour connaître le* position* de la Ilêfortne au sujet de In messe ct de la définition que le concile de Trente lui opposa, qu'à consulter 1rs Indication*, ici particulièrement rapides et naturellement fort tendancieuses, qui sont contenues dans les histoires générales du dogme. Les plus utiles sont : Ad. Iiormick, *Lehrbuch der Dogmengeschichle,* 4· édit., t. nr, Tublnguc, 1910; F. Loofs. *Leit/aden :um Studium der Dogtntngefchichle,* I· édit., Huile, 1906; H Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengcschichte,* t. xv, en deux parties, Ixiprig, 1917 et 1920. Quelques brefs renseignements sont également fournis par Γ. Kattenbuscb, art. tfetsc, dans *Realm· cyclophdte fur protestanUsche Thcohgic und Kirche,* t, xxi, Leipzig, 1903, p. 690-694, el F. Chaponnlêrr, art M«*e, dans *Encyclopédie des sciences religieuses,* t. ix. Pari*. 1880, p. 107-109.

Il n'existe pas davantage «le monographie catholique. Mais cette période est assez largement traitée dan* les ou*rage* qui ont retracé l'histoire de la systématisation théologique en la matière ; 11. IJmmcr, *Die vortridentinisch· katholische Théologie,* Berlin, 1858; Fr. Benz. *Die Geschi· chie des Messop/er-Begriffs,* ITlslnguc, t. n, 1902, p. 1-176 ; M. Lcpln, *L'idfe du sacrifice de la messe iTapris les thhdo· glens,* Paris, 1926, p. 241-331 Le* un* el le* autre* doivent d'ailleurs être complété* |Mir h· recours aux actes de In xxn» session du concile de Irente, publiés par Ét. Elises, *('oncilium Tridenlinum,* t. vm : *Actorum /h ic* V*. l'rilmurg· rn-IL,* 1919. Étude sommaire de ces derniers par P. Junglas. *Die Ixhre des Konrils von Trient über das hr(lige Messopfer,* dans *Donner Zeitschrift fur Iheologie und SecUarge,* 1925, t. n. p. 193-212.

J. KivriiiŒ.

V. LA MESSE CHEZ LES THÉOLOGIENS POSTÉRIEURS AU CONCILE DE TRENTE. — ESSENCE ET EFFICACITÉ. - L'ûXislcnCC du sacrifice dr la messe est une vérité de foi consacrée par la définition du concile dc Trente. Bien que les théologiens postérieurs au concile reprennent à la base dc leurs traités du sacrifice de la messe la démons* tralion de l'existence de cc sacrifice, à l'aide des preuves tirées de l'Écrilure ct des Pères, nous n'avons pas à reproduire ici leurs démonstrations dont on trouvera les matériaux abondamment rassemblés dans les articles précédents.

lui théologie catholique, en effet, est définitivement constituée sur ce point, le progrès s'affirme désormais dans le domaine des opinions. Il s'agit de savoir, non plus si la messe est le sacrifice dc la Loi nouvelle, mais *animent* la messe peut renfermer un sacrifice. La plupart des théologiens traitent le problème en deux temps. Tout d'abord, ils établissent que l'essence du sacrifice réside dans la consécration. Ensuite ils cherchent à expliquer comment ct sous que! aspect la consécration réalise l'action sacrificielle. Cette méthode peut cl même doit être retenue en principe, à condition qu'on fasse précéder la discussion ainsi conduite de l'exposé intégral ct loyal des systèmes. Dans l'esprit des théologiens qui ont étudié l'essence du sacrifice eucharistique, le choix dc telle ou telle partie dc la messe comme élément constitutif du sacrifice Implique souvent déjà la solution de la deuxieme question, Λ commencer par rejeter en bloc tous les systèmes qui ne sc rallient pas au choix dc la seule consécration, on s'expose à méconnaître ct à mutiler des opinions qu'on a le droit de ne pas admettre, que peut-être même on a le devoir dc rejeter, mais qu'il faut étudier objectivement.

On observera toutefois que dans la multitude et la divergence des opinions, un grand nombre d'explications présentent entre elles de réelles affinités. Il n'est donc pas impossible de les grouper par catégories. C'est ce que les théologiens ont fait de tous temps. C'est cc que nous ferons ici, nous rencontrant en cela avec le catalogue très complet que M. Lepin a dressé dans son bel ouvrage, *L'idée du sacrifice de la messe,* Paris, 1926. Pour quelques théologiens, dont il nous a paru utile dc rapporter l'avis, nous avons comblé les rares lacunes que présente cc travail: mais plus souvent nous avons cru devoir passer sous silence des noms aujourd'hui parfaitement oubliés ct sans intérêt réel.

L Principes directifs adoptés pour la classification des opinions. IL Première conception générale : la messe, sacrifice en raison d'un acte représentatif du sacrifice delà croix (col. 1115). III. Deuxième conception générale : la messe, sacrifice en raison d'un changement apporté dans la matière offerte ou dans la victime (col. 1168). IV. Troisième conception générale : lu messe, sacrifice en raison dc l'oblation, faite Λ l'autel, du sacrifice passé de Jésus-Christ (col. 1192). V. Critique des systèmes ct essai de synthèse théologique (col. 1246). VL Efficacité du sacrifice cucharUtiquo (col 1289)

I PjHSai'1 S DB classification des opinions.

D'une manière générale, la théologie catholique i postérieure nu concile de Trente accepte la formule dc saint Thomas relative nu sacrifice. Le Docteur angélique, on le sait, distingue le sacrifice dc la simple oblation : *Sacrificium proprie dicitur quando circa res Dca oblatas, aliquid fit.,. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Sum. theol..* Ib-IF, q. Ixxxv, a. 3. ad 3um. Les tonnes dont mt sert saint Thomas pour exprimer la différence spécifique (sacrifice) par rapport au genre (oblation) sont vagues à dessein ; *circa res Deo oblatas* aliquid i *fit.* Celte imprécision permet une grande liberté.

Quelques auteurs se contentent de reprendre les termes du Docteur angélique, sans y rien ajouter. En cc qui concerne le sacrifice eucharistique, cet *aliquid* pourrait n'ètrc ct n'est, en réalité, qu'un rite expressif symbolique, représentatif, mystique. D'autres entendent cet *aliquid circa res* d'une *immutation réelle,* affectant la matière offerte L'initiateur de cette précision théologique parait être Bunrd Tapper (t 1559), qui écrit : *Sacrificium proprie dictum .. fit quando id quod offertur intrinsecus afficitur aliqua qualitate vel nova dispositione. Explicatio* articulorum... a. 16, dans *Opera,* Cologne, 1582, t. n, p. 233. Gf. Lepin, *op. cil.t* p. 731-732. Cette Idée d'immuUition réelle, accentuée dans le sens dc la destruction de la victime par Gaspard Casai, lequel invoque l'autorité dc la *Somme,* 11 Itt, q. xi.vin, a. 8; par Jean Hcssels ct par François Torrès. entre désormais dans la définition classique du sacrifice ct reçoit la consécration des plus grands théologiens de l'époque : Suarez, Bellarmin, Vasquez, Grégoire de Valencia, P. Ledesma. Ge dernier auteur donne même la définition de Bellarmin comme reflétant la doctrine commune. Voici cette définition, qui est comme le type classique .sur lequel sc modèlent les autres : *Sacrificium est oblatio externa facta soli Deo, qua, ad agnitionem humamc infirmitatis et professionem divime majestatis, a legitimo ministro res aliqua sensibilis ct permanens* iutu mystico *consecratur et* transmutatur. Le rite · mystique», loin d'être exclusif d'une transmutation physique, la supposed l'implique. *De missa,* l. V, c. n, dans *Opéra,* éd. Vivès, Paris, 1872, t. iv. p. 300.

Le grand nombre des théologiens accepte, dans la définition du sacrifice, l'idée d'une transmutation, voire d'une destruction de la victime. Mais beaucoup, pour ne pas dire la plupart, sc refusent ù appliquer à l'adorable victime dc l'autel le concept de transmutation, d'immolation, de destruction *réelles.* Ils ne retiennent, dans leur explication, qu'une immolation mystique, représentative de l'immolation sanglante de la croix. Et par là, ils rejoignent en vérité les théologiens interprétant le terme *aliquid circa res oblatas* dans le sens d'une simple action mystique autour dc la chose offerte. Nous sommes donc en face dc deux grands courants : le premier se refuse ù admettre, dans le sacrifice eucharistique, une iminutalion réelle ou physique dc la victime; le second veut trouver, soit dans la matière du sacrifice, soit dans la victime elle-même, un changement réel, une immutation, une sorte de destruction s'ajoutant à l'immolation mystique pour constituer l'action proprement sacrificielle Toutefois immolation purement mystique, immutation mystique doublée d'une sorte d'immutalion réelle, ccs deux tendances retiennent encore l'élément immolation réalisée à l'autel même comme le constitutif du sacrifice dc la messe. En regard de ce concept du sacrifice-immolation, et sans doute en raison des difficultés qu'on y trouve ct des objections qu'il soulève, un certain nombre de théologiens proposent une autre explication, fondée sur le concept du *sacrifice-oblation,* dans lequel l'immolation my> tique de l'autel, pure représentation sensible du sacrifice de la croix, joue le rôle de simple condition: l'essence du sacrifice résidant dans l'oblation elle-même que Jésus a faite depuis son incarnat ion dc sa vie, dc sa mort, ct de ses mérites.

Encore que ccs courants cl tendances ne sauraient présenter - on le. verra par la suite - des explications adéquatement distinctes de l'essence du sacrifice de la messe, et qu'on ne puisse retenir d'une façon exclusive aucun d'entre eux. ils constituent un mode de classification commode, auquel, pour plus de clarté, i il convient dc s'arrêter.

II. — pm miïm: conception générale : la messe, SACRIFICE EN RAISON DÜN ACTE REPRÉSENTATIF DU SACRIFICK DE LA CROIX. */. RoRMULES ENCORE Générales.* — 1· *Rite de la fraction.*— Melchior Cano (f 1560) reconnaît que la consécration appartient essentiellement nu sacrifice eucharistique. Seule, en effet, elle réalise la chose offerte a Dieu. L'oblation qui suit (I/nde *cl* memores) est également indispensable, car tout sacrifice implique l'ofTrandc. Mais, puisque d'après saint Thomas, à l'offrande doit s'ajouter, pour constituer le sacrifice une certaine action *(aliquid)* exercée à l'égard des choses offertes, il faut chercher en quoi consiste cette action : *Ejus verba non obscura sunt,* écrit Cano, *sacrificium proprie did cum circa res oblatas aliquid fit. Quani rem illo etiam confirmat, ut quum panis frangitur d comeditur.* L'exemple apporté par saint Thomas, · le pain qu'on rompt et qu'on mange », suggère à Cano la solution suivante : le rite accompli par le prêtre après le *Pater,* lorsqu'il rompt l'hostie consacrée ct en détache une parcelle qu'il mélange au précieux sang parait bien représenter le corps du Christ brisé sur la croix. La fraction esl donc le rite symbolique, spécifiquement constitutif du sacrifice. Sans doute, la consécration et l'oblation sont nécessaires au sacrifice eucharistique... Bien plus, la communion elle-même achève dc perfectionner cc sacrifice, moins parce qu'elle détruit la victime que parce qu'elle est, surtout en cc qui concerne l'espèce du vin, représentative du sang répandu au Calvaire. Aussi, la « consomption des espèces conslitue-t-cllc l'achèvement du sacrifice. Seule, cependant, la fraction dc l'hostie constitue le ritc mystique qui ajoute le caractère sacrificiel à l'oblation du corps ct du sang du Christ à la messe. *Dc locis,* 1. XII, c. xm.

Prise dans son intégrité, la théorie de Melchior Cano lui est restée personnelle. La place qu'il accorde à la fraction dc l'hostie dans le sacrifice n'est plus agréée par aucun théologien moderne. Eslius ct Grégoire dc Valenda feront mention dc la fraction comme d'un clément sacrificiel à la messe; mais ils ne le considéreront pas comme acte distinct dc la consécration.

2· *Rite de ta communion.* — Dominique Soto (f 1560) abandonne la considération dc la fraction. Le sacrifice dc la messe étant, avant tout, l'offrande dc Jésus-Christ à son Père, suppose comme fondement la présence réelle par la consécration et Implique l'oblation du corps et du sang consacrés. Mais consécration et oblation ne suffisent pas. *ISaliquid circa res oblatas* n'existe pas encore. Retenant, lui aussi, l'un des exemples proposés par saint Thomas : « pain béni, rompu cl *mangé* », 1). Soto Insiste sur la manducation. La communion lui parait constituer l'élément proprement sacrificiel dc la messe; seule, en effet, elle réalise parfaitement la représentation de l'immolation du Christ. *In I* V11'11 *St ni..* dis! \ III, q. h. û· L

Qu'on remarque le point de vue exact dc Solo. Nous entendrons, certes, d'autres théologiens placer dans la communion, soit l'essence, soit une partie essentielle du sacrifice eucharistique. Mais l'identification dc leur opinion avec celle de Soto n'csl pas possible. Ces autres théologiens tel. par exemple, Bellarmin considèrent la communion comme un acte tendant de sol à la destruction dc la victime. Soto considère simplement la communion comme un rite représentatif dr la passion cl de la mort du Sauveur sur la croix el, A ce litre, apportant A l'oblation dc la messe, mi caractère spécifiquement sacrificiel.

D'après M. Lepin, on trouve un écho de l'opinion dc Soto dans les *Méditations* du P. Louis du Pont (f 1621) : * En ce sacrement, Jésus-Christ luy-mcsme *représente sa mort ct sépulture, quand il est mangé et divisé avec 1rs dents ct quand il est avalé dans Pestomacli,* en souvenir dc cc qu'il fut hache et deschiré des dents dc scs persécuteurs et cngloutiz de la mort qui le rangea dans le tombeau. » *Méditations des mystères de nostre sainde foy,* Paris, 1610. part. VI, médit, xu, 3· point, t. n, p. 652. On rencontre des pensées analogues chez le P. Coter, *Institution catholique,* Paris, 1610, c. L, t. n, p. 1233. Cf. Lepin, *op. cit.,* p. 351.

3· *Rite de la double consécration.* — Quelles que soient leurs préférences pour les systèmes particuliers, la plupart des théologiens catholiques considèrent h double consécration comme l'acte essentiel du sacrifice eucharistique. Nous étudierons le développement de ccttc doctrine, d'abord chez ceux qui, fidèles à la conception traditionnelle des anciens scolastiques ne voient dans le sacrifice eucharistique qu'une représentation du sacrifice du Calvaire, immolant mystiquement Jésus-Christ. En général, ces théologiens restent fidèles à l'explication dc Cajctan, voir col. 1109, ct sc contentent dc la développer ou de l'interpréter. Mais les interprétations accusent souvent des divergences accentuées ct donnent naissance à des systèmes différents. Relevons Ici ceux qui, les premiers d'ailleurs selon l'ordre chronologique, sc tiennent encore dans des généralités cl n'accusent pas encore de système bien déterminé. Disons qu'ils proposent, comme raison du sacrifice eucharistique, *la séparation sacramentelle du corps ct du sang, symbolisant la mort réelle du Christ sur la croix.*

1. Salmeron (f 15S6) définit le sacrifice : *Actio mystica, a Deo instituta, et per ejus sacerdotem ministrata, rem sensibilem Deo soli sacrum faciens, atque ei offerens, ad fructus... percipiendos. Comment, in evang. histor...,* Madrid, 1601, tract, xxix. Pour lui, la consécration seule réalise l'action mystique, constitutive du sacrifice. En effet, dès l'instant que le pain et le vin sont consacrés, le Christ existe sur l'autel à titre de victime, *eo ipso quod fit consecratio, Christus immolatitio modo* (remarquons l'expression empruntée ù Cajctan) *ibi existit* El voici la solution du problème : • Le sacrifice de l'autel, en soi, ne consiste pas dans le changement qui donne nu Christ le mode d'ëtro sacramentel, mais dans ce fait que le Christ s'y trouve à la façon d'une victime immolée, non pas simplement dans sa présence sacramentelle, mais dans celle présence sacnimentellcinent divisée par la difference des espèces. Le Christ est immolé, parce qu'il existe soils des espèces différentes... Dans la consécration est réalisée l'action mystique qui sacrifie le Christ véritablement. ». Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que la mort réelle de la victime intervienne dans tout sacrifice ; le Christ s'offre présentement dans le ciel ct il s'est offert pendant toute sa vie mortelle, cl cela *citra mortem...* Mais, même en admettant que la mort de la victime soit dc l'essence du sacrifice, elle ne manque pas dans l'eucharistie, puisqu'elle s'est produite antérieurement, ù la croix... Certains théologiens résolvent la difficulté en disant que, par la force des paroles, la consécration sépare le corps du sang, el que la mort devrait s'ensuivre, si la loi dc concomitance naturelle ne s'y opposait. (Salmeron, fait ici allusion A l'explication fournir au concile de Trente par Cuesta, évêque de Léon, voir col. 1121.) Mais celle réponse n'ajoute rien de nouveau à cc qu'on a déjà répondu : la séparation n'csl qu'apparente ct représentative. Ce qu'il faudrait plutôt dire, c'est que la mort d'une victime vivante ct animée, offerte A Dieu sous son espèce propre, doit être effective cl réelle pour qu'existe le sacrifice; mais il n'en est plus de même < quand lu victime Immolée est offerte sous une espèce d'emprunt, *sub aliena specie,* inanimée ct dépourvue de vie, comme le Christ l'est sous l'espèce du pain, el surtout si la victime offerte sous l'espèce d'emprunt, ne peut être capable d'immolation réelle

et de mort. Ainsi en est-il, en effet, du Christ toujours immortel...· *Ibid.,* tract, xxxi.

2. Salmeron interprète largement la pensée de saint Thomas touchant faction sacrificielle : *aliquid circa res oblatas.* D'autres auteurs tiennent pour la nécessité d'une immutation réelle ct physique, qui cependant, en cc qui concerne la messe, adoptent la thèse dc l'immolation purement représentative dans la séparation sacramentelle.

Pierre dc Ledesma. O. P. (t 1616), présente la définition de BcIlnnnin comme le reflet dc la doctrine communément admise. Et cependant, il recourt à l'immolation figurative, résultant dc la double consécration. Il rappelle d'abord que « l'hostie consacrée est offerte, avec une certaine immutation, par le prêtre... ct que plusieurs autres rites sacrés sont exercés autour des espèces eucharistiques ». Mais, quand il s'agit de rendre raison dc l'élément proprement sacrificiel, il ne parle pas d'autre manière que Salmeron. < Le Christ s'est offert à son Père sur la croix d'une façon douloureuse ct sanglante. Sur l'autel, il s'offre, non pas en souffrant réellement, mais d'une façon non sanglante. Son sang n'est pas réellement séparé de son corps, sinon par mode de représentation ct de signe, marquant (par la séparation sacramentelle) la séparation réelle qui s'est effectuée à la croix entre le corps ct le sang. · *Theologia moralis,* Cologne, 1630, *Tractatus dc augustissimo eucharistiir sacramento,* c. xvn.

3. C'est encore dans le même sens que Guillaume Allen (t 1591) développe son explication. Ce théologien définit le sacrifice : *Exhibitio seu oblatio alicujus rei sensibilis per aliquam ejus rei confectionem, conversionem aut mutationem, ipsi Deo, ad natura tributum persolvendum, in agnitionem supremi In nos dominii summique beneficii, /acta. Opus aureum : de sacramentis in genere, dc eucharistia sacramento, de sacrificio eucharistia,* Douai, 1693, 1, II, tit. i, c. i, p. 508. Mais, lorsqu'il doit appliquer la notion du sacrifice à la messe, il en parle comme Ledesma, comme Salmeron. Il conçoit, non une immutation physique dc la victime, mais une simple immolation sacramentelle rappelant le *modum imnwlatitium* de Cajétan. Dans la consécration seule se trouve toute l'essence du sacrifice. Allen avait écrit au c. xm, p. 551, celte phrase significative : *in eorum duorum, hoc est carnis ct sanguinis separatione... consistit vis hujus mysterii, ut in eo solo cernatur dominica passionis repra sentatio.* Ainsi donc. « cc n'est que sacramentellcmcnt que les parties de l'humanité de Jésus, corps ct sang, sont séparées ct, à l'instar d'un corps mort, peuvent être mangées, portées, touchées, rompues, répandues ·. id . *ibid.*

L Jacques de Bay (t 1618) propose, lui aussi, sa définition du sacrifice. *Oblatio jacta Deo per immutationem alicujus rci, in signum legitime institutum divina excellentia et reverentia.* Ou bien encore : *Oblatio externa, per rci alicujus sensibilis immutationem, immediate Deo in ejus supremi dominii nostricque subjectionis projessionem, jacta. De vcn. eucharistia sacram, et sacri/.,* Paris, 1626, l. III, c. n. La messe est un sacriflce parce que « le Christ Impassible y daigne souffrir el cire Immolé derechef d'une manière sacramentelle ct non sanglante, en tant que son corps est placé par Dieu sur l'autel, vraiment et réellement, mais séparément, sous l'espèce du pain ct sous l'espèce du vin. cl que son sang, par une consécration distincte, est placé sous l'espèce du vin. Car celte séparation du corps ct du sang sous des espèces propres à la nourriture, ct au breuvage constitue une oblation vraie el réelle du Christ ct un renouvellement non sanglant de la passion. · *Ibid., c.* xv. Il y a donc ici flgurc d'immolation réelle : Vi *verborum consecrationis ipse Christus exhibetur incruento ritu dissectus, mactatus, ct ad cibum potumque idoneus, ac proinde incruente immolatus...* En somme, malgré fallusion à la destruction de la victime (destruction toute figurative dans la théorie de Bay), nous sommes encore en face de l'explication de Salmeron; sous les cspècci d'emprunt, l'immolation de la victime ne saurait être que mystique ct figurative.

5. Estius (t 1613) demeure dans le même sillage, tout au moins dans son *Commentaire sur les Sentences* et dans celui sur la *Première Epitre aux Corinthiens.* Il définit le sacrifice : *Oblatio ret externa in agnitionem divina· majestatis summique dominii, certo ritu, cum ipsius rei immutatione /acta. In /*Vu,n Sen/.,dlsp. XXII. § 12, Douai, 1616, p. 167. Bien que fimmutation dc la chose offerte entre dans la notion qu'il relient du sacrifice, il adopte, en cc (pii concerne la messe, l'interprétation large du texte de saint Thomas ; *aliquid circa res oblatas.* · L'offrande du Christ ù la messe sous les espèces du pain ct du vin doit être appelée sacrifice, *à cause de certaines actions qui sont /ailes à son égard,* el dont la première el la principale est la consécration. » Pourquoi la consécration est-elle l'élément principal du sacrifice? Parce que, répond Estius, « par la consécration nous obtenons la représentation du Christ sur la croix, en tant que le corps cl le sang sont consacrés séparément, ou même l'un sans l'autre. » Démarquons en passant l'hypothèse du sacrifice réalisé dans la consécration sous une seule espèce.

Sur cc point particulier il s'explique nettement dans le commentaire sur I Cor., xi, 26 : « Bien que la représentation de la mort du Seigneur soit plus expressive dans les deux espèces sacramentelles séparées, clic existe d'une façon sufllsante, si l'espèce du pain csl présentée sans l'espèce du vin; le corps du Seigneur y apparaît en effet exsangue, el. en cela, réside assez clairement une représentation de la mort du Calvaire. · Dans le commentaire du t. 24, il admet que la fraction soit aussi, *conjointement avec la consécration,* une représentation du sacrifice sanglant cl, parlant, qu'elle constitue un élément secondaire, mais réel, du sacrifice. Cf. *In* / V,im *Sent., loc. cit.*

Dans son *Commentaire sur TEpitre aux Hébreux,* Estius semble rapporter faction du Christ dans l'eucharistie au sacrifice éternel qu'il offre dans le ciel. Voir plus loin, col. 1191.

6. Il faut passer rapidement sur un certain nombre dc théologiens ct d'auteurs spirituels qui s'en tiennent à faffirmation générale de la représentation sacramentelle du sacrifice sanglant. Citons, d'après M.Lepin, *op. cit.,* p. 150 sq. : Denys l'étau, S. J. (t 1682), *Theologica dogmata. De incarnatione Verbi,* Bar-le-Duc, 1867, l. XII. c. xiî, n. 3, 6; c. xiv, n. 5, 14-15; François dc Harley, archevêque dc Rouen (t 1653), *la manière de bien entendre la messe de paroisse,* Paris, 1685, p. 162; P. Laymann, S. J. (t 1664), *Theologia moralis,* Lyon, 1703, 1. V, tract, v, c. 1, n. 1; Louis Mairal, S. J. (f 1661), *Disputationes in Sum. S. Thonuv,* Paris, 1633, disp. XXXVI, sect. iv.

Mais il faut faire une place à part, en raison de sa haute valeur théologique, ù Jean de Saint-Thomas, O. P. (t 1611), qui clôt dignement la série des auteurs qui s'en tiennent encore à informulé générale dc l'immolation mystique constituée par la séparation sacramentelle du corps ct du sang. C'est dans son *Cursus theologicus,* au commentaire dc la III4, q. lxxxiii, disp. XXXII. à la fin dc l'a 2, n. 40, que cc théologien expose *in qua actione consistit sacrificium eucharistiir in quantum sacrificium.* Xprès avoir rapporté diverses opinions, qu'il critique, il prend position et opte pour la consécration seule. · Je dis que la raison essentielle du sacrifice consiste dans la consécration considérée non absolument, mais en tant qu elle sépare sacra-

mcntcllcmcnt et mystiquement le sang d'avcc lc corps. C'est pourquoi le sacrifice requiert essentiellement la consécration sous les deux espères, (Kemarquons ici l'opinion de la nécessité de la double consécration.) Les autres actions, ct surtout la communion, peuvent appartenir ù l'essence du sacri lice subsidiairement ou indirectement, *d·· connotato et in obliquo,* ou tout au moins à l'intégrité du sacri lice, parce que celte participation et communion à la victime est voulue comme une conséquence du sacrifice eucharistique. » Et quelle est lu raison formelle du sacrifice dans la consécration? El pourquoi la consécration seule appartient-elle à l'essence du sacrifice? C'est : · parce (pic ce sacrifice est le même que le sacrifice de la croix, seule la manière de l'offrir est differente, comme l'enseigne le concile dc Trente. Il faut donc que ce sacrifice soit accompli par le prêtre tenant la place de la personne même du Christ, de telle sorte que le Christ soit le prêtre principal, et que les prêtres soient simplement ses ministres et ses causes instrumentales. Donc, cette action constituera le sacrifice, dans laquelle se rencontreront les deux conditions suivantes : tout d'abord, cette action devra d'une façon parfaite ct expresse représenter l'effusion du sang du Christ, effusion sanglante sur la croix, sacramentelle et mystique dans la séparation sacramentelle; ensuite, elle devra essentiellement être faite au nom du Christ. Or. ccs conditions ne sont réalisées dans aucune autre action que dans la consécration, considérée comme on a dit... »

U. THÉORIES PARTICULIÈRES. — 1· *Théorie dite de Vasque: : La consécration représentative de l'immolation réelle du Calvaire et sacrifice relatif.* — 1. Vasquez, S. J. (t 1601). est bien dans la ligne doctrinale qu'on vient de tracer.

S'il accepte la définition des *recentiores* (c'est-à-dire Bellarmin el Suarez.), son originalité consiste d'abord à déclarer nettement que cette définition ne saurait être appliquée au sacrifice eucharistique. Dans l'eucharistie, en effet. aucune immutation réelle. La communion n'est ni de l'essence, ni partie essentielle ou même intégrale du sacrifice. Nous n'avons pas à suivre ici Vasquez dans sa polémique, souvent fort juste, contre les thèses adverses : retenons qu'après avoir critiqué Suarez (lequel, dans sa définition du sacrifice, accueille l'idée d'une immutation réelle cl. *sut non memor,* dans l'explication du sacrifice de la messe, déclare que celte immutation n'csl nullement requise), Vasquez maintient que l'immutation ou même la destruction réelle est requise dans tout sacrifice, en tant (pie le sacrifice a pour but dc signifier la toute-puissance de Dieu, auteur de la vie ct de la mort, arbitre souverain de l'existence ou de la non existence des êtres. *In ⅈ!I*'u part. Sum. S. Thomsr,* Lyon, 1631, disp. CCXX, c. π. n. 15; c. m. n. 18-21. Bien plus, le sacrifice matériellement considéré consiste, non dans l'offrande de la matière soumise ù l'immutation, mais dans *Varie* même de l'immutation; formellement, le sacrifice ne sera que la marque de notre reconnaissance du souverain domaine de Dieu donnée par l'immutation de la chose offerte, *nota existens in re qua profitemur Deum auctorem vita· et mortis. Ibid.,* η. 25.

Et cependant, comme scs devanciers. Vasquez confesse que le sacrifice eucharistique fait exception au principe dc l'immutation réelle; à la messe, le Christ demeure inchangé. Pourquoi cette exception? C'est ici que Vasquez apporte une explication nouvelle qui fait l'originalité de sa thèse. Il distingue deux sortes de sacrifices: - le sacrifice *absolu,* qui n'est pas commémoratif d'un autre, ct le sacrifice *relatif* ou *commémoratif,* dont le seul exemple que nous ayons est, d ailleurs, *lv* sacrifice de l'autel. Et, bien qu'en cc sacrifice l ne se produise aucune immutation de la chose offerte, on y trouve cependant la signification essentielle au sacrifice, la marque, le signe, *nota existent in re,* de notre reconnaissance dc la toute-puissance divine, tout comme dans le sacrifice absolu, cl ainsi au sacrifice relatif convient formellement le caractère sacrificiel, aussi bien qu'au sacriflce sanglant el absolu. » *Ibid.,* n. 26.

Cc n'est pas tout. Au c. vm, n. 66, Vasquez fait une remarque capitale : « Il faut observer, dit-il, que dans le sacrifice commémoratif qui est appelé en toute vérité ct propriété sacrifice, il ne serait pas suffisant de trouver un simple signe dc la mort d'une victime, si ce signe ne contenait pas réellement la victime même dont est représentée la mort. Sans la présence de cette victime, il ne serait pas possible d'affirmer que, sous la représentation de sa mort, elle *est offerte* en sacrifice, ni que le sacrifice commémoratif *est* un vrai sacrifice; il faudrait plutôt y voir un simple signe, une simple représentation du sacrifice 11 faut donc que la victime, dont est représentée la mort, soit *elle-même* le signe de sa mort. Par exemple s'il fallait tenir pour vraie la doctrine hérétique qui nie la présence réelle du corps et du sang du Christ sons les espèces du pain ct du vin, et si la substance du pain ct du vin existait encore après la consécration, la messe pourrait bien représenter la mort du Christ, mais on ne saurait affirmer que le Christ y est offert réellement en sacrifice Tout ce qu'on pourrait dire, c'est qu'il y est olTcrt d'une manière figurative, cl que son immolation comme sa mort y sont simplement en image ou représentation · Disp CCX XII c. vm, n. 66. I ors donc que nous disons que la raison formelle du sacrifice exige l'immolation dc la chose offerte, 11 faut comprendre que celte chose est affectée d'une immutation, sinon dans le sacrifice relatif, du moins dans e sacriflce absolu. Dans le sacrifice relatif, en effet, il suffit de commémorer l'immutation survenue autrefois dans la chose olîerte. de façon que ce mémorial marque vraiment la toute-puissance de Dieu sur la vie comme sur la mort. En ce qui concerne l'eucharistie. Il suffira donc de commémorer la passion et la mort du Sauveur, vraiment et réellement présent sur l'autel, pour qu'il y ait véritablement immolation et sacrifice. » *Ibid.,* n. 67.

En fonction décrite théorie. Vasquez place l'essence du sacrifice « dans la seule consécration ct de telle sorte qu'aucune autre action n'appartienne même à son intégrité ». C. v. n. 30. La consécration seule const it « y l'essence du sacrifice, · en tant que par elle se trouve réalisée sur l'autel, par le corps et le sang du Christ consacrés, une représentation du sacrifier sanglant jadis offert sur la croix » C. vu, n. 57. Suit l'explication traditionnelle, que nous connaissons déjà, avec l'accent mis sur la représentation de la mort du Calvaire par la séparation sacramentelle du corps et du sang. Disp. CCXX1H. c. iv, n. 37; cf. disp. CCXXII. c ix. n. 97. Et ici Vasquez esquisse une explication que nous retrouverons poussée plus avant chez les partisans de l'immolation virtuelle : les paroles dc la consécration sont la cause efficiente de la séparation figurative ct du sacrifice; *elles jouent le rôle du glaive qui met à mort la victime.* 1)isp. CCX XII. c. tx, n. 12. Λ ce compte, le sacrifice n'existe que si la consécration sous les deux espèces est réalisée. C. v. n. 30.

On le volt, deux parts sont & faire dans la théorie vasquézienne; dans l'une, l'auteur ne fait que recueillir les éléments traditionnels de la représentation du sacrifice sanglant de la croix par la séparation sacramentelle du corps ct du sang; dans l'autre, il introduit des éléments nouveaux en vue de résoudre la difficulté posée par l'élément sacrificiel de l'immutation

dans un sacrifice où la victime demeure sans changement. On pourra trouver plus ou moins heureuse la solution du sacrifice purement relatif, contenant la victime même du sacrifice absolu dont il est la représentation figurative; on devra reconnaître cependant que celte solution répond à une préoccupation théologique très légitime.

2. *Les disciples.* — Nous citerons brièvement quelques noms, renvoyant pour plus dc détails à l'ouvrage de M. Lepin : François Véron (f 1619), dans sa *Règle de la Roy catholique*, Paris, 1616 (éditée en latin dans le *Cursus theologicus* de Migne, t. i), c. n, § 1 1; C. Honcaglia (t 1737), *Universa moralis theologia.* Vienne, 1736. tract. W ill, q. n, c. i; et, au xix· siècle, Perrone, IL dc Welle, ct, dans une certaine mesure, dom Souben.

a) Le P. Perrone, S. J. (t 1876), après avoir rappelé la définition commune du sacrifice, reconnaît que cette définition ne plaît pas à tous les théologiens. Personnellement, il accepte volontiers la position dc Vasqucz ct résume ainsi sa pensée : · Nous avons déclaré que reucharistie csl un sacrifice relatif ou commémoratif. Or, deux éléments sont requis cl suffisent pour constituer la raison formelle d'un tel sacrifice : la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, la représentation dc la mort dc Jésus-Christ, en témoignage de la toute-puissance dc Dieu, maître dc la vio et dc la mort. Le premier point a été prouvé contre les sacramentaires cl personne, parmi nos adversaires, ne peut révoquer en doute le second; car tous les protestants non seulement concèdent, mais affirment eux-mêmes que la consécration sous un double symbole, pain ct vin, faite séparément signifie la séparation réelle du corps et du sang qui s'est produite à la mort du Christ. De plus, celte représentation ct, par conséquent, celle relation à l'immolation faite en la croix, étant Intrinsèque à la consécration. la consécration possède intrinsèquement par elle la raison formelle d'un sacrifice véritable et propre. *Protect theologica· : de eucharistia, pars posterior,* ŋ. 211.

b) Dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* trad, par Gôschler, Paris. 1870, B. de Welle, (t 1885) reprend la thèse de Vasqucz. « La messe, dit-il, · n'est pas un sacrifice *absolu,* mais un sacrifice *relatif,* c'est-à-dire que dans chaque messe ce n'est pas un autre Christ qui est offert, un autre Christ qui csl mis à mort cl sacrifié à Dieu; c'est le même Christ qui est Immolé, c'est celui-là même qui s'est un jour offert sur la croix; le mode seul du sacrifice est différent, le sacrifice est le même... D'après l'opinion des meilleurs théologiens, la *mutatio ret* n'est exigée que dans le sacrifice *absolu* ct non dans le sacrifice *relatif,* comme l'est celui de la messe. Du reste, l'immolation de lu victime, *mactatio victinur,* est au moins symboliquement représentée par le changement du pain cl du vin. par les doubles espèces et la double forme de la consécration. › Art. *Messe,* t. xv, p. 10, 15.

c) Dom Souben exposant les trois thèses de Vasqucz. dc Suarez ct de De Logo s'arrête avec complaisance sur la première, ne formulant à son endroit aucune critique ct, au contraire, résumant les trois raisons pour lesquelles celte théorie lui semble acceptable : elle satisfait â la notion générale du sacrifice; elle résout de la manière la plus satisfaisante le problème de In commémoraison dc la passion du Sauveur; ct très naturellement elle explique ainsi pourquoi la consécration sous les deux espèces est de droit positif ct sans dispense possible, lui fin, elle place l'essence du sacrifice eucharistique nu moment ct au seul moment où le prêtre humain cesse d'être l'interprète de l'Église et s'approprie les paroles du Sauveur. \ou rdle *théologie dogmatique,* t. vu, *Les sacrements,* I, Paris, 1907, p. 13-1-135.

Parmi dc plus récents disciples de Vasqucz,M. Lepin, p. 604-606, cite IL Lesêtre (t 1914) dans son livre *La foi catholique,* Paris, 1911, c. xxm, n. 3; le P. Lcbrelon, dans le *Diction, apolog. de la foi catholique,* art. *Eucharistie,* t. i, col. 1582-1583 ; Golzmann, *Dos eucharistische Opfer nach der Lehrc der 'ûltcrn Scholastic* (catalogué, à tort semble-t-il, par M. Lamiroy parmi les disciples de Suarez), Frlbourg-en-B., 1901, p. 91; Schepens, S. J., *Comment la messe est-elle un sacrifice?* dans la *Nouvelle revue théologique,* 1907, p. 491.

3. De la théorie vasquézionne, il faut rapprocher l'explication mise en relief récemment par .Mgr Coghlan, *Dc* ss. *eucharistia,* Dublin, 1913, p. 466, et celle que propose le Dr Adalbert Sonda, *Synopsis theologia· dogmatica· specialis,* t. n, Fribourg-cn-B., 1922, § 291, ŋ. 5 : « Le sacrifice sanglant de la croix est dit *absolu,* parce qu'il ne dépend d'aucun autre; il possède en propre sa matière éloignée el prochaine ainsi que sa forme. L'acte d'oblation, que le Christ en croix posa lui-même, avait été Immédiatement, précédé de l'immolation du corps du Christ, c'est-à-dire des blessures dont la suite nécessaire ct prochaine devait être la mort. Le sacrifice de la messe est dil *relatif* parce qu'il emprunte au sacrifice de la croix non seulement la victime, mais encore l'immolation, à laquelle il rapporte, d'une manière non sanglante, la victime aujourd'hui ressuscitée. Le Christ placé sous les espèces séparées devient à la messe l'expression objective de l'intention juridiquement inhérente à l'acte d'oblation, intention qui sc propose de transférer au souverain domaine de Dieu le Christ lui-même, comme s'il était encore immolé sur la croix. Et celte intention appartient à l'acte sacerdotal par lequel le prêtre, énonçant la formule consécraloire, demande au nom du Christ la réalisation physique de la transsubstantiation ct, parlant, la réalise lui-même moralement. Elle n'appartient pas à l'acte divin qui réalise physiquement la transsubstantiation ; car l'action sacrificielle est faile, non pas par Dieu, mais par le prêtre.»

Sous ces formules contournées, l'auteur reconnaît reproduire la thèse de Vasqucz, corrigée toutefois, *schoL* 1 : « L'idée vraie, sur laquelle insiste Vasqucz, c'est <pie le sacrifice relatif ne requiert pas une nouvelle immolation de la victime. Il suffit d'une représentation de l'ancienne immolation, mais dans la victime actuellement présente. Nous ajoutons plus clairement (déclare M. Sanda) : Cette représentation a pour but d'introduire dans le Christ une relation réelle à l'étal d'immolation réalisée à la croix. lit ainsi l'action sacrificielle du prêtre atteint le Christ en tant qu'immolé sur la croix ct l'offre en signe du souverain domaine de Dieu sur la vie el la mort ct en témoignage de notre soumission. *

2· *Théorie dite de Lessius, ct de nombreux thomistes : l'immolation virtuelle,* - On reproche à la thèse dc Vasqucz <lc faire du sacrifice eucharistique une simple représentation du sacrifice dc la croix. La messe ne *renouvellerait pas,* elle *rappellerait* simplement le sacrifice du Calvaire. De bons auteurs ont donc pensé que l'immolation requise pour le sacrifice de la messe devait s'expliquer différemment; Ils onl voulu trouver sur l'autel même une Immolation *véritable,* quoique simplement *virtuelle.*

Les théologiens partisans dc cette thèse dc l'immolatlon virtuelle se rattachent sans doute à ceux dont on vient d'exposer les sentiments; toutefois ils s'en distinguent par le sens très particulier qu'ils donnent à l'elficncité propre des paroles de la consécration relativement à Γimmolât ion du Christ dans l'eucharistie. I. idéc générale du système est celle-ci : Autant qu'il est en leur pouvoir, ces paroles : *ceci est mon corps.*

ctci est mon suny, *séparément* prononcées *sur Ici espèces sacramentelles, tendraient, par leur efficacité propre, à separer réellement le corps ct le sang; c'est tout ù /ait accidentellement, en raison dc la loi de la concomitance des parties de l'humanité de Jésus-Christ, que le corps et le sang, qui devraient être séparés, en /ait ne le sont pas.* On le volt : un élément nouveau intervient ici, que nous n'avions pas trouvé chez les auteurs précédents. A vrai di.c cependant, l'immolation virtuelle était une doctrine déjà enseignée avant l'époque que nous étudions. Toutefois, cc n'est qu après le concile de Trente qu'elle fut mise en relief par Lessius.

1. Lessius, S. J. (t 1623), définit le sacrifice : *Oblatio externa, per legitimum ministrum soli Deo exhibita, in qua substantia aliqua sensibilis immutatur vel etiam perimitur, in protestationem divini principatus nostraque servitutis, In divum 'I hornam... De sacramentis et censuris,* Louvain. 1615, 111“, q. i.xxxnr, a. 1, n. 7. La destruction de la victime confère plus de perfection au sacrifice, mais il parait suffisant que la matière offerte subisse en l'honneur de Dieu quelque immutation, par laquelle soit signifié le souverain domaine de Dieu sur toutes choses. *Ibid.* La doctrine dc l'inunutation réelle trouve, avec Lessius, son explication, meme dans le sacrifice eucharistique.

Sans doute, dans les *Projectiones de sacramentis et censuris,* la pensée de Lessius semble encore hésitante. 11 oscille entre les thèses suarézienne ct vasquézicnne, ou plutôt il les unit, en y ajoutant certains éléments empruntés à Melchior Cano ou à Dominique Soto. A la messe, dit-il en substance, la consécration réalise le sacrifice; elle apporte, en effet, un véritable changement dans la matière offerte en la transsusblantianl au corps ct au sang, changement qui, plus que tout autre, marque le domaine souverain dc Dieu. Mais la consécration est aussi l'essence du sacrifice, parce Qu'elle place séparément le corps ct le sang sous les espèces sacramentelles et signifie l'effusion du sang A la croix. Le premier point de vue concerne le sacrifice comme tel ; le second concerne le sacrifice eucharistique en tant qu'il est représentatif du sacrifice dc la croix. *Ibid..* n. 31-32. Cf. *De jure ct justitia,* Louvain, 1605, 1. IL c. xxxvm, dub. n. Mais très probablement aussi la communion appartient au sacrifice. *Ibid.,* n. 33.

Dans le traité *De perfectionibus moribusque divinis,* composé vers 1690, la pensée de Lessius évolue. 11 abandonne Suarez et. retenant quelques expressions dc Vasquez, dépasse ce dernier auteur dans le sens de l'immolation virtuelle. Le changement dc la substance du pain ct du vin au corps ct nu sang de Jésus-Christ ne retient plus son attention: il n'est plus question de la communion. La consécration y est envisagée, comme chez Vasquez. en tant qu'elle réalise la séparation sacramentelle du corps cl du sang. Mais Lessius, dépasse Vasquez. Pour ce dernier, *vi verborum,* seul le corps sc trouve sous l'espèce du pain, seul le sang sous l'espèce du vin. Dès lors, bien que par concomitance, le Christ soit tout entier sous l'hostie ou dans le calice, il n'en est cependant pas moins vrai que la séparai ion sacramentelle est une représentation de la mort de la croix, où fut réelle la séparation. Cf. Disp. CCXXHI, c. iv, n 37. Pour Vasqucz, la séparation sacrament elle csl donc essentiellement *représentative.* Lessius va beaucoup plus loin et considère que *par la force des paroles, la séparation sérail effective, si la loi de concomitance ne s'y opposait.* L'est *par accident* que la separation effective n'est pas réalisée : le Christ csl immolé mystiquement; il est détruit *virtuellement. Non obstat veritati hujus sacrificii quod non fiat reipsa separatio sanguinis a carne; quia* n» i st quasi pnn accipi s*s *propter concomitantium partium. \am qnan· tum est ex vi verborum, fit vera separatio, et sub specie panis solum ponitur corpus, non sanguis; sub specie vim solus sanguis, non corpus... De perfectioni but divinis,* L X i 1, c. xm. n. 95. 97. Les paroles de la consécration sont comme un glaive qui sépare le Christ ct le réduit à l'état dc victime immolée. *Ibid.,* n 95.

2. Sylvius (t 1649) pose en principe que le sacrifice requiert une immutation réelle de la chose offerte à Dieu. Comment Γimmutation sc retrouve-t-elle dans la consécration du pain et du vin? La réponse est assez éclectique. A l'analyser dans ses détails, on y trouverait d'abord l'explication dc Suarez : ‹ une chose profane y devient sacrée, car le pain csl changé au corps du Christ; · celle de Bellarmin : ‹ celui-ci, présent sous l'espèce d'un aliment, est ordonne à la manducation ; » celle de Ituard Tapper ct dc Ifevsels : « le corps cl le sang du Christ commencent d'être sacramcntcllcmcnt en un lieu el sous un mode d'être où il n'étaient pas auparavant. › Mais finalement notre auteur ajoute l'explication dc Lessius : *Quia quantum est ex vi verborum consecrationis, corpus ct sanguis sistuntur et exhibentur ut seorsum, unum ab altero, sicut in cruce separatus /uit sanguis a corpore, atque ita Christus mystice et incruente immolatur. In 111*°*,* q. Lxxxm, n. 1, quxst. n. conci. 3 a. Cf. q. uxxiv, a. 1. conci. 2. Malgré les flottements de sa pensée. Sylvius parait devoir être inscrit à l'école dc Lessius Cf. Lamiroy. *op. cit.,* p. 153, note 3.

3. Le dominicain Thomas Léonardi (t 1668) admet la distinction vasquézicnne du sacrifice relatif cl du sacrifice absolu. Mais sur l'essence même du sacrifice de la messe, sa pensée reproduit le système dc Lessius. *Prévis seu methodica refutatio totius operis Dorsclutani,* Bruxelles, 1661, thèse ix. Même note, plus accentuée encore, chez le jésuite Gaspard Hurtado (t 1646), qui insiste sur h· point essentiel par où la thèse de l'immolation virtuelle se différencie de l'immolation mystique représentative, telle que l'a proposée Vasquez : Par la force des paroles de la consécration, le Christ est immolé comme une victime, mais d'une façon mystique ct non sanglante... La consécration est réellement une immolation mystique, non parce qu'elle représente simplement la mort sanglante du Sauveur (quoiqu'il soit vrai en fait qu'elle la représente), mais elle est dite une mise A mort mystique du Christ, parce que, sans être une immolation physique, elle existe d'une façon cachée et mystérieuse en tant que réalisée en Jésus-Christ par la force de la signification des paroles consécraloircs. » *Tractatus de sacramentis et censuris,* Anvers. 1661; *Tractatus de sacrificio missæ,* disp. I, difflc. vm. On cite également le capucin Louis de Caspc de Sarngossc (t 1647), dans son *Cursus theologicus,* Lyon, 1613, tract, xxm. disp. L sect. n. La même thèse se retrouve encore ct très expressivement chez Gabriel de Ilenno, S. J. (t 1701). *Dc missa sacrificio divino...,* Salamanque, 1658. part. I. disp. HI. sect, m, n. 48. Cet auteur explique que la séparation sacramentelle est suffisante pour constituer le sacrifice, car « bien qu'elle ne soit en réalité qu'un simple changement local, la signification des paroles et l'action qui en résulte tendent à la division du corps el du sang, et, conséquemment, de l'âme d'avec le corps et le sang, sous les espèces du pain ct du vin. Or. cette division causerait la mort physique et naturelle. si. en vertu de la loi de la concomitance, le sang ne devait sc trouver avec le corps sous l'espèce du pain, et pareillement l'Ame. »

•l. Gonct. au xvn· siècle (f 1681), cl Bilhiart, au xvm· (t 1767), ont attaché leur nom A la thèse dc l'immolation virtuelle.

u) Gonct, avec runivcrsallté des thomistes de son époque, définit expressément le sacrifice par l'idée d immutation : *Sacrificium est oblatio rei sensibilis,*

cum illius immutatione. Manuate Ihomislarum, Lyon, 1680. tract, iv, *De eucharistias sacramento,* c. xn, $ L Et comment sc réalise, à la messe, l'immutalion? Non certes par la mort réelle du Christ, mais peut-être par la communion, à coup sûr par la consécration : • L'action qui sépare le sang de la substance d'un être vivant y cause un changement ct détruit cct être. Or,la consécration,en elle-même et par la verlu des paroles, sépare le sang du corps de Jésus-Christ ; car, par la consécration du pain, le corps seul est rendu présent, par la force des paroles,<4 le sang seul par la consécration du calice; en sorte que, relativement à la consécration, ce n'est que par accident, dès qu elle est faite, que le sang se trouve dans le corps de Jésus-Christ. Donc la consécration, autant qu'il est en elle» immole, *mactat,* Jésus-Christ sacramcntellement ct mystiquement, ct il s'y fait une certaine effusion mystérieuse du sang par le glaive des paroles, comme dit saint Cyrille. » *Clypeus : De eucharistia: sacramento,* disp. NI, a. 2, n. 45; *cf. Manuale, toc. cit.*,§2.

b) Billuart définit aussi le sacrifice par l'immutation : *De eucharistia: sacramento,* diss. VIH, a. L Mais il n'est pas nécessaire que la destruction s'opère complètement; il suffit, pour qu'existe le sacrifice, que la victime offerte soit placée dans un état nouveau et amoindri, *sufficit quod res novo et deteriori modo sistatur,* reçoive un changement dans le sens de sa destruction ou de sa détérioration : *Ibid.,* ad obj. 2 cl ad obj. 3. Qu'on ne sc laisse pas tromper ici par des expressions qui font songer à la thèse de Bellarmin et même de Do Lugo. Billuart ne conçoit pour le Christ d'autre amoindrissement ct d'autre destruction que la séparation sacramentelle. Mais il entend, à la façon de Gonet, son guide préféré, cette séparation sacramentelle, *vi verborum,* dans le sens de l'immolation virtuelle. Et. pour exposer son opinion, il emploie les expressions mêmes de Gonet.

5. L'école dominicaine semble avoir accueilli, dès le xvii· siècle, presque comme une doctrine de famille, l'opinion de l'immolation virtuelle. Citons: P. Labat (f 1670), *Cursus theol.,* Toulouse, 1661,De *sacramentis,* disp. V, dub. n ; Contenson (t 1674), *Theologia mentis et cordis,* Paris. 1875. I. XI, part. IL dissert. II, c. n; N. Alexandre (f 1724), *Theologia...,* Paris, 1714, *De eucharist,* I. II, a. I; le cardinal Gotti (t 1742), *Theologia scholastico-dogmatica...,* Bologne, 1727-1735, tract, vin, q. i; Drouin (t 1740), *De re sacramentaria contra perduelles hasrcticos,* Venise, 1757, I. V, t. i, p. 173 sq.; ct, au xix· siècle. Monsabré qui donne une description très oratoire en même temps que très théologique du sacrifice ainsi compris. *Exposition du dogme catholique,* Carême, 1881, 70· conférence, *Le sacrifice.*

Enfin, le R. P. Ihigon, soit dans scs *Tractatus dogmatici,* t. in. Paris, 1927, soit dans son livre. *La sainte eucharistie,* Paris, 4· éd.. 1922, reprend et vulgarise la thèse de Gonet ct de Billuart, la distinguant nettement, comme l'avait fait au xvu· siècle Gaspard Hurtado, de la thèse de Vasquez. Pour le P. Hugon, la thèse vasquézicnne de l'immolation purement représentative ne suffit pas. Comme la messe est plus qu'un sacrifice relatif, elle doit à la fois représenter la séparation, opérer la séparation *virtuellement* cl appliquer les fruits de la passion < Que la double consécration *représente* la séparation accomplie sur la croix et qu'elle *applique* les fruits du Calvaire. c'est accordé par toutes les écoles; voyons comment elle *renouvelle* ct *produit virtuellement* la séparation. Nous «avons, d'une part, que les paroles sacramentelles réalisent uniquement cc qu'elles signifient, ct, d'autre part, que les paroles de la première consécration signifient seulement la présence du corps, ct les paroles de la seconde consécration seulement la présence du sang; nous concluons que les paroles de la première consécration ne réalisent par elles-mêmes que la présence du corps et que les paroles de In seconde consécration ne réalisent par elles-mêmes que la présence du sang; en vertu des paroles, il devrait y avoir sur l'autel le corps sans le sang, el le sang pareillement sans le corps, et le corps sans l'âme principe de vie. Donc, les paroles, par elles-mêmes, comportent la séparation, et, si la séparation n'a pas lieu, c'est qu'elle est empêchée par la loi de la concomitance... · *La sainte eucharistie,* p. 313-31 L Gf. *Tractatus : De sanctissima eucharistia,* q. ix, a. 2, n. 13.

6. En dehors de l'école dominicaine, la thèse de Lcsslus-Gonct-Billuart est encore défendue par un certain nombre d'auteurs.

Citons, parmi ceux dont la tendance est le plus accentuée. Erassen (t 1711), *Scotus academicus,* Paris, 1672-1677, t. iv : La messe est un sacrifice, parce qu'elle est l'immolation non sanglante de Notre-Sclgneur Jésus-Christ. Celte immolation · consiste, premièrement, en ce (pie Jésus-Christ est rendu présent dans l'eucharistie comme s'il était mort...; deuxièmement, en cc que, en verlu des paroles, le sang do Jésus-Christ est mis séparément de son corps, et que, dans le sacrifice non sanglant de la messe, il se fait une effusion mystérieuse du sang par le glaive des paroles, commo dit saint Cyrille... parce que, en vertu des paroles, le sang csl placé seul sous l'espèce du vin séparé du corps, el il en serait très réellement séparé, si Jésus-Christ, dans son état d'immortalité, n'était incapable de souffrir et de mourir. ▮ *Appendix de sacrificio missæ,* . 599-602.

On pourrait allonger cctlo liste de quelques noms, notamment de ceux de Huygens de Louvain (t 1702), *Conferentüv...* part. II, Louvain, 1690, *De eucharistia,* . π. η. 1 ; de Gervais Pizzurnc de Genes, *Cursus theologicus,* Milan, 1682, part. IV,q. xxm, concl. vi ; de Habert (t 1718), *Compendium theologiic dogmaticæ cl moralis...,* Venise, 1770, *tract, de eucharistia,* q. ni. Mais, pour montrer combien la thèse de Lessius était alors communément admise, il suffira de citer l'autorité de deux catéchismes, celui d'Aix, publié par M. de Brancas, en 1738, cl celui de Mâcon, publié par M. Moreau, en 1755. Le premier explique que l'immolation de l'autel est représentative de la séparation réelle qui fut faite sur la croix. « en ce que par la consécration séparément faite du corps de Jésus-Christ sous l'espèce du pain ct du sang de Jésus-Christ sous l'espèce du vin. Jésus-Christ est rendu présent sur nos autels, comme dans un état de mort, pour être Immolé; en sorte *qu'en vertu des paroles de la consécration prononcées par les prêtres, le corps seul de Jésus-Christ se trouverait sous l'espèce du pain, rt son sang seul sous l'espèce du uin, si Jésus-Christ pouvait encore mourir réellement...* · Le second, pour caractériser l'immolation de l'autel, emploie les expressions : *immolation vraie, mais commencée;* et il les explique ainsi : « Le corps cl le sang de Jésus-Christ devant sc trouver séparés par la force des consécrations séparées, s'il n'y avait une autre vertu, ccs deux consécrations ont de leur part toute la vertu de l'immolation ct en ont tout l'effet requis pour le sacrifice, qui est de témoigner par le glaive auquel la victime est soumise, le pouvoir ct le domaine de Dieu sur la vie de toutes créatures. · Au XIX· siècle, parmi les disciples de. Lessius, M. Lepin, *op. cit.,* p. 602, range Wilmers, S. J., *Précis de la doctrine catholique,* Tours. 1896. p. 389, cl E.-P. Bourccau. *La messe, étude doctrinale, historique et liturgique Paris,* 1912. p. 18,

3· *Théorie de la séparation sacramentelle, plaçant le Christ sous une apparence externe de mort cl réalisant [ainsi par l'immolation mystique, la signification symbolique propre au sacrifice.* — Trois nuances parti

culièrcs distinguent cette théorie des précédentes.

D'abord, la séparation sacramentelle n'est pas seulement un symbolo de ia mort passée du Christ; elle place *actuellement* le Christ sous une apparence externe de mort cl. de cc chef, celte explication ajoute quelque chose â la thèse de Salmeron cl do Jean de Saint-Thomas. Ensuite, l'action qui place ainsi le Christ sous une apparence externe de mort, réalise *actuellement* en lui Γimmolai ion mystique, laquelle ne peut être entendue d'une simple représentation de l'immolation réelle de la croix, mais constitue le sacri lice offert sur l'autel, el, de C· chef, cette explication précise ct complète celle de Vasquez. Enfin, si les paroles de la consécration, par leur force propre, séparent sncramcntellement le sang du corps cl réalisent ainsi dans le Christ-hostie *Vhabitum externum mortis,* elles n'iraient point cependant, par elles-mêmes, jusqu'à la séparation effective du sang ct du corps, cl, de cc chef, celle explication rcsle en deçà de la thèse de l'immolation virtuelle.

Les défenseurs de cc système insistent moins d'ailleurs, en exposant la notion du sacrifice, sur la nécessité de l'immolation d'une victime,que sur la *signification symbolique (tu sacrifice extérieur par rapport au* sacrifice *intérieur;* par là, ils atténuent, dans la théologie du sacrifice de la messe, l'apparente contradiction qu'on ne manque pas de relever chez ceux qui, adoptant la définition de Bcllarmin ou quelque autre définition similaire, proclament à la messe l'existence d'une immolation purement représentative ou mystique. En regard de cette thèse, nos manuels citent habituellement trois ou quatre noms d'auteurs contemporains, Billot, Tanquerey, Labauche, Glhr, Van Noort. En réalité, nous sommes Ici en face d'une doctrine très traditionnelle, dont, immédiatement après le concile de Trente, Salmeron avait recueilli presque tous les éléments. Autant et plus peut-être que la thèse de l'immolation virtuelle, cette explication pourrait revendiquer le patronage de saint Thomas.

Au xvu· siècle, deux théologiens ont contribué à maintenir en honneur cette explication que les opinions différentes risquaient d'éclipser et de faire oublier. En Italie, Pasqualigo; en France, Bossuet.

1. Zacharie Pasqualigo, théatin de Vérone (f 1664), établit tout d'abord que le sacrifice « est un signe sensible destiné à manifester le sacrifice intérieur par lequel nous nous offrons à Dieu en victimes ». Et le sacrifice intérieur consiste en ce que l'homme se donne tout entier à Dieu, de qui il tient tout et au service duquel il doit se dévouer. Cc sacrifice intérieur a donc pour objet l'excellence de la fin dernière, vers laquelle tout doit être dirigé en signe de l'hommage dû à Dieu; el le sacrifice extérieur signifie cette excellence el manifeste, de la part de l'homme, le pieux sentiment de sc donner tout à Dieu. *De sacrificio nova· legis,* Lyon. 1662, tract, r, q. vi, n. 7, 8. Pris *en soi,* indépendamment de ('Institution positive qui en détermine les éléments, le sacrifice ne requiert donc pas la destruction de la victime. On pourrait le définir: *Cultus sensibilis expressivus totalis dependentia' et subjectionis practico modo respectu Dei. Ibid.,* q. xiv. n.3. Mais, en vertu de l'institution qui en détermine les éléments, le sacrifice Implique une certaine humiliation destructive de la chose offerte, */bid.,* n.7. L'Institution du sacrifice de la messe requiert celte immutatiori destructive. En quoi consistera donc Ici l'élément sacrificiel? Notre auteur ne s'écarte ici de Vasquez ct de Lessius que dans la mesure où cela est nécessaire pour établir sa thèse : · Disons que l'immutation ou destruction de la victime au sacrifice de la messe existe en ce que, par la force des paroles. Il se fait une certaine séparation du sang d'avec le corps. En effet, par la force des paroles, sous l'espèce du pain sc trouve uniquement le corps du Christ, el les autres parties de l'humanité du Sauveur n'y sont que par concomitance... Ainsi donc, par la force des paroles ct, conséquemment, en vertu de leur action comécratoire et sanctifiante, le Christ est présenté comme mort, dans la séparation de son sang et de son corps. » *Ibid.,* q. Ixui, n. 1. Pasqualigo rattache celte doctrine à Vasquez cl à Lessius; ct de ce dernier il rappelle la thèse de l'immolation virtuelle. Mais il propose ensuite son explication personnelle : *Licet sufficeret... repraesentatio destructionis /actæ in cruce* (thèse de Vasquez), *intervenit etiam realis destructio, in qua /undatur representation; nempe destructio secundum modum tuendi sub speciebus.* Ne croyons pas cependant à un nouveau mode d'être affectant intrinsèquement le Christ. *Nam cum sub una existât ratione corporis, et sub aha ratione sanguinis, fit qu.rdam destructio ratione modi essendi, nam per ipsum sanguis habet modum essendi seorsim a corpore et corpus seorsim a sanguine, qui quidem roulis est, et convenit corpori et sanguini secundum esse replicatum ex vi actionis realis physica·.* Cc mode d'etre nouveau est donc la séparation sacramentelle, physiquement réalisée par la consécration : *Jline per hunc modum essendi, exhibetur Christus per modum mortui sub speciebus... Ihcc autem exhibitio sufficit ad protestandum totum id quod protestari posset realis destructio, nempe totalem submissionem respectu Dei et recognitionem suprema· majestatis et alia hujusmodi.* Cette protestation de soumission ct de dépendance absolue à l'égard de la divine majesté, ce n'est pas seulement l'Églisc qui In fail par son sacrifice, c'est encore, c'est surtout Jésus-Christ, prêtre principal, qui s'offre ct s'immole en sacrifice sur l'autel.

Le grand mérite de Pasqualigo a donc été de réduire la nécessité ct le mode de l'immolation, à ce qui csl rigoureusement exigé par la signification symbolique du sacrifice extérieur. Ce point de vue sera à retenir pour préciser la portée exacte des affirmations analogues que nous recueillerons plus loin chez les théologiens de l'école dite française, sous le patronage desquels on place la thèse du sacrifice-oblation.

2. Bossuet fient la même doctrine que Pasqualigo. Sans doute, quelques-unes de ses expressions feraient songer à l'immolation virtuelle; mais, en réalité, il admet dans la consécration une immolation mystique consistant dans la séparation sacramentelle qui revêt Jésus-hostie d'une apparence, d'un étal extérieur de mort.

a) Tout k* texte de la célèbre *Exposition de la doctrine de Γ Église catholique* sur le sacrifice de la messe, est à citer :

> Étant une fols convaincu* que les paroles toutes puissantes du Fils de Dieu opèrent tout ce qu'elles énoncent, nous croyons avec raison qu'elles eurent leur effet dans In cène aussitôt qu'elles furent prononcées; et. par une suite nécessaire, nous reconnaissons la présence réelle axant la manducation. Ce* chose* étant supposées, le sacrifice que nous reconnaissons dans PcucharisUo n'a plu* aucune difficulté particulière.
>
> Nous avons remarqué deux actions dan* co mystère, qui ne laissent j»as d'être distinctes, quoique Tune sc rapporte ft l'autre. ï-n première est la consécration, par laquelle le pain ct le vin sont changés nu corps et au sang, et la seconde est la manducation, par laquelle on y participe.
>
> Dans la consécration, le corps ct le sung sont *mystiquement séparas,* parce que Jésus-Chrht a dit expressément : *Ceci est mon corps ; reri est mon sang* cc qui enferme une vive ct efficace représentation de la mort violente qu'il a soufferte. Ainsi le Fils de Dieu est mis sur la sainte table, en verlu de Ccs paroles, *revêtu des signes qui représentent su mort:* c'est cc qu'opère la consécration : ct cette action religieuse porte avec sol la reconnaissance de la souveraineté do Dieu, en 'tant que Jésus-Christ présent y renou-

▼rile ct perpétue en quelque sorte la mémoire de son •bêfosancc jusqu'à la mort de la croix, si bien que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice. On ne peut douter que cette action, comme distincte de la manducation, ne soit d'cllc-même agréable A Dieu et ne l'oblige Λ nous regarder d'un œil propice, parce qu'elle lui remet devant les yeux ln mort volontaire que son Fils blen-almé n soufferte pour 1rs pécheurs, *ou plutôt elle lui remet devant lej tjeux son Fils mime, sous les signes de celle mort,* par laquelle il a été apaisé.

Tous les chrétiens confesseront que la seule présence de Jésus-Christ est une manière d'intercession très puissante devant Dieu pour tout le genre humain, selon cc que dit TApôtre. que *Jésus-Christ se présente et paratl pour nous devant la face dr Dieu,* Hrbr., xi, 21. Ainsi nous croyons que Jésus-Christ présent sur la sainte table en *celte figure de mort* intercède pour nous et représente continuellement ù son Père la mort qu'il a soufferte pour son Eglise. *C'est en ce sent que nous disons que Jésus-Christ s'offre* d *Dieu pour nous dans l'eucharistie ;* c'est en celte manière que nous pensons que cette oblation fait que Dieu nous devient plus propice, ct c'csl pourquoi nous l'appelons propitiatoire.

Lorsque nous considérons ce qu'opère Jésus-Christ dans cc mystère, et que nous le voyons par la foi présent actuellement sur la sainte table avec ccs signes de mort, nous nous unissons A lui en cct état, nous le présentons à Dieu, comme notre unique victime ct notre unique propitiatrur par son sang, protestant que nous n'avons rien à offrir Λ Dieu que Jésus-Christ ct le mérite infini de sa mort. X'oiu consacrons toutes nos prières par cette divine offrande cl, en présentant Jésus-Christ A Dieu, nous apprenons en même temps A nous offrir A la Majesté divine en lui ct par lui comme des hosties vivantes. *Exposillon,* ɳ. 1 l, *Œuvres,* édit. Outh nin-Chalandre, Besançon, 1836, t. vm, p. 639.

Encore que dans les formules oratoires dont Bossuet enveloppe ailleurs l'exposé de la même doctrine, voir *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe,* n. 17. t. ix, p. 332, on croirait retrouver quelque concession faite à l'explication de Bellarmin, il faut néanmoins tenir que Bossuet n'a pas fait d'éclectisme. Il rejette d'ailleurs expressément la thèse bellarminicnne dans la *l.élire IX au ministre Ferri,* t. îx, p. 100. Tout le monde connaît le magnifique passage des *Méditations sur l'évangile, La cène,* Ir· partie, 57· jour, où Bossuet condense sa pensée. « Pour imprimer sur ce Jésus qui ne meurt plus le caractère de la mort qu'il a véritablement soufierté, la parole vient qui met le corps d'un côté, le sang de l'autre, ct chacun sous des signes différents. Le voilà donc revêtu du caractère de sa mort. cc Jésus nut refois not re viet ime par l'efiusion de son sang, ct encore aujourd'hui victime d'une manière nouvelle par la séparation mystique de cc sang d'avec ce corps. ▮ T. m, p. 351. On trouvera la même doctrine dans l'*Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe,* n. 8, et surtout n. 17, où l'auteur touche de plus près ù l'exposé du dogme. • Ce sacrifice est dans les paroles par lesquelles le pain est changé au corps, ct le vin au sang avec une image de séparation et une espèce (apparence) de mort... D'où il résulte que l'essence de l'oblation est dans la présence même de Jésus-Christ en personne, sous cette figure de mort, puisque cette présence emporte avec elle une Intercession aussi efficace que celle que fait Jésus-Christ dans le ciel même, en offrant les cicatrices dr ses plaies. Je ne prétends pas nier par la que l'oblation ne soit aussi expliquée par d'autres actions du sacrifice... (élévation, fraction de l'hostie) : surtout la consomption du sang présente à l'esprit une Idée de sacrifice .. C'est tout cela joint ensemble qui consomme notre sacrifice, *très réel par la présence de li victime actuellement revêtue des signes de mort, mats mystique et spirituelle.,.,* où le glaive c'est la parole, où la mort ne sir rencontre qu'en mystère... » *Œuvres,* t. ix. p. 332.

h) La doctrine de Bossuet a été. au xvin· siècle el de nos jours, mal interprétée. Il convient d'insister Ici .sur son véritable sens.

a. Premièrement, Bossuet affirme, sans aucun doute possible, avec toute la théologie catholique, quo l'immolation mystique de la messe est l'image très expressive de l'immolation réelle du Calvaire. Mais il affirme également que cette immolation n'est pas simplement une image; car clic suppose la présence actuelle dr Jésus sous l'hostie et sous le vin, et elle place *actuellement* Jésus sous des signes de mort. .Ainsi donc, les termes : *le Fils de Dieu revêtu des signes qui représentent sa mort ; le Fiés de Dieu sous tes signes de celte mort; Jésus-Christ présent sur la sainte table en cette figure* ou *avec ces signes de mort...* ne doivent pas s'entendre de la simple séparation *des espèces sacramentelles,* séparation qui représenterait d'une manière vive el efficace la mort violente soufferte au Calvaire, ct ferait paraître Jésus devant Dieu, en état, en figure sous des signes de mort : c'est le *corps,* c'est le *sang,* mystiquement séparés, qui portent *en eux* l'image de la mort endurée sur la croix.

b. Deuxièmement, en plaçant « l'essence du sacrifice dans la présence même de Jésus-Christ en personne, sous une ligure de mort ·, Bossuet n'entend pas nier que l'essence du sacrifice soit primordialcment dans l'acte de séparation mystique du corps et du sang: < L'essence de l'oblation, dit M. Lepin commentant. Bossuet, est, non précisément dans l'acte de séparation mystique du corps et du sang, mais *dans la présence même de Jésus Christ en personne sous celle figure de mort.» Uidée du sacrifice,* p. 509. On met ainsi dans la pensée de Bossuet une opposition (pic contredit le contexte, puisque quelques lignes plus haut, l'illustre évêque a écrit cette phrase significative : « Et vous voyez que... *ce sacrifice est dans les paroles par lesquelles le pain est changé au corps et le vin au sang* avec une image de séparation et une espèce de mort. · Et si quelque doute pouvait encore subsister sur la vraie pensée de Bossuet, il suffirait de sc reporter ù d'autres passages parallèles de scs œuvres polémiques contre les protestants : « Jésus-Christ a fait consister cc sacrifice de l'eucharistie dans la plus parfaite expression qu'on pût imaginer du sacrifice de la croix. C'est pourquoi il a dit séparément : *Ceci est mon corps* ct *Ceci est mon sang,* renouvelant mystiquement par des paroles, comme par un glaive spirituel, avec toutes les plaies qu'il a reçues dans son corps, la totale effusion de son sang, ct encore que ce corps et ce sang, une fois séparés, dussent être éternellement réunis dans sa résurrection..., il a voulu néanmoins que cette séparation faite une fois à la croix, ne cessât jamais de paraître dans le mystère de la sainte table. *C'est dans cette mystique séparation qu'il a voulu faire consister l'essence du sacrifice de l'eucharistie. * Traité de lu communion sous les deux espèces,* II· partie, n. 2. El qu'on n'objecte pas qu'il s'agit de l'état où sc trouve Jésus, non de l'action qui le place en cet étal. Car, dans Γ*Explication,* Bossuet identifie expressément · celte *immolation* *, « cette *consécration* », cc *sacrifice* », *qui est dans les paroles,* etc., cl au n. 20, il dit explicitement de la cène qu'il s'agit de *Taction,* où JésusChrist · mettant son corps d'un côté et son sang de l'autre, par la vertu de sa parole, s'exposa lui-même aux yeux de Dieu sous une image de mort el de sépulture ». Et enfin, pour dissiper les derniers scrupules, il suffira de citer ce passage de la lettre ix au ministre Ferri, I. îx, p. 400 : • L'essence du sacrifice consiste précisément dans la consécration, *c'est-à-dire dans Tachon par laquelle* le ministre, ou plutôt Jésus Christ même, rend son corps cl son sang présents, etc. »

c. Troisièmement, il n'est pas exact d'identifier, dans la pensée de Bossuet, présence réelle · ct « sacri-

flee · , de façon à établir tine sorte d'équation constante entre ccs deux choses. Sans doute, Bossuet insiste sur la présence eucharistique, comme sur le pivot de toute la discussion relative au sacrifice. Mais, s'il parle ainsi, c'est que la présence réelle *par la transsubstantiation rt telle que renseigne l'Église catholique,* est le fondement, le principe </'où *suit* le sacrifice. Voir *Exposition,* n. 11. Tout le contexte indique bien que l'oblation *présuppose* la présence, l e sacrifice « est une suite de la réalité », explique Bossuet lui-même. *Fragment* / V *en réponse aux écrits faits contre le Hure de l'Exposition. Œuvres,* t. vin, p. 711. · La doctrine de la présence réelle *infère* celle du sacrifice. » *Héflexions sur récrit de Molanus,* t. ix, p. 501. · Le sacrifice n'est qu'une *suite nécessaire* cl une *explication naturelle* » de la doctrine de la présence réelle. *Exposition,* n. 16, t. vm, p. 633. Et la raison csl que la présence réelle, selon l'institution du Christ, n'est réalisée que par la séparation sacramentelle du corps el du sang, par voie de transsubstantiation.

d. Quatrièmement, quand Bossuet déclare qu' < il y a sacrifice véritable, parce que Jésus-Christ en personne s'olre à son Père sous les signes de son immolation passée », il n'cxchit pas l'immolation actuelle de Jésus par le prêtre visible : dans l'oblation que nous faisons du corps do Jésus-Christ, c'est lui-même qui s'ofïre *.Explication,..,* n. 11, p. 329. Et cette oblation csl impliquée dans la consécration. Par'es paro'es de la consécration, en effet, « non seulement Jésus se met lui-même sur la sainte table, mais encore il sc met revêtu des signes représentatifs de » a mort... Jésus-Christ présent y *renouvelle* 'a mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix cl l'y perpétue en quelque sorte... C'est pour cela que nous disons que Jésus-Christ *s'offre...* Il ne faut pas discuter du mot Si l'on entend par *offrir* l'oblation qui sc fait par la mort de la victime, il est vrai que Jésus ne s'ofïre plus. Mais il s'ofre, en tant qu'il paraît pour nous, qu'il se présente pour nous à Dieu, qu'il lui remet devant les yeux sa mort et son obéissance. › *Explication de différents points de controverse,* t. îx, p. 387.

En bref, oblation-immolation réelle et sanglante à la croix; oblation-immolation actuelle mais mystique, à l'autel, la seconde n'impliquant pas l'insuffisance de la première, mais continuant l'intercession et la propitiat ion du Calvaire. Cf. *Exposition...* n. 15, l. vm, p. 631; *Fragments, IV, De l'eucharistie,* n. 17. id., p. 713, el surtout *Explication de la messe,* n. 25, t. ix, p. 338, où Bossuet explique par la prophétie de Mnlachie le sens précis du mot oblation appliqué ù l'eucharistie : *Oblation non-sanglante, présent où il n'y a pas de victime égorgée.*

c) Cette mise au point de la pensée de Bossuet nous permet d'étudier chez le même auteur le rapport de l'oblation eucharistique à l'oblation de Jésus nu ciel. Dans les derniers passages auxquels nous nous sommes référé, le deuxième sens du mot · offrir · (l'oblation par la présence devant Dieu en une ligure d'immolation ou de mort, sans qu'intervienne la mort réelle) est appliqué aussi bien â l'intercession toute-puissante de Jésus au ciel qu'à son Immolation mystique dans l'eucharistie : - Poser devant Dieu le corps ct le sang dans lesquels étaient changés le pain el le vin, c'était, en elTct, les lui offrir; c'était imiter sur la terre *ce que Jésus-Christ fait dans te ciel,* lorsqu'il y parait pour nous devant son Père, comme dit saint Paul, Hcbr., vu, 25; îx, 21, 26. C'est aussi à quoi revient ce (pie dit saint Jean dans son Apocalypse, v, 6, lorsqu'il y vit l'Agneau devant le trône, vivant ù la vérité, puisqu'il est debout, mais en même temps comme immolé et comme mort, à cause des cicatrices de scs plaies ct des marques qu'il conserve encore, dans la gloire, de son immolation sanglante... 11 est à peu près dans cc même état sur la sainte table, lorsqu'on vertu de la consécration, il y est mis tout vivant, mais avec des signes de mort, par la séparation mystique de son corps d'avec son sang. » *Explication de la messe,* n. 9, l. ix, p. 326-327.

Le rapprochement de l'intercession céleste ct du sacrifice terrestre, dans la pensée de Bossuet, semble avoir une double raison d'être. D'abord, il montre aux protestants que le sacrifice eucharistique ne fait nullement tort au sacrifice de la croix : · De penser maintenant que cette manière dont Jésus-Christ se présente à Dieu fasse tort au sacrifice de la croix, c'est cc qui ne sc peut en façon quelconque... car il faudrait conclure, par la même raison, que lorsqu'/f *continue de paraître pour nous devant Dieu,* Hcbr., îx, 21, il affaiblit l'oblation, *par laquelle il a paru une fois par l'immolation de lui-méme,* id., 26; ct que, *ne cessant d'intercéder pour nous,* vn, 25, il accuse d'indigence l'intercession qu'il a faite en mourant, *avec tant de larmes el de si grands cris,* v, 7. · *Exposition...* n. 15, p. 632. Ensuite, il nous fait entendre comment l'oblation de Jésus présent dans l'eucharistie sous des signes de mort est tout aussi efficace sur la miséricorde divine que l'intercession du Sauveur glorifié, mais encore marqué des stigmates de la passion ct de l'immolation sanglante. Bien loin que l'enseignement de l'Apôtre dans l'Épflre aux Hébreux sur la présence de Jésus intercédant pour nous dans le ciel, empêche la présence eucharistique et l'oblation sur l'autel, il nous sert, au contraire, à mieux comprendre l'utilité ct l'efficacité de celte présence cl de cette oblation terrestres. Mais l'oblation céleste de Jésus ne doit pas être conçue comme un clément du sacrifice eucharistique; le sacrifice de la messe ne saurait être dit purement cl simplement le sacrifice du ciel rendu présent sur nos autels; il y a sur l'autel quelque chose, la consécration du pain et du vin au corps cl au sang sous des espèces séparées, qui apporte ù la messe un élément sacrificiel qui fait défaut dans l'intercession de Jésus au ciel : · Pour nous répliquer maintenant qu'on offrait Jésus-Christ comme riant au ciel, il faudrait avoir oublié cc qu'on a vu t int de fois, que ce qu'on offrait, *on le formait sur l'autel des dons qu'on g apportait, c'est-à-dire du pain ct du vin.* » *Explication de la messe,* n. 9. p 327. C'est pourquoi il n'y a pas ombre de difficulté a dire que ce sacrifice est un sacrifice de pain et de vin. pane qu'il se fait de l'un et de l'autre. Id., n. 13. — 11 faut donc tenir fermement que Bossuet envisage que le sacrifice de la messe est l'oblation du corps et du sang du Christ, actuellement rendus présents sur l'autel par la consécration du pain ct du vin, et mystiquement séparés sous les espèces sacramentelles, Jésus-Christ étant revêtu, par cette séparation mystique, «les signes de mort représentant son immolation sanglante au Calvaire et réalisant présentement son immolation mystique sur l'autel.

d) I n dernier point de doctrine catholique <?st mis en relief d'une façon saisissante par l'évêque de Meaux: c'est l'union de l'Eglise à son chef dans le sacrifice L'Église offre avec Jésus-prêtre; l'Eglise s'ofïre avec Jésus-victime. *Explication,* n. 3. 36, 37.

Sans doute, dans l'oblation du corps cl du sang du Sauveur, c'est toujours Jésus Christ l'offrant principal :

Dans cc sacrifice· Jésus-Christ H le véritable vicrificn- (ciir, qui s'offre encore lui-même·,., étant rinstitutcur de cette oblation, c'est en son nom et par son autorité <|u'on la continue. Id., n. II, p. 329. Mais ('Église qui, au nom rt par le pouvoir que lui confire le Christ, · offre le pain ct le vin pour en faire le corp* ct le sang, cl qui ensuite, offre

encore ce corps ct cc son# après qu'ils sont consacrés, *ne U fail que pour accomplir une troisième oblation, par laquelle elle t'offre elle-même.* Le prêtre commence le premier, ct Λ l'exemple de Jésus-Christ, qui a été tout ensemble le sacrificateur et la victime, il s'offre lui-même avec son oblation ; c'est cc que signifie la cérémonie d'étendre les mains sur les dons sacrés, comme on fait un peu avant In consécration. Autrefois dans l'ancienne loi, on mettait In main sur la victime (Lev., *i,* 4; m; vni, 14, 15. etc.), eu signe qu'on s'y unissait ct qu'on sc dévouait Λ Dieu avec elle ; c'est ce que témoigne le prêtre en mettant les mains sur les dons qu'il va consacrer. Tout le peuple pour qui il agit entre dans son sentiment, et le prêtre dit alors au nom de tous : .Vous *vous prions, Seigneur, de recevoir celte oblation de notre servitude et de toute votre famille,* où nous apprenons, non seulement Λ offrir avec le prêtre les dons proposés, mais encore à nous offrir nous-mêmes avec eux. L'nndennc cérémonie, oh chacun portait lui-même son oblation, c'est-à-dire son pain cl son vin, pour être offert ù l'autel, confirme ccttc vérité. Car outre qu'offrir à Dieu le pain ct le vin dont notre vie est soutenue, c'est la lui offrir elle-même comme une chose qu'on lient dc lui, et qu'on veut lui rendre, les saints Pères ont remarqué dans le pain et dans le vin un composé de plusieurs grains de blé réduits en un ct de la liqueur dc plusieurs raisins fondus ensemble; ct ils ont regardé ce composé comme une figure de tous les fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir ft Dieu en unité d'esprit... Quoique cette cérémonie d'offnr en particulier son pain ct son vin ne subsiste plus, le fond en est immuable ! el nous devons entendre que ce sacrifice doit en effet être offert par tous les fidèles ft l'autel, puisque c'est toujours pour eux tous que le prêtre y assiste. Mais lorsque les dons sont consacres, ct qu'on offre actuellement ή Dieu le corps présent du Sauveur, c'est une nouvelle raison de lui offrir de nouveau l'Église, qui est son roq>s en un autre sens, ct les fidèles qui en sont les membres. Il sort du corps naturel de notre Sauveur une impression d'unité pour assembler ct réduire en un tout le corps mystique ; ct on accomplit le mystère du corps de Jésus-Christ, quand on unit tous ses membres pour s'offrir en lui ct avec lui. *Ainsi l'Eglise fait elle-même une partie de son sacrifcc, de sorte que ce lacrifhe n'aura jamais sa perfection toute entière qu'il ne soit offert pa* des saints.* Id., n. 36, p. 346-347.

Dans cc développement, on retrouve bien, poussé Jusque dans scs conséquences dernières, l'exposé de la doctrine du symbolisme qui s'attache au sacrifice extérieur par rapport au sacrifice intérieur; doctrine que nous avons signalée comme caractéristique de la thèse dont Bossuet est un des plus illustres représentants.

3. Bossuet n'a pas fait école; son influence est néanmoins sérieuse sur plusieurs théologiens du xvm· siècle notamment sur Toumely cl Collet, qui sc réfèrent expressément à son autorité. Mais ces deux théologiens doivent être rattachés plutôt à l'école de De Lugo. Le Jésuite Lacroix (t 1711) sc rapproche beaucoup dc Bossuet dans son explication de la destruction mystique › du Christ sur l'autel, la séparation sacramentelle donne au Christ un aspect de mort, *quia solum corpus sine anima et sanguine non intelligtlur vivere, ncc solus sanguis sine anima ct corpore. Theologia moralis,* Paris, 1866. *De sacramentis,* l. VI, part. H, q. i, 2, n. 3. Même sens, même terminologie chez l'erraris (t 1760). *Prompta bibliotheca,* v® *Sacrificium,* η. 43 : *In ipsa consecratione per diversas species per se et id verborum corpus velut mortuum et sanguis oelul effusus incruente repraesentatur;* cf. η. 54. On retrouve également la même doctrine (encadrée toutefois d'explications subsidiaires empruntées à d'autres systèmes) chez F. Babin, principal rédacteur des *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers* (1716), Paria 1778, t. m, p. 243.

4 Il faut arriver & la fin du xix· siècle pour trouver, avec le cardinal Billot, un défenseur dc la doctrine dc l'immolation mystique, telle que Bossuet l'avait enseignée, dans toute sa pureté, au xvn· siècle.

u) Comme Pasqualigo, Billot élargit la définition du sacrifice. Le sacrifice, comme l'enseigne saint Thomas, est · un signe représentant symboliquement le sacrifice intérieur », par lequel nous rendons à Dieu l'honneur qui lui est dû proprement cl exclusivement. Celle exclusivité doit être marquée dans le signe choisi pour constituer le sacrifice. Le choix de cet élément n'est pas, d'ailleurs, laissé à l'arbitraire; il doit, m effet, présenter une ressemblance symbolique avec le sacrifice intérieur qu'il s'agit de signifier extérieurement. L'acte cultuel qui constitue le sacrifice a été fort convenablement placé dans l'immolation ou h destruction d'une victime; immolation et destruction qu'on recherche, non certes pour elles-mêmes, mais uniquement en raison de la signification symbolique qu'on y attache. Cette signification symbolique est Justifiée : l'honneur souverain exclusivement dû à Dieu est parfaitement exprimé par la consomption dc la victime. Dieu étant ainsi reconnu comme celui en l'honneur de qui il est juste que toute vie humaine sc consume. *De sacramentis Ecclcsiæ,* t. î, 6· édit., Rome, 1924, p. 580-588.

b) Le sacrifice propre de la Loi nouvelle, § 3, est le sacrifice dc la messe et non le sacrifice dc la croix. Le sacrifice de la croix appartient à la Loi nouvelle parce qu'il en est la source, d'où découle toute grâce propre à celte loi. Mais la mort du Christ ne peut être renouvelée ct, si elle le pouvait, cc ne saurait être du fait des chrétiens. Donc, seul sur la croix, Jésus a offert le sacrifice et comme prêtre ct comme victime. Si donc la religion exige un sacrifice offert au nom du peuple chrétien par Γintermédiaire des prêtres, en témoignage dc notre commune servitude vis-à-vis de Dieu, il faut conclure que ce sacrifice ne peut être que le sacrifice dc la messe. Si l'on considère à *qui* est offert cc sacrifice, nulle différence entre le Calvaire el l'autel, puisque c'est à Dieu qu'est adressée l'oblation. Mais si l'on considère et *le prélre* qui offre, el *la victime* qui est offerte, on doit reconnaître que la messe diffère du sacrifice de la croix. Sans doute, à l'autel comme au Calvaire, c'est toujours Jésus-Christ qui offre ct qui s'offre ct. en cc qui concerne le prêtre souverain cl la victime parfaite qu'est Jésus, nulle différence encore entre le Calvaire ct l'autel. Mais, à la messe, l'Église corps mystique de Jésus offre le sacrifice en union avec son chef et. avec lui, sc sacrifie. Avec Jésus, elle est prêtre; avec lui, elle est victime.

c) Dans la dernière édition de son ouvrage, Billot a intercalé un § 4, relatif à la *dualité du sacrifice* offert par le Christ, d'après la doctrine du concile de Trente. Il s'agit, d'une part, dc la cène cl, par voie dc conséquence, de la messe, ct, d'autre part, du Calvaire. Billot affirme que le sacrifice de l'eucharistie, tout en renouvelant d'une façon mystique l'immolation de la croix, *se distingue adéquatement* du sacrifice du Calvaire. Trois points concentrent la démonstration: *a.* Le concile dc Trente affirme qu'un seul ct même sacrifice fut accompli à la cène el est accompli â la messe; dc sorte que c'est à la dernière cène que, sans aucun doute possible, il faut aller chercher non seulement l'institution, mais encore la première et prototype célébration du sacrifice dc la messe, d. — L'oblation de la cène, d'après le concile de Trente, non seulement ne peut être tenue pour une. partie essentielle ou intégrale du sacrifice dc la croix, mais, nu contraire, on doit reconnaître qu'elle s'y oppose en tous points, *ut quæ ei per omnia opponatur ;* elle s'y oppose commo le représentatif au représenté, comme le mémorial à l'objet qu'on doit perpétuellement commémorer, comme cc qui, Jusqu'à la fin. sc renouvellera et continuellement sc reproduira, selon le précepte du Christ, à cc qui devait être une seule fois accompli, sans réitération possible, *c.* -Le concile de Trente (et cette remarque est capitale) reconnaît non pas seulement

une, mais deux Immolations du Christ, l'une sanglante, surin croix, l'autre non sanglante, dans le sacrement.

. Voilà les trois points, continue l'auteur, tirés de lu doctrine du concile de Trente, qui nous permettent d'apporter à la question posée une solution... 11 faut donc en inférer que le *sacrifice de la messe n'est pas le même que celui de la croix,* mais que cc sont deux sacrifices, *différents et par le nombre et par l'espèce :* le sacrifice consiste dans l'oblation; les différents modes d'oblation feront donc les sacrifices différents. Si donc on rencontre fréquemment des textes qui paraissent affirmer le contraire, il faut les entendre en cc sens que, par une métonymie assez commune, le sacrifice y est pris pour la chose sacrifiée. Mais, en prenant le sacrifice pour l'action sacrificielle même, il est clair, ct au delà de l'évidence, que ne peuvent constituer un sacrifice unique, ni numériquement, ni spécifiquement, les oblations dont la raison intrinsèque sc manifeste à nous comme composée d'éléments opposés entre eux d'une manière contradictoire : oblation sanglante et oblation non sanglante; immolation où intervient la mort dc la victime, ct immolation qui s'accomplit sans (pie la victime souffre quelque dommage réel; sacrifice dont la nature n'affirme qu'une fois pour toutes la possibilité, ct sacrifice qui a été institué précisément pour être renouvelé sur tous les points de l'univers, par toutes les générations, ct jusqu'à la fin du monde. Nous ne rejetons pas pour autant ce que d'autres ont affirmé touchant l'unité du sacrifice du Christ. Nous confessons volontiers qu'il faut admettre une certaine unité ct mémo, en son genre, une unité extrêmement étroite. Nous ne disons point que le sacrifice dc la croix ct le sacrifice dc la messe sont disparates, comme s'ils n'avaient entre eux aucune liaison intime. Loin de nous celte pensée. Mais, si nous rejetons très résolument entre eux une unité spécifique el *a fortiori* numérique, nous affirmons d'autant plus fortement une *unité d'ordre.* Cette unité d'ordre consiste en ceci : *le sacrifice de la messe suppose essentiellement le sacrifice de la croix; il offre la même victime que le sacrifice de la croix,* mais d'une façon non sanglante et sous un revêtement sacramentel qui exprime l'immolation sanglante de la croix. En conséquence, *tout entier, le sacrifice de la messe se réfère à celui dc la croix,* dont il est la représentation et le mémorial perpétuel. ·

d) Ccs principes posés. Billot rejette l'opinion de ceux qui placent l'action sacrificielle dans la consécration en tant qu'elle serait : 1· avec certains auteurs (Tanner) la destruction de la substance du pain ct dc celle du vin; 2· avec Suarez, la destruction dc la même substance, mais conjointement avec la production du corps et du sang du Christ; 3· avec De Lugo, la position du corps ct du sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Christ lui-même en un état amoindri et diminué; I· avec Lessius, une Immolation virtuelle; 5· avec Vas<piez. une simple représentation de l'immolation sanglante de la croix. Et voici finalement la solution proposée. « La messe, dans son essence, consiste dans la seule consécration des deux espèces, bien qu'à l'action consécratoirc doive s'adjoindre, par la nature même des choses, la communion du célébrant; et c'est la raison pour laquelle la communion est prescrite par une loi dont il n'est pas possible d'accorder de dispense. Mais la consécration possède en sol la vraie raison du sacrifice, formellement ct précisément, en tant qu'elle est une immolation non sanglante du Christ, représentative de l'immolation sanglante dc la croix, cette représentation s'exprimant par la séparation sacramentelle ou mystique du corps et du sang sous les espèces distinctes du pain ct du vin. · Ccttc séparation sacramentelle place, en cllct. le Christ à l'autel *in habitu passionis et mortis quam semel.,. pertulit in cruce* (p. 633). C'est très exactement la position dc Pasqualigo et dc Bossuet. Comme Salmeron, d'ailleurs, Billot pose en principe que le sacrifice dc l'eucharistie, parce qu'il est offert *in specie aliéna,* ne requiert pas d'immolation sanglante.

c) Quelques mots relatifs à la communion du célébrant montrent bien que le savant théologien n'a pas omis un dernier ct très important aspect du sacrifice. Les partisans du *sacrifice-oblation* insistent fréquemment sur le commerce intime que le sacrifice établit entre l'homme et Dieu. Billot rappclle que la communion doit être jointe à l'oblation sacrificielle de la messe, et cela par la nature même des choses, *quia consecratio ponit victimam sab speciebus cibi et potus, ac per hoc, ordinrm died ad sumptionem ut ad complementum sacrosancti illius commercii quod sacrificantes habemus cum Deo,* P. 623.

5. La grande autorité de Billot a remis en honneur l'explication dc Salmcron-Pasqualigo-Bossuet. Elle a conduit Glhr de l'opinion dc Franzclin, que cet auteur avait primitivemnt professée à Fribourg, en 1877, à celle de l'immolation mystique, qu'il enseigna depuis ouvertement (1897), se référant directement à Pasqualigo, dont il reproduit en note deux passages expressifs. « D'une façon sacramentelle, quant aux signes extérieurs, le sang de Jésus-Christ est séparé dc son corps et par conséquent répandu... Celte séparation sacramentelle du corps ct du sang dc Jésus-Christ; cette immolation mystique suffit pleinement pour exprimer, d'une manière effective et symbolique, la disposition intime du Sauveur eucharistique, prêtre ct hostie, c'est-à-dire pour accomplir le véritable sacrifice. Et vraiment le sacrifice est essentiellement un signe extérieur cl symbolique du sacrifice Intérieur, ct pour cette signification l'effusion mystique du sang sur l'autel produit le même effet que cette effusion effectuée sur la croix. Cette immolation non sanglante ct sacramentelle dc l'Agnrau eucharistique établit un sacrifice réel dc Jésus-Christ sous les espèces étrangères du sacrement. L'eucharistie est un sacrifice mystique et sacramentel, ct en même temps effectif ct réel : *Mystica nobis Domine prosit oblatio* (Miss. rom.). »

Glhr note ensuite comment la messe n'est pas un sacrifice purement relatif : · La double consécration peut être considérée sous deux aspects différents; c'est d'abord l'immolation mystique du Sauveur appelant sur l'autel son corps ct son sang, d'où résulte un sacrifice proprenfent dit; c'est ensuite la représentation sensible du sacrifia* du Calvaire. Une seule et même opération, la transsubstantiation des deux éléments réalise le caractère d'un sacrifice à la fols absolu cl relatif, c'est-à-dire d'un sacrifice véritable en sol, mais qui, par sa nature intrinsèque, se rapporte nu sacrifice de la croix cl le reproduit sous nos yeux. ·

Dans sa conclusion. Glhr Insiste sur la part prise par Jésus-Christ dans l'immolation actuelle de In messe ; · L'essence complète du sacrifice eucharistique repose donc dans l'effusion mystique du sang opérée par In transsubstantiation des deux éléments, *en tant qu'elle est l'expression réelle dc la volonté de Jésus-Christ de se sacrifier actuellement, et du don dr lui-même sur l'autel,* cl en tant qu'elle représente et renouvelle à la fois le sacrifice sanglant de la croix. · *Le saint sacrifice de la messe,* tr, fr. dc L.-Th. Mocrand. Paris. 1900. t. î, p. 125-120.

Van Noort se rattache aussi à Billot, dont Il proclame *verior* la solution. Toutefois, en définissant le sacrifice par la destruction réelle de la victime. Van Noort reconnaît que ce n'est là qu'une opinion plus probable, à laquelle il se rallie comme telle. Mais, parce que la fin essentielle du sacrifice est de signifier notre soumission parfaite à Dieu, la destruction réelle

n'est pas toujours requise; en soi peut suffire toute espèce de destruction, pourvu que la signification symbolique du sacrifice y soit réalisée. L'application a l'eucharistie scion l'explication de Billot devient claire et facile. Ainsi la messe est un véritable sacrifice, puisque dans la consécration le Christ-homme est immolé mystiquement, cl par cette Immolation mystique offert à Bleu. *Traclatus de sacramentis,* Amsterdam, 1910, t. r, n. 469-471.

Labauche sc rallie purement et simplement à la thèse dr Billot, qui lui parait plus simple que les autres. *Leçons de théologie dogmatique,* t. iv, *Les sacrements,* Paris, 1918, p. 303-305.

Tanqucrcy rappelle que l'opinion du cardinal Billot concevant le sacrifice de la messe comme une immolation mystique était commune chez 1rs théologiens avant les controverses protestantes; il s'y rallie pleinement, comme à l'explication plus probable. *Synopsis theologia dogmatiae,* Paris, 1920, t. in, n. 690. Même thèse, simplement esquissée, chez J. Grimai, *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* I* édit., Paris, 1923, plus développée dans Pègucs. *Commentaire littéral,..,* t. xvin, p. *115 sq.

6. Parmi les partisans de l'immolation mystique, il faut accorder une mention très spéciale ù J. A. Schwane (f 1891), que M. Lamiroy place à tort, semble-t-il, parmi les disciples de Vasquez, ct au P. Étienne Illugueny, O. P., en raison de l'harmonie que ccs deux auteurs mettent entre la définition générale du sacrifice et la définition particulière du sacri lice eucharistique.

a) · Des divers essais d'explication el des multiples commentaires des théologiens du xvr ct du χvη· siècles, écrit Schwane, on peut inférer comme un résultat sûr que le sacrifice doit êlre distingué de l'oblation en général, et qu'il doit être entendu comme le don d'un bien visible, réellement existant, fait à Dieu par un rite symbolique prescrit ou approuvé par une autorité publique ou par Dieu, pour reconnaître son souverain domaine sur l'être et le non être. On a clé conduit ù plusieurs essais désespérés pour montrer dans la sainte messe une réelle destruction de la victime, parce qu'on la faisait entrer dans l'essence du sacrifice de la messe... On renonce donc à compter celle-ci pi nui les éléments essentiels du sacri lice. Le sacrifice eucharistique est précisément un sacrifice tout particulier, et son accomplissement n'est que le renouvellement du sacrifice sanglant du Christ, représenté par la séparation sacramentelle cl mystique du sang el du corps du Christ, sous les espèces séparées du pain ct du vin, â l'égard desquelles les paroles de la consécration prononcées par le prêtre, de la bouche même de Notre-Seigneur, forment pour ainsi dire l'épée que le Seigneur employa d'abord lui-même, la veille de sa mort, afin d'exprimer sa plus parfaite immolation ct qu'il a commandé à ses apôtres cl h leurs successeurs d'employer jusqu'il la fin des temps. *Histoire des dogmes,* tr. fr., Paris, 1901, t. vi, p. 633.

b) ‹ Le sacrifice, déclare h son tour le P. Illugucny, est toujours un signe ct n'est pas essentiellement une occasion... Ce signe doit être de lui-même expressif et non pas purement conventionnel, afin qu'il ait de quoi frapper les sens ct favoriser, par celle Impression sensible, le développement du sentiment d'adoration qu'il doit exprimer cl éveiller; mais sa signification doit être consacrée par l'autorité religieuse, à laquelle il appartient de choisir, entre les divers signes capables d'exprimer l'adoration, celui ou ceux qui deviendront pour tous le rite central du culte publie. Nous exprimons ccs dUlércnts caractères essentiels du sacrifice m le définissant: *Une cérémonie symbolique naturellement et socialement expressive du culte d'adoration qui n'eit dû qu'à Dieu.* ·

L'application de cette définition à la messe devient facile : « Hentré en gloire après l'immolation réelle et sanglante du Calvaire, Jésus ne pouvait plus être soumis à un nouveau crucifiement, mais les hommes avalent toujours besoin d'un rite sacrificiel qu'ils pussent répéter pour redire el éveiller efficacement chaque jour en leurs Ames les sentiments de sacrifice intérieur. Ce rile sacrificiel..., c'est la messe. La victime de la messe, c'est Jésus-Christ. Son prêtre principal, c'est encore Jésus-Christ...; mais l'immolation qui constitue cc nouveau sacrifice n'est plus une immolation réelle, c'est une immolation mystique, une immolation représentative de l'immolai ion réelle du Calvaire, la représentation du Christ à l'étal de mort, par la consécration séparée du pain en son corps et du vin en son sang. Cette immolation mystique est la seule possible, puisque le Christ est impassible; c'est la seule qui puisse constituer un rite sacrificiel avec le Christ pour victime, puisque le Christ n'étant pas visible en lui-même, mais seulement sous les apparences, l'acte sacrificiel, pour êlre sensible, doit s'accomplir sous les apparences ou espèces eucharistiques. Enfin, celte immolation mystique... est suffisante... *purer qu'elle est étroitement liée comme e()el et comme signe a l'acte très réel d'offrande que la volonté du Christ a posé au Calvaire, el qui sc renouvelle ù l'autel;* suffisante aussi parce que, pour tous ceux qui croient à son institution divine et à la réalité du sacrifice du Calvaire, elle est bien un rite de par lui-même et socialement expressif de l'hommage d'adoration que nous ne devons qu'à Dieu ct que nous ne pouvons lui rendre qu'en union avec notre Kédempleur. › *Critique ct catholique,* Paris, 191 L t. m, p. 236-237.

HL Deuxième conception générale : La messe, **SACRIFICE EN RAISON D'UN CHANGEMENT RÉEL APPORTÉ DANS LA MATIÈRE OFFERTO OU DANS LA** victim! . - Pour mieux répondre aux critiques protestantes contre l'existence du sacrifice de la messe, un certain nombre de théologiens postérieurs au concile de Trente ont cru devoir ne pas s'en tenir à la conception d'un acte sacré, représentatif de l'immolation réelle du Calvaire; mais ils ont voulu, jusque dans le sacrifice eucharistique, retrouver l'élément d'immulallon réelle, de destruction partielle ou totale de la victime qu'ils insèrent dans leur définition du sacrifice.

La théorie du sacrifice relatif, l immolation mystique, l'immolation virtuelle elle-même ne suffisent point; il faut, dans la chose offerte, un changement réel qui tende à sa destruction. Mais comment concevoir en Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'adorable victime de l'autel, ce changement destructeur? Le Christ, présent sous les espèces sacramentelles, esl désormais impassible el glorieux. Là se trouve donc le point difficile de la thèse, et c'est à résoudre cette difficulté que tendent les efforts des théologiens de cette école.

Sans doute, ccs théologiens admettent la doctrine qu'on a exposée précédemment : la consécration est sinon l'unique élément essentiel de la messe, du moins l'élément principal de l'essence du sacrifice eucharistique. Tous reconnaissent l'existence de l'immolation mystique, non sanglante, constituée par la séparation sacramentelle du corps et du sang sous les espèces du pain et du vin. Mais, ainsi que le déclare Bellarmin, ccttc doctrine ne parait pas satisfaire l'esprit au point de lui apporter un apaisement complet. Est-ce là le dernier élément du sacrifice ou faut-il pousser plus loin encore l'analyse théologique?

Deux courants se partagent celle deuxième conception générale. Certains, considérant que le Christ est impassible sous les espères sacramentelles, refusent de le soumettre à une Immutation destructive; cette

iniiiiutal ion affectera donc uniquement les substances du pain et du vin, soit considérées en elles-mêmes, soit considérées dans l'acte même de la transsubstantiation qui sc termine par la production du corps ct du sang de Jésus-Christ. D'autres chercheront a démontrer (pie l'existence sacramentelle apporte au corps et au sang de Jésus-Christ un changement réel, compatible avec l'impassibilité glorieuse dont le Sauveur jouit présentement.

/. ΓKEMIEK COULANT. TUASE LH L'IHMUTATIOB UÈHLLE AFFECTANT LE PAIN LT LH VIN. — 1· Le *changement affecte seulement la substance du pain et du Pin qui disparaissent dans la transsubstantiation.*

Sous cette forme, la thèse a été présentée par de rares théologiens. Signalons au moins Tanner ct Rlcheomo.

1. Tanner, S. J. (f 1632), définit d'après saint Thomas, I"-II®, q. xxm, a. 1, le sacrifice par l'immutatlon destructrice : *Theologia schoL,* Ingolstadt, 1627, disp. V, *De religione,* q. ni, dub. i. Celte définition doit trouver son application dans l'eucharistie. Or, la chose offerte dans l'eucharistie parait à Tanner contenir trois éléments : la substance du pain ct du vin, leurs espèces ou accidents, le corps cl le sang du Christ, c'est-à-dire le Christ lui-même. < Le sacrifice consistera essentiellement dans l'action consécratoire, par laquelle est offert ct détruit l'élément matériel de l'oblation; cl celle action convient admirablement à la consécration. Par la consécration, en effet, le pain ordinaire et terrestre devient, les apparences demeurant les mêmes, le pain vivant cl céleste; par elle est détruite d'une façon admirable toute la substance du pain cl du vin, et cela, selon l'intention de l'Églisc ct du célébrant, pour proclamer l'excellence et la majesté divine, dont la toute-puissance éclate dans l'une et l'autre consécration. ▮ Si la double consécration est nécessaire, c'est en raison, non pas de la signification qui s'attache au sacrifice, mais de la représentation de la passion que Jésus-Christ a voulu réaliser à la messe. *De ss. eucharistia et de. sacrificio missie,* disp. V, q. ix, dub. n.

2. La thèse de Kichcome, S. J. (t 1625), est toute différente, bien (pic partant d'un principe analogue. — Dans le sacrifice eucharistique, tout le changement, toute l'immolation affecte les espèces eucharistiques, mais s'étend au corps ct au sang de Jésus contenus réellement sous les espèces *par une sorte de communi·ration des idiomes.* Thèse fantaisiste au premier chef, à laquelle nul théologien sérieux n'a fait accueil, mais (pi'il faut néanmoins signaler d'après le texte même de l'auteur : La vraie essence de celle réelle immolation consiste aux espèces du pain el du vin, soubs lesquelles Jésus-Christ est contenu, el à raison desquelles il est immolé, *par la communication qu'il i; a entre icelles espèces cl son corps.* Et comme nous disons que Dieu a vrayement enduré, qu il est mort, qu'il est ressuscité, à cause de la communication des propriétez, entre la divinité el l'humanité, combien qu'il n'y eût (pie l'humanité à qui ces qualités appartinssent, de mesme nous disons icy que son corps est vrayement rompu, qu'on le voit, qu'on le touche, qu'on le mange, parce (pie tout cccy se faict vrayement aux espèces, qui sont un sacrement avec son corps ; et parce que l'estrc des espèces du pain et du vin est un estre et un estât mort, el sans Ame. nous disons aussi que Jésus-Christ prend un tel estre, sc donnant en viande rt breuvage, qui est un estre mort. Item, parce (pie l'immolation emporte privation de quelque vie, Jésus-Christ aussi se despouilie d'une sorte dr vie visible et perceptible aux autres, sans intérêt de son immortalité... *La saincie messe, déclarée ct détendue contre hs erreurs sacramenlaires de nostre temps..,,* Bordeaux. 1600, l. III, C. xxxv.

2· *Le changement aflecte le pain et le vin, mais en tant qu'ils sont transsubstantiés au corps et au sang du Christ : Thèse dite de Suarez.* Celle thèse, qui est généralement présentée comme celle de Suarez, a été proposée avant lui,

L *Les précurseurs.* — a) Bains (f 1589), dans son *De sacrificio,* c. x, sc réfère à certains théologiens qui placent le sacrifice dans l'immolation de la victime, ct cherchent A la messe quelle peut être i'immutation, l'immolation possible. Et Balus donne son «vas ; *Quemadmodum in sacrificio populi veleris vitulus ct oivrns sacrificium dicebatur. quia id erat quod occisione erat sacrificandum, el occisus, quia erat hostia jam immolatione sanctificata..., sic etiam in eucharistia sacramento, panis et vinum sacrificium dici possunt, tanquam illa a quibus ipsa mactatio sumit initium... Et ipsum Christi corpus et sanguis sub specie panis et vini contenta dicuntur sacrificium, tanquam res in quas fit sancta mutatio. Op. cit.,* c. x. Sur les insuffisances de cette théorie, voir M. Lepin, *op. cit.,* p. 359.

b) François Torres (Turrianus), S. J. (t 1584), professe nettement la thèse de l'immolation mystique. *Apostolic# constitutiones,* Anvers, 1578, 1. V, c. xvm; 1. VIII, c. xiv. El cependant, fidèle à la conception de l'immutatlon réelle et physique dans le sacrifice, il veut, pour l'eucharistie, trouver un changement dans la matière offerte. *Cur non sil et dicatur sacrificium* mut at io *ista mystica* panis et vini pro *nobis /acta in idem corpus quod pro nobis mortuum /uit.* L. VIII, c. xiv. Mais il n'y a encore chez Torrès qu'une simple indication : le véritable précurseur de Suarez fut

c) Mathieu van dor Galen ouGalcnusff 1573), auteur d'un *De ss. misstc sacrificio,* Anvers, 157-1. Sa définition du sacrifice veut être précise et complète : *Sacrificium proprie esse actionem, qua hostia ita adfi·ciatur atque immutetur ut neque ab immolatione seu mactatione, neque a crematione eristat aliena; effera·turque ad sua· quidem cotendissima majestatis, noslrx autem, hoc est mortalium sacrificantium, subjectionis, opis ejus necessaria·, grutitudinis dcetarandie, ac venir optatr, cum per animi votum, lum per religiosas preces ct dccenlissimas ceremonias, sanctissimam professio·nem C.* vi. De celte définition, il faut retenir que le sacrifice, mémo le sacrifice eucharistique, ne se peut concevoir sans un changement intrinsèque à l'hostie. Or. il est impossible de concevoir un changement dans le Christ lui-même à l'autel. Supposer cc changement possible, même par le rite simplement figuratif de la fraction, c'est s'exposer a tomber en de multiples absurdités. C. vn. Celui qui règne glorieux A la droite du Père ne jwut subir le moindre changement local : inutile donc d'invoquer la thèse d'une présence nouvelle, d'un mode d'être nouveau acquis par le Christ dans l'eucharistie. D'ailleurs, supposer un changement intrinsèque en Jésus-Christ, c'est attribuer a l'eucharistie, indépendamment de la croix, une efficacité particulière, que toute la tradition rejette. Enfin, introduire quelque changement dans le Christ, c'est lui Infliger un abaissement incompatible a\ec sa gloire.

Au sentiment de Van der Galen, écrit M. Lepin, *op. cit.,* p. 365, l'immolation constitutive du sacrifice eucharistique ne peut être cherchée que du côté de la matière première de l'oblation, le pain cl le vin. Elle est à identifier avec la consécration, en tant <|ue la consécration est acte de transsubstantiation. Le pain cl le vin sont convertis au corps et au sang du Christ; vollA l'unique changement qui sc laisse découvrir à l'autel. Mais il est impossible de s'en tenir là; la messe apparaîtrait comme étant purement ct simplement un sacrifice de pain et de vin. Or. l'hostie véritable et proprement dite, offerte à Dieu sur l'autel, cc ne sont pas les aliments matériels; c'est, sous leurs apparences, le Christ lui-même. C'est donc, semble-t-il, sur le

Christ que doit porter directement l'acte d'immutation, s'il est proprement l'acte sacrificiel. Cctlc induction est cependant jugée par l'auteur contraire à la réalité des faits. » Ne pouvant sc résoudre à abandonner le concept dc sacrifice-Immutatlon, Van der Gftlen fait appel à une donnée complémentaire : < Le sacrifice de la messe consisterait, non uniquement dans l'immutation substantielle du pain et du vin, mais aussi, ct même principalement, dans cc qui *termine* cette immutation : savoir l'oblation du Christ lui-même, rendu présent sous les espèces du pain ct du vin transsubstnntiés, avec représentation sensible dc son immolation passée, par le fait de la distinction 'des deux espèces. * Cf. Van der Galen, op. *cil.,* c. vu. On remarquera, présupposée à ce système, la doctrine de l'immolation mystique du Christ, par le fait de la distinction sacramentelle du corps el du sang sous les deux espèces.

2. *La thèse proprement suarézienne.* — Le véritable Initiateur dc la thèse est Suarez (t 1617). *Commentaria in ///"» partem 1). Thonuc,* q. Ixxxiu, a. 1, disp. LXXV, *De essentia sacrificii missœ,* édit. Vivès, t. xxi, p. 618 sq. Λ l'exposé dc la question de l'essence du sacrifice de la messe, il consacre six sections, dont nous condenserons la doctrine.

a) Le Christ tout entier est-il la chose offerte dans le sacrifice de la messe (sect .1)? — On pourrait croire que l'oblation porte sur le seul pain et le seul vin, matière du sacrifice, ŋ. 1. Mais la doctrine certaine et commune est que le Christ est la chose tout d'abord et principalement offerte cn ce sacrifice, n. 6. Les paroles prononcées par le Christ à la cène suffisent à elles seules à prouver la vérité de cette assertion. Mais le Christ est offert à la messe, non sous son apparence propre, n. 7. mais sous les espèces sacramentelles, n. 8. C'est ici que Suarez commence à développer son explication. Le Christ existant sous les espèces sacramentelles est la chose offerte à la messe, comme le *terme* du sacrifice, non comme la *matière* présupposée au sacrifice. C'est la consécration qui constitue le sacrifice; or, le Christ n'est présent sous les espèces sacramentelles qu'en vertu de la consécration. Les espèces font donc intrinsèquement partie de la chose offerte dans cc sacrifice. La victime doit être visible. Or, le Christ n'est visible que par les espèces, n. 9. Enfin, le pain et le vin sont offerts comme la matière du sacrifice et quant à leur substance ct quant à leurs accidents, la substance, matière disparaissant, les accidents, matière demeurant après la consécration. Ne faut-il pas d'ailleurs dans tout sacrifice une matière qui reçoive quelque changement de l'action sacrificielle? n. IL

b) Suarez étudie ensuite (sect, n), *par quelle action Xotre-Sciijncur a accompli le sacrifice à la dernière cène* – 11 cn compte six : oblation du pain ct du vin, consécration du corps et du sang, distribution du corps et du sang â scs apôtres, oblation à Dieu du corps et du sang, fraction et *commixtio,* enfin, communion du prêtre lui-même.

c) Dc toutes ces actions, on peut se demander (sect ni), si l'oblation qui précède et si celle qui suit la consécration, si la fraction, si la distribution de l'eucharistie appartiennent â l'essence du sacrifice. Et la réponse est négative.

d) Suarez en arrive (sect, iv) a établir la doctrine commune : la consécration appartient essentiellement au sacrifice. Dc multiples raisons obligent ô l'admet lre, tirées dc la volonté du Christ, lequel institua le sacrifice cn consacrant le pain cl le vin et en imposant à ses disciples le précepte dc renouveler cette consécration en mémoire dc lui; et cette raison ex *natura rei* est confirmée par cc fait que la consécration csl la représentation la plus expressive dc la passion du Christ, *duni corpus et sanguis ex vi verborum separata consecrantur;* — du sacerdoce de la nouvelle Loi, dont le principal pouvoir concerne précisément la consécration du pain ct du vin nu corps et au sang du Christ; cf. Cone. Trident., icss. xxm, can. 1 du témoignage unanime des Pères; de la nature même de la consécration, acte sacré par excellence, el bien propre A constituer le sacrifice; du prêtre principal qui est à la messe le Christ; dc la comparaison avec les autres rites de la messe : si la consécration n'appartenait pas à l'essence de la messe, quel autre rite constituerait donc le sacrifice essentiellement? La communion *seule* ne saurait être l'essence du sacrifice, car il deviendrait impossible de distinguer le sacrifice du sacrement, — enfin si l'action sacrificielle était indépendante de la consécration, cl si la consécration n'était que prérequise à l'action sacrificielle sans lui appartenir intrinsèquement, on pourrait à la rigueur séparer l'un de l'autre; or, cctlc séparation n'est pas même concevable : la messe des présanctifiés n'est pas un véritable sacrifice.

e) Du moins la communion appartient-elle ù l'essence du sacrifice (sect, v)? — Suarez sc prononce nettement : *Sola consecratio est sufficiens el de. se apta, ut possit imponi, ut in ca tola essentia alicujus sacrificii consistat.* Et cette réponse lui paraît très certaine : < La consécration fournit un fondement suffisant à toute la signification tant mystique que morale requise pour le sacrifice. > Et de plus, « on peut y trouver une reconnaissance suffisante du culte souverain dû à Dieu, comme à l'auteur de toutes choses. > L'explication dc cette deuxième raison louche de très près au système particulier dc Suarez : < Par cette action, dit-il, il sc produit une Immutation dc choses, admirable et surnaturelle, ct celte immulation a pour fin d'offrir à Dieu, ct mieux, dc rendre présente sur l'autel cn son honneur, une chose très noble ct particulièrement agréable pour lui, c'est-à-dire le Christ lui-même, Homme-Dieu », n. L Mais il faut admettre que la consécration est faite cn vue de la communion, qui complète ainsi le sacrifice. En conséquence, la participation du prêtre â l'oblation, est très probablement dc droit divin, n. 16.

Dans celle sect, v, Suarez revient sur l'assertion qui spécifie sa thèse ct y insiste à plusieurs reprises. Parmi les raisons qu'on apporte pour comprendre dans l'essence du sacrifice la communion elle-même, on dit qu'il est de l'essence du sacrifice que la victime soit livrée à la destruction ou tout au moins à une mutation. Donc, la communion semblerait requise, dans le sacrifice eucharistique, pour atteindre ce but. El Suarez répond que · seule la consécration suffit à l'immolation requise dans le sacrifice. Mais comment? On peut répondre cn premier lieu qu'à la messe sc produit le changement réel de toute la substance du pain cl du vin. Mais cc n'est pas dire assez. D'une part, en effet, la principale chose offerte n'est pas le pain, mais le Christ; d'autre part, le pain lui-même n'est pas complètement détruit par cc changement puisque les espèces demeurent; ainsi l'holocauste ne parait pas entièrement consume. Enfin, le changement qui affecte le pain ct le vin n'est pas sensible, alors que l'immolation de la victime dans le sacrifice extérieur doit être sensible. Aussi d'autres donnent-ils une solution différente. Dans l'eucharistie, disent-ils, il ne sc produit aucune immutat ion réelle; on y trouve une immolation mystique, cn tant que, par la force des paroles, le corps et le sang sont consacrés séparément représentant ainsi la mort sanglante du Christ, laquelle fut un véritable holocauste; or, l'immolation mystique n'est pas une immulation réelle, une destruction de la victime, mais seulement un signe, une représentation dc la réelle destruction »,

ai. 2. La véritable explication a déjà été donnée, ct Suarez la reprend, n. G.

Dans notre sacrifice, réalisé par une action surnaturelle el divine, bien (pie la substance du pain ct du vin soit détruite, cependant ce qui est principalement voulu, c'est F « effect ion », et pour ainsi dire, la «présentation · du corps et du sang du Christ sur l'autel •et en l'honneur de Dieu. Aussi la chose offerte cn ce .sacrifice est-elle principalement et surtout le Christ lui-même, terme de l'action sacrificielle. Il n'est pas nécessaire que la matière soumise au changement soit toujours la chose offerte, quand le terme dc l'action sacrificielle est recherché principalement cl en vertu même de l'action sacrificielle, ct dans l'intention dc celui qui offre le sacrifice; surtout lorsque ce terme est •en soi plus digne el plus apte à rendre Λ Dieu le culte qui lui est dû, n. 6.

Sans doute, l'immutation n'atteint pas le Christ lui-même, mais ici l'action productrice du corpset du sang du Christ, par rapport à l'objet du sacrifice, joue avantageusement le rôle de la destruction dans les autres sacrifices. L'objet du sacrifice n'est-il pas avant tout de manifester la soumission ct l'amour de l'homme à l'égard de la majesté de la bonté divine; la destruction, la combustion dc la victime n'étalent qu'un moyen propre à atteindre ce but, n. 8.

I) En dernier lieu (sect, vi), Suarez examine *si la consécration d'une seule espèce serait suffisante pour constituer le sacrifice, ou si les deux consécrations sont requises.* — Après avoir rappelé les diverses solutions, Suarez donne son avis. Jésus-Christ aurait pu certes instituer une consécration sans l'autre; en fait, il a voulu les deux consécrations. Leur union est-elle, d'après l'institution du Christ, requise pour qu'existe le sacrifice? Suarez répond : La consécration est un sacrifice cn tant qu'elle comporte une destruction mystique ct, par la force des paroles, la séparation ■du corps cl du sang. Tout cela est requis pour l'essence du sacrifice; il semble donc (pic le coqis ne puisse être consacré séparément du sang, n. 6. Donc, pour que cc mystère soit absolument et simplement un sacrifice véritable, tel (pic Jésus-Christ Γη institué, la double consécration est essentiellement requise, n. 7. Et, comme troisième conclusion, Suarez en revient à sa thèse sur l'essence du sacrifice : l'action essentielle dc cc sacrifice inclut dans la consécration, cn tant qu'elle contient la transsubstantiation du pain ct du vin au corps ct au sang du Christ, ces deux termes : 1· la destruction du pain cl du vin dans leur substance, cl 2· la présence du Christ sous les espèces sacramentelles, qui, tous deux, appartiennent ù l'essence du sacrifice, n. 12.

3. *L'école de Suarez* *a) A* la flu du xvi· siècle, le cardinal Tolet, S. J (t 1596), présente de réelles affinités avec Suarez. Dans sa définition du sacrifice, il se préoccupe de traduire exactement la pensée dc saint Thomas ; le sacrifice, dit-il, est la présentation *exhibitio,* d'une chose sensible en l'honneur de Dieu, *propter Deum.* 'Trois éléments le constituent : la chose sensible; un certain changement affectant celle chose, cn vue de rendre honneur à Dieu : destruction, bénédiction ou tout autre acte accompli sur la victime; enfin l'obl.dion de celle victime à Dieu. Si aucun changement π'affecte la chose offerte, il n'y a plus sacrifice. mais simple oblation. *In ///'m part.,* q. i.xxxm, controv. i. En ce (pii concerne la messe, la consécration des deux espèces forme le sacrifice entier cl parfait, tout au moins dans son essence. Il n'y manque, en effet, rien dc ce qui est requis pour le sacrifice : lu chose sensible est ici le pain ct le vin ; il y a changement dans cette chose, la transsubstantiation; enfin ce changement est opéré en l'honneur dc Dieu, parce que mémorial de la passion du Sauveur. La consécration sous une seule espèce ne constituerait pas Je sacrifice parfait de l'eucharistie. *Ibid.,* controv. v.

b) Bccanus (f 1621), ou, de son nom flamand» Van dor Brock, part aussi de la notion du sacri θεο-immulation : *De essentia sacrificii est ut res oblata aut destruatur totaliter aut immutetur :* < Le sacrifice dc la messe ne coni lent pas seulement une immolation mystique; il faut l'envisager aussi comme conversion réelle du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. La raison en est que ce sacrifice est réel ; donc il requiert une réelle action sacrificatoire, laquelle ne peut consister dans un simple signe ou une simple représentation. La raison de sacrifice à la messe est donc dans la consécration en tant que telle et qu'elle est représentative de la mort et dc la passion du Christ. * *Summa theol. schol. : de sacramentis,* Lyon, 1655, part. III, tract, n, c. xxv, q. n, n. 17.

c) Bon nombre de théologiens présentent des explications analogues : le carme François de Bonne-Espérance (t 1677), *Commentarii tres in universam theologiam scholasticam,* Anvers, 1662, tract, vi : *De sacramentis,* disp. IX, dub. m, resol. 5, n. 53 : *Consecratio habet rationem sacrificii precise sub ratione conversionis, sive prout est destructiva substantia? panis ct vini, ac corporis Christi sub speciebus panis et sanguinis sub speciebus vini constitutiv<L* Il admet pleinement la nécessité d'une immutation, mais avec cctlc restriction pour l'eucharistie, quelle ne sc rapporte pas à l'hostie principale, mais à une matière annexe. Même thèse chez J.-B. du Hamel (t 1706). *Theologia clericorum seminariis accommodata summarium,* Paris, 1691, dissert, ult., c. *i* ; chez Jean Wiggcrs, S. J. (t 1639), *Comment. in 111*™ : Dc sacramentis,* Louvain, 1610, q. i.xxxv, dub. i (on retrouve jusqu'à la terminologie de Suarez : *Immutatio victima... non destructiva... sed productiva);* chez le théatin Quarto (t 1655), *Rubrior missalis romani commentariis illustrahr... cum appendice questionum de sacrificio missx,* Home. 1671, appendix, q. i; chez Gilles de Coninck, S. J. (f 1633), *Comment, ct disput. in universam doctrinam I). Thomae, De sacramentis et censuris,* Anvers, 1616, 1.i. q. lxxxiu, η. I, dub, î ct v. Sur ces auteurs, voir Lepin, *op. cil.,* p. 112-445.

Il semble qu'on puisse rapprocher également de Suarez, au xvn· siècle, le scotiste Antoine Hicqucy, O. AL (flGID, qui s'exprime ainsi : « La raison du sacrifice consiste essentiellement dans la consécration même... Le sacrifice exige l'immutation de la chose offerte. Or, dans l'eucharistie, l'immutation sc produit doublement parce que les substances du pain ct du vin cessent d'exister par la consécration el sont changées au corps cl au sang du Christ, ensuite parce que le Christ acquiert l'existence sacramentelle sous les espèces. » La communion, plus probablement, fait partie intégrante du sacrifice. *In 1\™ Sent.,* dist. \ III. q IV. n. 75, 88.

d) A la fin du xvn· siècle ct pendant tout le xviii·, la doctrine dc Suarez subit une véritable éclipse; il faut arriver jusqu'au xix· siècle pour la retrouver rajeunie cl complétée, sous la plume de Schecbcn (t 1888), *Mysterten des Christentums,* 3· édit., l'ribourg-cn-B., 1912, § 72, ct *llandbuch der kath. Dogmatik,* Fribourg-cn-B., 1873, 1887, t. m. De la doctrine de Suarez, Schrebcn conserve les traits caractéristiques. Sa définition du sacrifice comporte l'immutation qui n'est pas nécessairement une destruction. Dans le sacrifice eucharistique, rimmutation c'est la transsubstantiation elle-même du pain au corps, du vin au sang, considérée non comme la destruction du pain ct du vin, mais comme le changement de ces substances cn une substance surnaturelle, infiniment plus digne, l'humanité sainte de Jésus-Christ, qui est la chose vraiment offerte à Dieu.

A cette Idée toute suarézicnne sont adjointes deux autres considérations. L'une concerne le sacrifice céleste, en relation étroite, tout connue l'eucharistie, avec le sacrifice de la croix. Le sacrifice céleste continue virtuellement celui du Calvaire : · La victime immolée cl devenue par son immolation mémo l'objet de la complaisance et de la jouissance de Dieu, sc présente sans cesse comme sous le coup de son immolation récente, ct toujours avec le même mérite cl la même vertu qu'elle tient de son immolation. » § I 196. L'autre considération (que nous avons déjà trouvée spécialement développée pur Bossuet ct Billot), concerne l'union de l'Église «à Jésus-Christ dans l'offrande faite dc la victime à Dieu. A dire vrai, le don offert à Dieu est moins l'humanité du Christ, déjà agréée, que l'Église, corps mystique représenté par les dons matériels du pain et du vin, cl unie à l'ofirande du Christ. Schechen insiste sur la signification que présente à cet égard l'eucharistie. *Die Mysterien...,* p. 448.

e) Le système de Suarez a encore été substantiellement repris par Paul Schanz, *Lehre von den Id. Sacramenten der Kirche,* Fribourg-cn-B., 1893, p. 179 sq. Comme pour Schceben, l'immutation que comporte le sacrifice n'est pas nécessairement, pour Schanz, une destruction . cette idée dc destruction. « exagération de l'idée d'immolation sacrificielle » a été introduite, depuis le concile de Trente, sous l'In fluence des discussions antiréformistes. Du est bien plus d'accord avec l'Écrilure cl la Tradition antérieure à la fin du xv!· siècle, si. au lieu de l'idée de destruction, on s'en tient à une idée d'immutation au sens plus large, ct si l'on met en relief le but du sacrifice, qui est l'union â Dieu. Schanz définit le sacrifice : l'ofirande d'un présent sensible par un ministre légitime, au moyen d'un changement dc la chose offerte, dans un but de reconnaissance dc la majesté divine, d'expiation et d'union avec Dieu. P. 479. Noir aussi le *Kirchenlexicon.* art. Op/er, t. ix, col. 1805.

L *En marge de Suarez : Arriaga.*— 11 faut faire une place à part à Bodrlguc de Arriaga, S. J. (f 1667), dont la thèse a plus d'une connexité avec celle dc Suarez, bien qu'elle s'en écarte sous plusieurs aspects. Tout d'abord Arriaga ne conçoit pas l'immutation physique comme appartenant à l'essence du sacrifice : une simple immutat ion *morale* de la chose offerte suffit. *Disputât, theol. in ///4lu part..* Lyon, 1669, disp XLIX, scct.nr. · Dans mon opinion, on explique facilement comment le Christ est sacrifié à la consécration. Il est offert à Dieu le Père en signe public du domaine divin sur notre vie et sur notre mort. Et H ajoute à la simple offrande la *production physique* du corps du Christ placé localement sous les espèces sacramentelles. Par là est produite une sanctification morale du Christ lui-même el de ce tout offert, formé du Christ et des espèces sacramentelles, ce tout appar- 4 tenai t au sacrifice, en tant que victime, puisque la victime cl le sacrifice doivent être chose immédiatement ou tout au moins médiatement sensible. › Disp. L, sert. v, subs. 4.

Adam Burghaber, S. J. (t 1678), sc réfère à Arriaga. *Theologia polemica....* Fribourg-cn-Suissc, 1673, part. IL conlrov. i.xxm, *De sacrificio missa:.* part. 1. n 2.

//. nrrxtfWR cooraa't. rntsr. dk rzj/j/rr.tr/o.v *xèillr Arr. cTAXr jèsob-chiubt lvi-müme.* — ici encore, deux tendances générales : L'une, à laquelle Bcllarmin a attaché son patronage, cherche l'immulation réelle dans la consécration, en tant qu'elle prépare la communion, ct dans la communion elle-même qui consomme la destruction réelle dc Jésus euchariwtié L'autre, h laquelle De Lugo a attaché son nom, cherche, de plus, un amoindrissement réel dc la per- I sonne même de Notre-Scigneur. Mais ces deux tendances se retrouvent rarement pures de tout alliage chez les autres théologiens, qui y apportent des nuances assez variées.

1· *Le sacrifice consiste essentiellement dans la cotisécrution. en tant qu'elle prépare la victime et même dans la communion qui la détruit et la consume : Thèse dite de Bcllarmin.* — (.'elle thèse se rencontre déjà en quelques théologiens antérieurs à Bcllarmin.

L *Avant Bcllarmin.* — Nous avons dit plus haut, volrcol. 1145, pourquoi Cano ne saurait êtrer attaché à celle école, dont le véritable fondateur est Bcllarmin. Cependant il faut reconnaître que, tout aussitôt après- le concile de Trente, quelques théologiens, convaincus que le sacrifice comporte une immutation réelle exercée sur la chose offerte, ont voulu trouver dans la consécration une immolation réelle du Christ. Timidement sur ce point, I fessels, dont la théorie sc résume plutôt dans l'oblation, voir plus loin, col. 1193,. esquisse une explication sur la manière dont le Christ reçoit, dans la consécration, un véritable changement : *Per consecrationem non tantum panis et vini substantia (etsi imperceptibiii1er) transmutatur, sed ct corpus Domini alium quemdam subsistendi modum accipit, quem prius non habebat : nempe quod jam sub forma panis subsistat.* A quoi correspond cc nouveau mode d'existence sous l'espèce sacramentelle, Ilessels ne le précise pas.

2. *Thèse de Bellarmin.* - La question controversée avec les protestants est celle-ci : La messe est-elle un vrai sacrifice?

. A l'encontre des définitions larges du sacrifice, le cardinal Bcllarmin (f 1621), dans ses *Controversia: de missa.* l. V, *Opera.* Paris, 1870, t. i, p. 296 sq., rappelle que « dans l'usage de l'Écriturc, tout sacrifice est une oblation, mais toute oblation n'est pas un sacrifice; en effet, en plus de l'oblation il faut le changement, la consommation de la chose offerte, c. n. On connaît la célèbre définition du sacrifice, laissée par Bcllarmin *: Oblatio externa facta soli Deo. qua. ad agnitionem humanæ infirmitatis ct professionem divinæ majestatis, a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur ct transmutatur.* Le point capital est que l'oblation sacrificielle transforme l'objet offert, cet objet devant être détruit, c'est-à-dire tellement changé qu'il cesse d'être ce qu'il était auparavant, c. m. Cc concept du sacrifice, pleinement réalisé dans la mort du Christ sur la croix, se vérifie-t-il à la messe? La réponse à cette question el aux objections des protestants fournit à Bcllarmin l'occasion d'exposer sa théorie sur l'essence du sacrifice de la messe :

‹ Parmi les diverses actions dont se compose le rite eucharistique, l'oblation du pain el du vin qui précède la consécration, l'oblation qui suit la consécration, la fraction dc l'hostie sont nécessaires à l'intégrité du sacrifice; elles no sont point de son essence.» Deux actions seulement sont de l'essence du sacrifice eucharistique, la consécration cl la communion du prêtre. Le cardinal rejette l'opinion de ceux qui volent dans la seule consécration tous les éléments d'un sacrifice; ces théologiens admettent une immolation virtuelle, parce que *vi verborum* le corps du Christ seul, sans l'àine et le sang, et le sang, séparé du corps» commencent à être sur l'autel; seul, l'état glorieux où sc trouve présentement le Christ empêche la séparation effective du corps, du sang et de l'àmc, c. xxvn. • Une telle explication n'est pas suffisante au point que l'esprit puisse s'y reposer pleinement. Eneffel.un vrai et réel sacrifice requiert une mort, une destruction vraie el réelle do la victime immolée; la consécration ne fait pas une mort vraie et réelle, mais seulement une mort mystique Dire que la consécration

pourrait d'cilc-inême donner la mort, mais que l'état glorieux du corps du Christ empêche cette mort, c'est dire que cet étal glorieux empêche le sacri hcc. Sous l'ancienne loi. si un prêtre, dans le temple, avait porté ù un animal un coup capable de l'immoler, mais qu'à raison d'un empêchement quelconque, l'animal n'eût pas clé Immolé, il n'y aurait pas eu accomplissement, mais seulement volonté du sacrifice.» *Ibid.* Bcllarmin donne alors sa propre théorie. Dans la consécration, on trouve trois choses duns lesquelles consiste vraiment et réellement le sacrifice : 1· un objet profane devient sacré; ainsi, le pain est changé nu corps du Christ; 2· cet objet, dc profane devenu sacré, est offert à Dieu .sur l'autel; 3· enfin, «par la consécration, l'objet sacré, offert à Dieu, *est ordonné à un changement, à une destruction vraie, réelle, extérieure,* requise essentiellement pour le sacrifice. Par la consécration, en effet, le corps du Christ prend la forme d'une nourriture; la nourriture est faite pour être absorbée ct. par là même, changée et détruite. Sans doute, le corps du Christ n'éprouve ci lui-même aucun dommage, cl ne perd pas son être naturel, lorsque l'eucharistie est consommée; *mais it perd son être sacramentel* el cesse d'être réellement sur l'autel; il cesse d'être une nourriture sensible. » Voilà pourquoi la communion du prêtre, elle aussi, est dc l'essence du sacrifice, ' car, dans toute l'action dc la messe, il n'existe pas d'autre destruction réelle de la victime que la communion ct une destruction réelle de la victime est requise pour qu'il y ait sacrifice. · *Ibid.* CL .1. dc la Scrvièrc, *La théologie de Bcllarmin.* Paris, 1908, p. 135-137. Cette explication présente le grand avantage de répondre directement aux objections protestantes. On accepte leur notion du sacrifice, basé sur l'idée de destruction; on établit qu'une destruction de l'hostie a réellement lieu à la messe. La théorie bellarmlnienne devait être appelée â un grand succès près des théologiens.

3. *L*influence de Bellarmin. — a)* Λ *la fin du* -D7· *siècle.* — M. Lepin, *op. cil* , p. 387 sq.. fait remarquer que les contemporains de Bellarmin n'ndoptèrent pas sa thèse purement et simplement; ceux qui en acceptent la substance y mêlent des considérations étrangères, Toutefois, on retrouve l'élément essentiel de la thèse bellarmlnienne, la consomption de la victime par la communion, chez Henriquez (t 1608), *Summa theologiic moralis,* Mayence, 1613. l. IX. c I, n. 2-9. Cet auteur intercale entre la consécration ct la communion un troisième élément essentiel, l'oblation vocale, n. 3-4.

D'autres auteurs se contentent de faire une allusion bienveillante à l'explication du grand controverslste : tel P. de Ledesma, cf. supra, col. 11 17, *op cit* , e. xvn. D'autres enfin la considèrent comme une opinion recevable, sans s'y rallier explicitement : tel Azor(f 1603), *Institutiones morales,* Lyon. 1625, l. X.c. xtx.

Nous rattacherions plus volontiers ù Bcllarmin le jésuite Grégoire de Valencia (t 1603). *De rebus fidei hoc tempore controversis,* Lyon, 1591 : *Dc ss. misstr sacrificio,* 1 I, c. n. Sans doute cet auteur se complaît dans l'opinion de ceux qui pensent que non seulement la consécration, mais la bénédiction, mais la fraction cl la *commixtio,* la communion surtout sont nécessaires à l'oblation du sacrifice eucharistique. Toutefois, la consécration est la partie principale, qui constitue essentiellement cc sacrifice cl lui donne son caractère spécifique, en tant que, par la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang, elle fait que, d'une manière mystérieuse, que nous appelons sacramentelle, le Christ est contenu sous les espèces du pain cl du vin, *sic ut sumipossiLToutc* la force dc la t hése de Grégoire porte sur cette Idée : la consécration opère la transsubstantiation en vue de la communion; ct c'est en cela que réside le sacrifice. Telle est bien la pensée fondamentale dc Bcllarmin. Toutefois, Grégoire sc sépare radicalement dc Bcllarmin sur un point tout aussi fondamental. Pour lui, l'idée de destruction n'entre ni dans la définition du sacrifice, ni dans l'application qu'on doit en faire ù la messe. La consécration est la partie essentielle, qui donne a la messe son caractère sacrificiel, parce qu'elle rend présents, sous les espèces sacramntclles, le corps cl le sang du Christ. d'une manière qui les rend aptes à être pris en nourriture et en breuvage. Mais d'autres éléments sacrificiels, moins importants, existent dans le sacrifice : fraction, communion. En ce qui concerne la communion, la raison en est évidente, puisque selon le XII· concile de Tolède, le prêtre doit participer à la victime.

b) Au XΠP siècle, Bellarmin fait école. — Citons comme partisans de la communion, partie essentielle du sacrifice de la messe : Nicolas Coeffcteau. O. P. (t 1623), *Apologie,* Paris, 1622, article Du *sacrifice de la messe,* n. 7 (voir les textes dans Lepin, op. ri/., p. 392-393): Fabricius Pignatelli, S. J. (t 1656), *De monte propitiatorio, sine de sacrosancto Eccksue sacrificio,* Paris, 1660, l. III, q, v, η. 1; Bonacina (t 1631), *Opera de morali theologia,* Venise, 1706 : *De eucharistia,* q. ult.» punct. n (à la consécration et à la communion, cet auteur ajoute n. 6, l'oblation vocale); G. Mahler (t 1701), *Theologia doctoris subtilis D. Scoti*Zug, 1702,1. IV, *De eucharistia,* q. ix. Plus tard, le scotiste Maslrius, O. M (t 1673), suit pas à pas Bellarmin, *Dispul. theol. in I* V *Sent.,* Venise, 1675,1. IV, disp. IV, q. iv, el dans sa définition du sacrifice, η I. ct dans la conception du sacrifice eucharistique. La consécration est partie essentielle, · plus principale · *magis principalis* La communion est partie essentielle, nécessaire pour expliquer l'immutation dont doit être affectée la victime.

Ysamberl (t 1612), *Disput. m ///·“*, Paris, 1639, *ad g.* Lxxxm, disp. I, propose du sacrifice une définition analogue à celle de Bcllarmin : nécessité d'une immutation réelle de la victime pour attester la toute-puissance de Dieu sur la vie et la mort ct maître dc l'existence comme de la non existence. De là, en ce qui concerne l'eucharistie, il proclame la nécessité de la destruction de l'hostie pour réaliser celte signification essentielle du sacrifice. La consécration est donc dc nécessité essentielle, mais il est indispensable d'y joindre la communion du prêtre qui seule réalise l'immutation réelle en consommant la victime offerte. Disp III. a 2. 1

L'évêquc de Hodrz. Abclly(f 1691), admet lui aussi que l'idée de destruction est incluse dans la notion du sacrifice l'essence du sacrifice eucharistique suppose donc el la consécration qui amène la victime sur l'autel, cl la communion qui l'y détruit ct l'y consume en quelque façon. *Medulla theologica,* Paris, 1662, sect, xi, § 1

Il convient de s'arrêter sur le *C.unus theologicus* des *Salmanticenses.* Le traité *De eucharistiic sacramento (Cursus,* Paris. 1882, L xvm) n pour auteur Jean Lianes de l'Annonciation (t 1701). Cet auteur définit le sacrifice, disp. XIII, dub. r. n. 2 : *Oblatio /acta Deo /h t immutationem alicujus rei, in signum supremi super omnes res dominii ex legitima institutione.* Il s'agit de prouver dans le sacrifice dc la messe l'existence d'une iminulahon. Au n. 9, Jean Lianes écrit : ‹ A la messe convient la définition du sacrifice... L'immutation de la chose offerte s'y trouve, car *la consécration* comporte cc changement. › Le changement opéré dans le Christ par la consécration, c'est l'existence sacramentelle doublée dc la séparation mystique *vi verborum.* Mais le théologien dc Salamanque est trop bon thomiste pour trouver là un mode réel d'être affectant intrinsèquement le Christ. Aussi sc

rallie-t-il. dub. in, ÿ ni, n. 29-30, à une autre solution. La communion du prêtre appartient à l'essence du sacrifice, parce qu'il est de l'essence du sacrifice que la victime ou la chose offerte soit affectée d'un changement réel. Il faut donc que le Christ contenu sous les espèces du pain et du vin reçoive une humiliation réelle. Mais la présence sous les espèces n'apporte aucun changement dans le Christ lui-même et ainsi le Christ demeure sans changement jusqu'à la communion du célébrant. Donc, la communion du célébrant est requise essentiellement pour qu'il y ait sacrifice. C'est, on le voit, la solution de Bellarmin, sous le patronage duquel se range Jean Lianes,

Une mention particulière est duc à Ph. Gamache (f 1625). Ce sorbonlstc, tout en rattachant étroitement son explication au principe posé par Bellarmin, la présente cependant sous une forme plus compréhensive. Pour lui le sacrifice comporte une immutation physique de la victime, afin de signifier le pouvoir suprême de Dieu sur la vie cl sur la mort. *Summa theo~logica,* Paris, 1627, *In 11lam p., De sacrificio missa·,* c. n. Comment cette définition générale trouve-t-elle son application à la messe? Gamache fait état de la seule consécration, laquelle renferme une mutation, non seulement le changement du pain et du vin au corps ct au sang, mais encore un changement dans le Christ lui-même, dont l'humanité est produite et passe, tout au moins *secundum quid,* de la non-existence à l'existence, au moment où la consécration rend Jésus présent sur l'autel, où il n'était pas auparavant, c. iv. Mais cc n'est pas assez. La consécration Inclut un rapport très certain à la réelle destruction ct consomption du corps ct du sang du Sauveur. On sait d'ailleurs que les espèces sont naturellement vouées à la corruption; d'où il suit que le Christ y est contenu *d'une /açon qui le voue fatalement à la corruption et à la destruction.* On le volt, le principe posé par Bellarmin est élargi dans la conclusion (pi'on en tire. Gamache ajoute ensuite, sans s'y arrêter personnellement, l'explication de Lcssius, c. iv.

D'autres théologiens du xvn· siècle, tels Casai, Martinon, Platcl, Th. Raynaud, aux explications de Bellarmin ajoutent celles du cardinal De Lugo, Nous les retrouverons plus loin.

c) Au XVIti siècle,* un seul théologien, matyd'autorité, reprend la thèse de Bellarmin dans son intégrité. C'est saint Alphonse de Liguori (f 1787). Il part de la définition commune, comportant l'Immutatlon; rappelle ensuite le dogme qu'il formule selon les grandes lignes de son système, savoir : · Par la consécration et par la communion, le Christ est immolé mystiquement et ainsi, à la messe, on trouve l'immutalion requise pour le sacrifice. » *Theologia moratis,* l. VI, tract, m, c. m, dub. i, n. 301, édit. Gaudé. Paris, 1909, t. h i, p. 283 sq. Saint Alphonse rappelle, n. 305, les opinions relatives à l'essence du sacrifice de la messe. Précédemment, 1. III, n. 310, il avait laissé entrevoir qu'il se rallierait ù l'opinion plaçant l'essence du sacrifice dans la seule consécration. Mais, ici, il se rétracte cl adopte l'opinion de Bellarmin, Touniely, Soto, Bonaclna : *litre sententia dicit essentiam eucharistia: consistere partialiter in consecratione et partialiter in sumptione : in consecratione enim ponitur victima ct in sumptione consumitur.* Saint Alphonse admet cependant comme une opinion très probable que les deux consécrations sont requises pour qu'existe le sacrifice, lequel doit être commémoratif du sacrifice sanglant offert sur la croix.

La thèse de saint Liguori a été retenue au xix· siècle par les Hguoricns. Cf. Marc, *Instil, morales.* Borne, 1880. t. U. p. 129; î. Acrtnys, *Theologia morulis lucta doctrinam A. M. de Ltgorio,* Tournai, 1898, t. iî, p. 70; J. Hermann, *Instit. théologien· dogmatiar,* Rome, 1908, t. n, p. 581-583.

L *La thèse de Bellarmin, adaptée à lu consideration de la seule consécration comme élément essentiel du sacrifice eucharistique.-* Un grand nombre de théologiens, tout en retenant le principe formulé par Bellarmin, ont adapté ce principe à la thèse communément reçue de la seule consécration constitutive du sacrifice eucharistique. Nous signalerons ici les principaux :

a) Viva, S. *J.* (t 1710), définit le sacrifice à la manière de Lcssius, mais suppose que l'immolation virtuelle ne sutfit pas; la définition requiert une immolation réelle. Toute l'action sacrificielle réside dans la consécration, et la communion n'est pas même partie intégrante. « Rien d'étonnanl, écrit-il, que la même action produise la victime et simultanément l'immole el la sacrifie... Le Christ, par le fait même qu'il est placé sous les espèces du pain ct du vin, s'y trouve *à Tétai d'aliment, destiné à une prochaine destruction.* Par la communion, en ellel, il cesse d'être sacramcntcllement présent. Ainsi, il est immolé et sacrifié. *

Une nuance sépare Viva de Bellarmin et lui permet de ne retenir que la consécration comme élément constitutif du sacrifice. Pour lui, l'état de nourriture auquel est amené le Christ sous les espèces sacramentelles, l'affecte *hic et nunc,* au moment de la consécration. Donc, l'immutation est déjà réalisée en lui avant la communion. *Cursus thcologico-moralis,* t. i. *De sacramentis,* Padouc, 1723, part. V, q. v, a. 1.

b) Même doctrine chez Hollzclau. S. J. (t 1783),. l'auteur du traité du Verbe incarné et des sacrements dans la *Theologia Wirceburgensis,* Paris, 1880. Il se tient prudemment dans la ligne tracée par Bellarmin ct rectifiée par Viva : · Par la force des paroles, le Christ est immolé symboliquement, en ce que, par la force des paroles, le sang csl séparé du corps. Mais de plus, il est placé sous les espèces dans un état pour ainsi dire de mort, orienté qu'il csl vers sa destruction : il y est placé à l'état de nourriture ct de breuvage, destinés à être consommés, cl même, dans le but de disparaître, aussitôt réalisée la corruption des espèces. » *De eucharistia,* p. 391.

c) Plus timide ct plus éclectique est Thomas de Charmes (t 1765). Chez lui aussi, la thèse du sacrifice suppose l'immolation réelle de la victime. *Theologia universa...,* Nancy, 1759 : *De sacramentis,* dissert. IV, c. n, q. i. Toute l'essence du sacrifice csl dans la consécration. Mais, dans la q. m, il rajeunit l'explication de Bellarmin-Viva : *Per consecrationem ponitur Christus in statu proximo ad reatern destruetionem, nam producitur sub speciebus, ut, iis corruptis, Christus non solum mystice, sed realiter destruatur quoad esse rcproductum.* La double consécration est nécessaire, non *ex natura rei,* mais par suite de l'institution divine.

Au xix· siècle, dans la même dépendance de Bellarmin, corrigé par Viva-Hollzclau, il faut citer le capucin Albert Knoll (a Bulsano), *Instit. theologiae,* Turin, 1868. Toutefois, dans sa définition du sacrifice, cet auteur nie que la destruction réelle de la victime, telle qu'elle se pratiquait dans certains sacrifices de l'Anclen Testament, soit nécessaire. Part. IV, sect, n, § 611. L'application de cette doctrine est tout autre qu'on l'aurait pu attendre. Knoll reprend l'explication de Lcssius, complétée par Bellarmin et Viva. Par les paroles de la consécration, il est fait à l'hostie l'Immulation requise ct sufllsanle pour le sacrifice; non seulement parce que la consécration ellectue la séparation mystique du corps ct du sang, mais encore parce que, sous les espèces du pain et du vin, le Christ, devenu nourriture et breuvage, est destiné à une véritable, réelle ct extérieure immutat ion cl destruction.

De celle solution, on pourra rapprocher celle de

Mgr Orazio Mazzella, *Pr&'lecl. scholastleû-dogmaticr,* Koine, 1905, t. iv, n. 237.

5. *Un rajeunissement de la thèse de Bellarmin-Viva-Holtrclau : //. Lamiroy.* – C'est dans la lignée théologlque précédente qu'il convient de placer M. Lamiroy, pour le système qu'il propose dans sa thèse, *De essentia ss. missir sacrificlo,* Louvain, 1919. Sans doute, Lamiroy rejette expressément l'explication de Bellarmin, parce qu'elle place en réalité l'essence du sacrifice eucharistique dans la communion, cc qui contredit et l'institution de l'eucharistie. ct la tradition constante dans l'Église. Toutefois, il accepte le principe qui a guidé Bellarmin, et corrige la thèse du grand controversisle A la façon de Viva ct de Holtzclau (qu'il ne cite d'ailleurs pas). La notion essentielle du sacrifice comporte, pour Lamiroy, une destruction réelle ou équivalente de la chose offerte. *Sacrificium est oblatio, qua per destructionem ipsius otia· humaner, aut rei sensibilis et permanentis, vitam humanam repriesentantis cique substitute, a legitimo ministro peractam, supremum Dei dominium agnoscitur.* P. 102. Et 1'autcur spécifie que ▮ cette destruction peut être *réelle,* lorsque la chose offerte est détruite dans sa substance par occasion ou combustion, ou *équivalente,* quand, par exemple le vin ou le lait est répandu A terre ct ainsi est détruit, non dans sa substance, mais dans son mode ou sa forme extérieure.

Pour Lamiroy, « l'action sacrificielle est réalisée essentiellement dans la consécration des espèces », p. 416; c'est la doctrine qui ressort des textes scripturaires relatifs à l'institution, et de la nature même du sacrifice eucharistique, offert au nom et en la personne du Christ. La communion n'appartient pas A l'essence du sacrifice, mais elle est de l'intégrté de l'oblation sacrificielle. Part. IIP, sectio î, a 1, § 1, p. 116. Puis il réfute les arguments de ceux qui professent que la communion appartient A l'essence du sacrifice, § 2, p. 419 sq. Il s'agit de Bellarmin.de De Lugo et de leur école. Au § 3, p. 123 sq., il réfute ceux qui placent l'essence du sacrifice de l'eucharistie dans la seule communion. Parmi les anciens auteurs, Lamiroy ne cite, d'après Vasquez. que Ledesma. Mais, parmi les auteurs contemporains, il s'attaque principalement A la théorie du sacrifice-banquet de Benz cl de Bellord. Voir plus loin. Enfin. § 1, le sacrifice de la messe n'est pas réalisé par l'oblation vocale distincte de la consécration, ni par la fraction de l'hostie. L'a. 2 va au vif du problème qui nous occupe : Il y est question de la *raison formelle* du sacrifice dans la consécration même. Le texte de Luc., xxn. 19-29 et les textes parallèles de Matth.. xxn. 26-28; Marc., xiv, 22-21; I Cor., xi, 21-25, démontrent que le corps cl le sang du Christ sont offerts en véritable sacrifice : « DéjA les Pères ct les liturgies primitives affirment que la célébration de cc rite eucharistique était une immolation du Christ non sanglante ct mystique... Mais il faut remarquer qii' < Immolation mystique » n'est pas synonyme d'· immolation dans la séparation « sacramentelle du corps du Christ d'avec son sang ». Celte dernière formule, que depuis longtemps de nombreux théologiens considèrent comme synonyme de la première, n'atteint en réalité qu'un seul aspect l'aspect représentatif, du sacrifice eucharistique... Mais nous démontrerons que la séparation sacramentelle n'est pas suffisante pour fonder un véritable sacrifice. » Et celle démonstration est faite dans la réfutation des thèses divergentes, notamment de celle du cardinal 1 Billot .

Voici comment Lamiroy conçoit son système : « Nous savons que, dans la consécration, en même temps que se réalise le sacrement, est offert le sacri fice. Or, un sacrifice véritable suppose une véritable destruction, soit réelle, lA où la chose offerte est J détruite en sa substance, soit équivalente, là où la destruction atteint plutôt le mode d'être extérieur de la chose sacrifiée... Or, la victime du sacrifice eucharistique est le Christ lui-même, qui est immolé, non plus en lui-mémc ct d'une manière sanglante, mais d'une façon mystique. Il est immolé d'une façon non sanglante sous l'espèce ou signe visible, selon la formule du concile de Trente. Cette immolation non sanglante ct mystique, par laquelle le Christ lui-même est vraiment sacrifié, non en lui-même et sous son espèce propre, mais dans le sacrement ct sous une espèce d'emprunt, est celle-là même que nous déclarent les paroles de l'institution. Dans la consécration, le Christ revêt un état d'immolation, *statum immolatitium,* qui sc manifeste en cc que le corps du Sauveur peut être mangé, ct son sang jicut être bu. La consécration place le Christ sous la forme de victime équivalcmment immolée, car elle le rend présent sur l'autel et l'y place en un état tel, que son corps devient vraiment nourriture sous l'apparence du pain comme le corps d'une victime animale immolée, ct que son sang devient vraiment breuvage, sous l'espèce du vin, comme s'il était répandu. »

• Nous ne disons pas que la raison formelle du sacrifice eucharistique réside en ce que le Christ est rendu présent sous les espèces du pain et du vin; nous n'affirmons pas que la raison du sacrifice réside en ce que le Christ est réduit A l'état de nourriture ct de boisson, car celle considération relève plutôt de la raison formelle du sacrement que de celle du sacrifice.· Mais la raison formelle qui fait le sacrifice essentiellement réalisé à la consécration existe · parce que le Christ, sous les espèces sacramentelles, est placé en un état extérieur de mort et de destruction, état manifesté en cc que le corps peut être mangé et le sang peut être bu P. 131.

On le voit, c'est l'hypothèse, à peine remaniée de quelques nuances nouvelles, de Viva, de 1 lollzclau, de Thomas de Charmes. C'est donc toujours le principe de Bellarmin, mais dont l'application est restreinte à la seule consécration.

6. *En marge de Bellarmin; la théorie du sacrifice-banquet : le sacrifice réside dans le banquet, accompli par la communion, mais apprêté dans la consécration.* — S'inspirant ὰσ la forme des sacrifices antiques des Juifs ou des païens, dans lesquels une part était réservée pour servir de nourriture A l'homme, ainsi devenu le commensal de la divinité, quelques auteurs veulent envisager le sacrifice de la messe comme constitué par la communion, dans laquelle le repas s'accomplit, et par la consécration, où le repas est préparé. C'est, nu fond, toujours l'idée de Bellarmin, mais présentée sous un aspect très particulier.

a) L'idée du sacrifice-banquet, appliquée A In messe, a été proposée par Mgr James Bellord, vicaire apostolique de Gibraltar, dans *The notion of sacrifice* ct dans *The sacrifice of the Nem Lena,* dans *Eccleslasticat Heriem,* 1905, t. xxxiii, p. 1-LI; 258 273. La mort du Christ nu Calvaire ne constitue pns, indépendamment de la cène, un sacrifice véritable. L'essence du sacrifice du Christ se trouve dans le repas de la cène, dont la messe est la reproduction. « LA. dit-il, il n'y a en vérité, ni mort, ni symbole de mort. L'emploi des deux espèces distinctes n'est pas pour figurer l'immolation sanglante du lendemain, mais seulement pour représenter la double matière d'un banquet complet, aliment ct breuvage... Quand bien même le calice se serait éloigné, A la suite de la prière au Jardin, et quand Jésus n'aurait pas souffert la mort, la dernière cène serait encore un plein ct parfait sacrifice. » Trad. Lepin, *op. cil.,* p. 619.

b) Cette théorie du sacrifice-banquet a élé exposée, avec des nuances différentes, par Fr. S. Benz, *Die·*

Geschichte des Messop/er-BcgrifJ', oder der alte Glaube and die neuen Theorien liber dus Wcscn des unblutigen Op/en, Dillingen et Frisinguc, 1902. Dans cc volumineux ouvrage, le professeur de Breslau entreprend un inventaire de la tradition patristique ct théologique au sujet du sacrifice de la messe. Voici comment M. Lopin présente le système de Bcnz :

Appuyé sur In tradition, Bcnz critique, non moins vivement cpic Rcllord, la thèse qui place l'essence du sacrifice dan* une immolation ou une destruction de la victime, ct met au contraire en évidence le caractère essentiellement relatif du sacrifice de l'autel par rapport h l'immolation sanglante de la ernix. A l'entendre, il n'y a de vrai et réel sacrifice du Christ que celui de la croix. Ij i messe n'en est qu'une représentation, parce qu'elle n'est qu'une figure de l'unique sacrifice sanglant. Néanmoins, elle est appelée justement un vrai ct propre sacrifice, h raison de la présence réelle du corps ct du sang du Christ. Telle a été, d'après Bcnz, la seule notion ndinisc dans l'antiquité chrétienne ct au Moyen Age, cl c'est aussi la seule juste. A son sens, comme à celui do Schechen, de Gihr ct de Seinsanc, la théorie du sacrifice-destruction a été inspirée aux théologien* catholique* par les besoins mal compris de la controverse protestante: elle est en désaccord avec l'ancienne doctrine traditionnelle.

Non content de souligner de la sorte la relativité du sacrifice de la im *sc, Bcnz prétend également justi her son caractère essentiel de sacrifice par sa qualité de Imnquct sacré. Toutefois, au lieu d'identifier purement ct simplement le sacrifier avec la communion, comme Bellord, il le voit réalisé déjà dans la consécration, en cc que, par le consécration, l'hostie une fois Immolée sur la croix ct pourvue actuellement des signes sensible* de cette Immolation passée, est apprêtée en nourriture pour le banquet qui doit suivre.

Autant qu'on peut préciser la pensée de l'auteur,., le sacrifice de la messe consisterait donc, à la fois, dans la communion ct dans la consécration, par la raison que l'une ct l'autre servent h opérer la *sanctification* ou la *sacrificalion* de l'homme, c'est-à-dire son *union avec Dieu.* — D'abord la communion. Car · il nc faut pas dire que le service eucharistique est le sacrifice non sanglant du Christ et qu'il sc termine par un repas ; mais bien plutôt : le sacrifice eucharistique est de son essence un repas, qui a un caractère de sacrifice. Or, d'une façon générale, cc repas seulement a caractère de sacrifice, qui associe directement Λ la Divinité, par conséquent donne h celui qui ne vit pas encore dans une union parfaite avec la Divinité, de s'approcher plus prés de cette perfection. Dans l'autre vie, la jouissance de la Divinité n'a plu* la signification de sacrifice, puisqu'elle ne sanctifie plu* les non-saint*, mais garde ct béatifie les saint* dim* la sainteté. Mais, sur terre, la participation h la table de Dieu est un acte sacrifica). Cc serait s'écarter de* vues de l'ancienne Fglisc de sc représenter la communion comme étant avant tout une descente de Dieu vers les hommes ; clic est h concevoir beaucoup plutôt comme une ascension des hommes vers Dieu, comme une action par laquelle les hommes sc sanctifient librement ct spontanément. Ainsi le repas eucharistique *c distingue d'un repos terrestre ordinaire, ct aussi du repus céleste, précisément en cc qu'il n'est pas premièrement un acte de jouissance, mais un acte fuir lequel l'homme sc *sanctif r.* et *c *sacrifie* lui-même : un acte de *sacrifice.* · *Op. cil.,* t. n, p. 500.

De la communion ainsi entendue, la consécration est inséparable, car c'est elle qui rend présent le Christ sous In forme Où 11 doit servir à l'nliincntation sacrée des fidèles, c'est-à-dire, comme parle l'auteur, Λ leur sanctification et à h ur sacrificaliori. · Ce n'e*t pas, dit-il, «pie la communion naît aussi un caractère sacrificiel, ni que le sacrifice non sanglant nc soit cssrnticllcnu nt un repu* sacré ; c'est simplement (pie,de parla volonté du fondateur. In préparation de cc rrpas, ou d·' *<·* élément*, const Hue en fait hi prelière fKirtic du sacrifice. Mais *1 l'on demande pour qui fa préparation de l'aliment, qui ne sera jamais regardée pourtant comme partie intégrante d'un repas, a été introduite Ici dans le repas même, et de telle sorte que, sans elle. Je repu* porterait un autre nom, voici la réponse : c'est parrt que ce repas est le sacrifice non sanglant du Christ ct des chrétiens. I-r sacrifice non sanglant suppose que in victime dont la chair ct le sang doivent être mangée et bu, n'est pas immolée présentement, mais a dû être immolée déjà auparavant, donc qu'elle existe déjà comme aliment formel, et n seulement besoin d'être rendue présente d'une façon qui témoigne de son Immolation sanglante antérieure. Bcndre présente la matière du repas sous une forme qui figure ou reproduit sensiblement sa sacrificat lon antérieure : voilà en quoi consisti* la préparation du repas; voilà cc que signifie l'acte de In consécration. Ij i consécration n'est donc pas formellement la mise à mort dr l'Agneau de Dieu qui doit être mangé ; elle rend seulement présent cel Agneau déjà mis à mort auparavant ; ct c'est pourquoi elle est un élément essentiel du repas lui-même ; elle est un acte de repas. · *Ibid.,* p. 501.

Ainsi, · consécration ct communion sont, de par leur essence, des actes d'union, l'accomplissement du sacrement de l'union, ct pour autant des actes sacrificiels ·. « Dan* l'une et l'autre, nous voyons le Christ, unissant scs membres avec lui, ct par là même le* saerifiant. Seulement, dans la consécration, h· Christ est rendu présent à l'état de nourriture devant l'homme : la sanctification de l'homme par le Christ est *objective.* Dans la communion, elle est subjective, parce que le Christ entre dans l'homme lui-même pour le nourrir et le sacrifier. · *Ibid.,* p. 502.

Dés lors, · l'essence de l'acte sacrificiel en cc qui regarde l'eucharistie doit sc définir ainsi : l'essence formelle du sacrifice non sanglant du Nouveau Testament consiste en l'accomplissement *objectif* et *subjectif* du sacrement de la communion, par le moyen du corps ct du sang de Jésus-Christ, réellement présents sous les apparences du pain et du vin. · ▮ Et si l'on demande quel est, dans cc *sacrement sacrificiel,* ou dans *cc sacrifice sacramentel,* l'acte essentiellement sacrificiel, nous répondrons : il est *objectivement* dans la consécration ; *subjectivement,* dans la communion à la chair ct au sang du Seigneur. · *Ibid.,* p, 503. — Lcpln, *op. cit.,* p. 620-623.

2· *Le sacrifice consiste essentiellement dans la consécration, en tant qu'elle place le. Christ lui-méme en un état d'amoindrissement : Thèse dite de De Lugo.* — La thèse de Bellarmin suppose toujours dans une certaine mesure que l'immutation requise par le sacrifice n'atteint pas le corps réel du Christ, mais simplement le corps, en tant que placé sous les espèces sacramentelles. Ou mieux, les espèces seules sont directement affectées par l'immutation. La catégorie de théologiens que nous allons étudier prétend (pie l'immulation doit atteindre directement le corps du Christ lui-même. A partir de la deuxième moitié du xvn* siècle, en France surtout, les théories cartésiennes appliquées à l'eucharistie viendront donner h cette opinion un complément de relief.

1. *Avant De Lugo. — a)* Un précurseur de De LugO est Gaspard Casai (t 1585) évêque de Leiria. En regard de la définition vague (pie saint Thomas donne du sacrifice : *A liquid circa res oblatas.* 11 place une autre définition du même théologien. III·1, q. xlv, a. 3 : *Aliquid factum in honorem proprie Deo debitum,* ad eum placandum. L'idée de sacrifice expiatoire cl propitiatoire requiert une destruction réelle. Pendant toute sa vie, Jésus dans chacune de scs actions a pu offrir un sacrifice véritable, mais le caractère sacrificiel de l'expiation du Christ apparaît surtout ct sans conteste possible à la dernière cène, « institution admirable et Inouïe, par laquelle le Christ place son propre corps sou* les espèces du pain cl son propre sang sous celles du vin, cherchant toujours... à rendre honneur à Dieu ct à apaiser sa justice à notre endroit ». *De sacrificio mhsic,* Venise, 1563. l. I, c. xix. Il faut que l'eucharistie, continuation de la cène cl mémorial de la croix, s accomplisse *modo immolatitio,* c. xîi, ce cpii se fait par la séparation sacramentelle du corps cl du sang Il s'agit maintenant d'expliquer comment cel te separat ion sm ramcntelle produit l'immolation cl le sacrifice. C'est ici que Casai prélude à De Lugo Le Christ, dit-il, avait dans son être naturel la faculté de voir, d entendre, de sentir, de goûter, de loucher, comme chacun sait. Or, tel qu'il est dans le sac rement il n'a phis rien de cela, au jugement de Scot Il nc volt, ni n'vnlcnd, ni nc sent, ni nc

goûte, ni ne touche. 11 est donc là en manière d'immolation et de sacrifice, *modo immolatitio el sacrifico,* puisqu'il est là privé de scs actes vitaux, nc peut exercer aucune de ces multiples opérations vitales pour lesquelles l'homme doit sc servir d'un organe corporel,... Le mode selon lequel le Christ est dans le sacrement est donc bien un mode d'immolation, *modus inimolalitus,* car c'est en quelque sorte un mode de mise à mort, *modus mortifleatus,* en tant que, privé de scs actions vitales, le Christ, de cc chef, est en quelque façon, mis à mort. · *Id.,* c. xix.

A cette explication fondamentale, Casai en joint deux autres : le corps et le sang dans l'eucharistie sont destinés à devenir nourriture cl breuvage, ct, d'ailleurs, en soi, le mode d'existence sacramentelle est un mode non matériel, mais miraculeusement impose au corps et au sang du Christ. Id.

Quoiqu'il en soit de la véritable pensée de Scot, il faut retenir de la these fondamentale de Casai, qu'elle comporte un amoindrissement réel dans le Christ : c'est sa caractéristique.

b) Le précurseur immédiat de De Lugo fut Mal· derus (Jean van Maldercn) (t 1633), professeur à Louvain, puis évêque d'Anvers. Pour Maldcrus, l'immutation du sacri lice doit être destructive. *De virtutibus theol. et justitia, ad* Anvers, 1616, tract. X, c. ni, du b. j. Il n'admet pas comme suffisante pour le sacrifice, l'immutation morale; il faut, pense-t-il, une immutat ion physique, réelle, par laquelle la victime « reçoive un état amoindri incluant d'une certaine façon soit destruction soit cessation d'être » : *status declivior,* telle est l'expression qui fera fortune dans l'école de De Lugo.

Sans s'arrêter à la destruction du pain ct du vin, changés au corps el au sang de Jésus-Christ, Maldcrus trouve l'immolation destructive dans le fait « que le Christ Seigneur, qui naturellement est homme vivant, inapte à devenir nourriture et breuvage, à moins d'être mis à mort, reçoit dans l'eucharistie comme une nouvelle existence de mort, dans laquelle il peut être mangé, et son sang peut être bu, comme s'il était tué. » Nous en resterions encore ici â la thèse bellarminienne; mais Maldcrus ajoute une explication nouvelle (pii transforme cette thèse. Le guas/ *mortuus, tanquam occisus* indique qu'il n'y a pas à la messe d'immolation sanglante; cl pourtant il y a véritable sacrifice. Le sacri lice réside en cc que le Christ» par la séparation sacramentelle, se présente comme sous un revêtement de mort. Mais ce n'est pas encore assez. Dans une explication assez embarrassée, Maldcrus tente de démontrer qu'à l'autel le Christ, sans être mis à mort, souffre ce qu'il a souffert Λ la croix, ct plus encore. Sur la croix, l'àine fut séparée du corps; mois elle demeura intacte el le corps nc connut pas la corruption Sur l'autel, le Christ s'abaisse dans sa condescendance au point de se livrer comme nourriture et breuvage; lui même demeure intact et sans corruption, mais, par la corruptibilité des espèces sacramentelles, il se voue à la perte totale de son existence sacramentelle, son Ame ne devant pas plus préserver son corps de celte disparition selon l existence sacramentelle. (pie si elle nc lui était pas unie, son corps nc devant pas plus conserver le sang, qui cependant par la loi de concomitance lui demeure uni, que si le sang était réellement répandu.

2. *La tldse de De Lugo.* — Le cardinal De Lugo, S. J. (i 1660). Identifie sacri Hcc el immolation ou (lest ruction : *Dicimus de ratione sacrificii esse quod sit protestatio i ltms excellentiic divime qua dignus est ut in ipsius cultum vita nostra destruatur, sive ture protestatio fiat per reatem destructionem propriic vitee, sive per destructionem alterius rei, per quam noster affectus ezp'icetur quando destructio propria non licet vel non expedit. De. vcn. eucharisttir. sacramento,* dans *Opera,* Paris, 1892, t.iv, disp. XIX, sect, i, n. L Tout sacrifice requiert donc la destruction de la victime, ct c'est en ce sens qu'il faut comprendre saint Thomas, *Sum. hcot.,* II--IIe, q. l x x x v î, a. 1. *Ibid.,* n. 7.

De Lugo examine ensuite les diverses explications fournies du sacri lice de la messe. Sect. m. Il réfute successivement l'hypothèse de l'oblation vocale, soit avant (offertoire) soit après la consécration *(Vnde et memores),* n. 37, car le sacrifice doit comporter une action réelle, distincte des paroles, n. 38; l'hypothèse de Cano, plaçant le sacrifice dans la fraction de l'hostie, la fraction n'étant qu'une cérémonie liturgique non universellement admise, hypothèse d'ailleurs abandonnée de tous, n. 39-10; il démontre ensuite que la thèse, plaçant de manière exclusive l'essence du sacri Hcc dans la consécration est h seule fondée, la seule à retenir, n. 11-15; qu'il faut donc rejeter l'explication de ceux qui font constituer le sacrifice dans la communion, n. 16-19. On doit cependant reconnaître que de graves raisons, ct en particulier l'autorité de saint Thomas, inciteraient Λ admettre que la communion soit une partie essentielle du sacrifice.

Dans la sect, iv, De Lugo examine les différentes opinions théologiques expliquant comment la consécration appartient a l'essence du sacrifice. Il rejette : l'opinion de ceux qui disent que la consécration détruit, en l'honneur de Dieu, la substance du pain cl celle du vin : une telle explication est Insuffisante à l'égard du sacrifice du corps cl du sang de Jésus-Christ. n. 51 ; — l'opinion de Suarez, plaçant à la consécration l'essence du sacrifice, par le fait de la disparition du pain et du vin en vue de la production du corps ct du sang, principale matière offerte n Dieu : celte opinion esl d'ailleurs contraire au sentiment commun des théologiens, n. 52-53; — l'opinion de Vasqucz, niant que la destruction de la victime soit requise dans le sacrifice relatif ou commémoratif : la représentation du sacrifice n'est pas le sacrifice, n. 51-60; — l'opinion de l'immolation virtuelle enseignée par Lcssius, et déjà réfutée par Vasqucz, celle immolation n'étant qu'une image d'immolation ct non une immolation réelle, n. 61-63.

Dans la sect, v, De Lugo expose sa solution. Tour hii, la consécration et la communion appartiennent à l'essence du sacrifice, de telle manière cependant que l'action sacrificielle *substantielle* se trouve déjà réalisée à la consécration, n. 61. Pour expliquer celle action sacrificielle substantielle, il remarque qu'il n'est point nécessaire que la destruction de la victime soit une corruption substantielle, physique ou métaphysique, de son être; il suffit que le résultat de Paction sacrificielle soit de placer la victime en un étal tellement amoindri, *statum aliquem decliviorem,* qu'on la puisse humainement estimer détruite, n 65-66. ‹ Cela supposé, il devient facile d'expliquer comment, par la consécration même, le corps du Christ est sacrifié Bien (pie la consécration ne le détruise pas substantiellement· on peut l'estimer détruit, puisqu'il est place en un état si amoindri qu'il esl rendu inapte aux actes de la vie corporelle el apte à divers autres usages propres à la nourriture. Donc, à l'estimation humaine, cc corps est exactement comme s'il était un véritable pain, préparé en nourriture aux hommes. Un tel changement suffit certes à constituer un sacrifice », n. 67. - El pourtant, la communion, elle aussi, appartient à la substance el à l'intégrité du sacrifice, car elle consomme la destruction de la victime. El il ne répugne pas qu'une victime subisse, dans le même sacrifice, une double destruction. De Lugo apporte ici l'exemple de la victime offerte en holocauste, d'abord mise à mort, ensuite brûlée, n. 68. La messe des pré

sanctifiés n'est pas un sacrifice, mais un complément de sacrifice, n. 69. Donc, à In messe, le sacrifice dure jusqu'à la communion, tout comme les holocaustes duraient après l'occision des victimes jusqu'à leur combustion, n 72.

La messe est le sacrifice offert par le Christ, prêtre principal; mais il n est pas nécessaire que le Christ concoure /\/rd *nunc* el d'une façon physique a l'action du sacrifice : le Christ ofire vraiment son corps et son sang à l'autel, en ce que le prêtre son ministre, en vertu de l'institution, offre le corps cl le sang au nom du Christ, dont il n'est que le délégué ct le substitut. Sect, vn, n. 93. D'après celte doctrine, la validité du sacrifice offert sous une seule espèce serait assurée, et la consécration, valable. Cependant jamais on ne peut sc dispenser de consacrer sous les deux espèces, parce que iT-'gllse n'a pas le pouvoir de changer le précepte du Christ. Or, le Christ a voulu que la messe comportât la consécration sous les deux espèces, afin de représenter ainsi sa passion et sa mort. Sect, vm, ŋ. 106; cf n. 112.

3. *//influence de De Lugo, les théories composites des XVII· et xvm· siècles.* — Aux xvn· et xvni· siècles, Γ · école · de De Lugo à proprement parler, n'existe pas, mais l'in fluence de ce théologien est considérable. Les innombrables auteurs qui proposent à celle époque des expl irai ions composites et éclectiques du sacrifice dc l'eucharistie, insèrent, pour la plupart, dans leur système, l'idée maîtresse du système de De Lugo, le *status declivior.*

a) Mêlant les explications de I.cssius, Bellarmin cl De Lugo, le cardinal dc Richelieu (f 1642), dans son ouvrage : *Les principaux points de la /oy catholique défendus contre reserit adressé au roy par les quatre ministres de Charenton,* Paris, 1G29, p. 130-131. s'exprime ainsi : « Le changement qui se fait en l'eucharistie consiste en cc que Jésus-Christ, qui subsiste au Ciel en sa propre espèce, est eslably en terre sous l'espèce est rangère du pain ct du vin cl sous l'apparence de la mort. Qu'en cet estai, il soit sous l'apparence el l'espèce de la mort, il paroist en cc qu'il est privé d'apparence dc vie en plusieurs sens, ct par cc qu'ou ne voit aucune action, en luy, ct parce que, par la force des paroles sacramentelles, son corps cl son sang sont cstablis sous des espèces séparées, ainsi que, par la mort qu'il a soulTcrl en croix, ils ont été réellement séparez : par ce enfin que les espèces qui le voilent sont comestibles ct que, d'ordinaire, on ne mange aucune chair qui ne soit morte... »

b/ Martinon, S. J. (t 1662), semble sc rallier d'abord à la thèse du sacrifice représentai if de Vasqucz, expliquée par l'immolation mystique dans la séparation sacramentelle. *Disput.* Mrolorpca·, Bordeaux. 1615, disp WW 111. sr.-t. IV. n. 41. Mais, à la thèse vasqué/.ienne, il ajoute un complément d'explication : *mortuo quodam minio positum et tendente ad destructionem.* Et, pour expliquer cet étal dc mort, tendant à la destruction, il adopte pleinement la thèse lugonicnne. ‹ C'est vn ce sens que nous disons que le corps cl le sang du Christ sont moralement détruits dans l'eucharistie, en tant que, par la force des paroles, ils sont placés sous les espèces du pain ct du vin en un étal (l'amoindrissement, *in statu dcctioinri,* étal d'inaptitude quant a leurs fonctions naturelles cl humaines, étal de tendance à la consomption et à la destruction... Enfin, il v a immolation mystique du Christ lui-même, en tant que. par la force des paroles, le corps est placé sous l'espèce du pain cl le sang sous l'espèce du vin, pour représenter la séparation faite de l'un ct dc l'autre à l.i croix dans la mort du Christ· · Sect. i, n. 7.

c) L'cxpllc tlion de De Lugo sc retrouve – jointe Λ celle de Lesslus — chez Georges de Rhodes, S. J. (t 1601), *Disput. theologiae scholasticx,* c. n, Lyon, 1661, tract, x, disp. II, q. n, sect, i et sect, n; chez le frère du cardinal, François De Lugo (f 1652), *Ik missa,* Venise, 1653, c. n, q. n, n. 34; chez Thomas .Muniessa (t 1696), *Disput. scholastics,* Barcelone, 1689. t. n, disp. XXXIH, sect, iv, n. 40; ccs deux auteurs également jésuites; el, au xvni· siècle, chez le jésuite Paul Antoine (t 1743), *Theologia univena...,* Paris, 1742 : *De eucharistia,* c. in; jointe à celles do Suarez el dc Lcssius, chez Plaid, S. J. (t 1681), *Synopsis cursus theologici,* Douai, 1706, pari. V, c iv. Une mention spéciale doit être accordée au jésuite Théophile Raynaud, qui renchérit encore sur Dc Lugo pour décrire l'abaissement du Christ dans l'eucharistie : « Dans l'eucharistie, quel abaissement! le Christ s'est humilié et a choisi un état de si profonde abjection, qu'à moins de miracle, il doit y demeurer inanimé à l'instar d'un tronc ou d'une souche : pour lui, plus d'acte d'intelligence en raison des idées précédemment acquises; plus de vouloir consécutif à la connaissance antérieure; plus même de sensation; impossible de se mouvoir; il est là, comme s'il ne jouissait plus d'aucune faculté intellective, sensitive ou même motrice. Jésus y est réduit à un étal pire que celui de la croix, puisqu'au milieu des tourments du Calvaire, il jouissait du moins dc scs facultés. L'état eucharistique esl donc d'une extreme misère ct d'un anéantissement plus profond encore que celui dc la croix. * *Candelabrum sanctum...,* dans *Opera,* Lyon, 1775, t. vi, *Eucharistica,* sect, m, c. v, n. 19, 23; cf. n. 5.

d) Dans l'exposé de son système, Platcl, au xvn* siècle, avait indiqué un point de vue particulier, qui se ressent des théories cartésiennes sur l'essence des corps. ‹ On peut comprendre, écrit-il, l'annihilation ou l'immutation réelle du Christ dans l'eucharistie, en ce sens que le Christ acquiert un nouveau mode d'être, qui parait tendre à l'annihilation, puisqu'on *vertu dc ce mode, le Christ est réduit à un point », loc. cit.* Voir Descaiites, t. iv. col. 555-560. Celle idée est acceptée par nombre dc théologiens, qui la juxtaposent aux explications du cardinal dc Lugo. Citons François Henno (t 1713), *Theologia dogmatica el scholastica,* Douai, 1705-1713, I. n, tract, iv, disp. XI, q. m; Jean de Ulloa (f 1725), *Theologia scholastica,* Augsbourg, 1719, disp. VIII, n. 8, 9; cf. disp. II, c. i. On pourrait inscrire parmi ces théologiens tous ceux qui ont expliqué l'eucharistie d'après les principes cartésiens, encore qu'ils n'aient pas parlé explicitement du sacrifice de la messe. Voir Euciiakistiqubs *(Accidents),* t. v, col. 1433 sq.

c) Au xvir siècle, une place à part doit être faite â Tourncly ct surtout à son continuateur Collet.

Tourncly (t 1729) reprend en substance l'opinion de Bellarmin, à laquelle il ajoute des considérations relevant de la pensée dc Dc Lugo. Sa définition du sacrifice implique In destruction ou tout au moins l'immutation de la victime. *De eucharistie sacramento,* Paris, 1729, q. mil Tout d'abord Tourncly s'approprie la doctrine exposée par Bossuet dans *VExplication... de la messe,* cl dans *VExposition de la doctrine catholique :* immolation mystique par la séparation sacramentelle *tu verborum.* Mais Il y ajoute le point de vue de Bellarmin : « Il se fail dans la consécration une Immulalion dc l'hostie, en ce que le corps du Christ est placé en manière d'aliment, cl son sang en manière de breuvage; or, la nourriture est ordonnée à la manducation cl, conséquemment, au changement et à la destruction. › *Ibid* , concl. v, p. 239. Mais ce n'est pas encore assez. Tournelx s'empare de la thèse dc De Lugo pour l'appliquer au sacrifice eucharistique. ‹ D'autres répondent enfin, cl leur sentiment me plaît davantage, que le Christ ‹ si Immolé, mis à mort dans le sacrement dc l'cucharislic mystiquement ct mora-

lenient, soit parce que la consécration, autant qu'il est en elle et par la force des paroles, sépare le sang du corps du Christ et ainsi, bien qu'en réalité elle ne divise pas le Christ, elle tend cependant à sa destruction; soit parce que le Christ esl revêtu dans l'eucharistie d'un étal de mort, privé qu'il y est des fonctions naturelles ct de l'usage dc ses sens externes. En conséquence. la communion, non celle du peuple, mais celle du célébrant est une partie essentielle du sacrifice. »

La théologie de Bossuet inspire également Pierre Collet (t 1770), continuateur de Tourncly; mais la doctrine de Collet, prise dnns son ensemble, est elle aussi un mélange d'opinions sc juxtaposant sans grande cohésion. · La consécration, par clic-même et par la force des paroles, sépare le sang de Jésus-Christ d'avec son corps. En vertu des pandes, en effet, la consécration met le corps seul sous l'espèce du pain cl le sang seul sous l'espèce du vin. De là les Pères reconnaissent dans le sacrifice de l'eucharistie une effusion mystique du sang qui sc fait par le glaive dc la parole, comme le dit saint Cyrille, cc que Bossuet a exprimé en termes énergiques... » Puis, Collet démontre que toute l'essence dc la messe réside dans la consécration cl la consécration se fait *par immolation,* soit que celte immolation consiste dans la séparation mystique du corps et du sang, comme nous l'avons dit jusqu'à présent, soit qu'elle consiste, suivant le sentiment d'autres auteurs, dans cette réduction de Jésus-Christ à un point, réduction grâce à laquelle il est mis sur l'autel en un certain état de mort. La consécration est faite pour témoigner que Dieu est auteur dc la vie ct dc la mort, auteur de la vie en cc que Jésus reçoit par la consécration une existence ou mode d'être qu'il ne possédait pas auparavant ; auteur dc la mort, en cc que, par la consécration, Jésus revêt un état de mort qui doit se terminer par une sorte de destruction de lui-même dans la communion. *Instil, theologiae,* Paris, 1779, l. iv, p. 683. Les dernières paroles de Collet laisseraient supposer qu'il est partisan de la thèse bcllanninicnne : or, dans la concl. v (p. 679), il la réfute expressément : la communion ne fait pas partie dc l'essence du sacrifice; elle n'en est que partie intégrante, et il en apporte comme raison que la communion n'affecte la victime d'aucun changement : *sumptio rem oblatam non Immutat.* Il accepte plus complètement l'opinion singulière dc la *reductio ad punctum.* L'immolation mystique lui paraît Insuffisante à produire une véritable ct actuelle immutation, laquelle est précisément empêchée par l'étal glorieux du Christ.

•f. *Une déformation dc la thèse lugonienne : le cardinal Cicnfucgos.* – I ue mention très particulière doit être réservée au cardinal Alvarez Cicnfucgos (+ 1739), jésuite espagnol.

Cet auteur part de lu définition du sacrifice adoptée par les Salmanticenses : *Oblatio facta Deo per immutationem alienjus rei sensibilis in signum supremi illius in res omnes dominii idtiv necisque, ex legitima auctoritate.* Mais, parmi toutes les theses qui ont été proposées pour expliquer l'immutation dans le Christ eucharistie*, Cicnfucgos n'en trouve aucune pleinement satisfaisante. Aucune ne tient un compte suffisant dc l'immutation réelle due au sacrifice. *Vita abscondita...,* Koine, 1728, disp. V, sect. I, η. 1-23. Le cardinal croit avoir trouvé la vraie solution ct la propose sous celte forme : Jésus-Christ, devenant présent par t i consécration, ne jouit pas seulement en son Ame d'un mode de connaissance supérieur, indépendant des sens, ainsi qu'on s'accorde à le reconnaître, mais, par un privilège extranaturcl, dû à la puissance divine qui élève de la sorte son humanité, il Jouit dc l'exercice de ses sens externes eux-mêmes; Il *entend* nos gémissements, il *voit* nos larmes (sur la proba* bilité théologique dc ccttc hypothèse, voir art. Cjenfuegos, t. n, col. 2512; Franzclin, *Tractatus de st. eucharistia? sacramento et sacrificio,* Rome, 1879. p. 179; Hugon, *La sainte eucharistie,* p. 181, ct *Tract. dogm.,* Paris, 1927, t. ni. p. 380,385), «Le Sauveurdonc aussitôt après la consécration, commence à exercer quelques actes de cette vie sensitive, puis, par un acte libre de sa volonté humaine, suspend ccs actes vitaux, *sacrifie par conséquent la rie sensitive qui en dépend,* pour les reprendre dc nouveau à la communion du pain el du vin, laquelle symbolise la résurrection. Et c'est dans ccttc suspension provisoire dc ses actes sensitifs que réside la raison formelle du sacrifice non sanglant. › Sect, m, n. 37.

Dans la discussion des opinions, nous ne reviendrons pas sur la thèse de Cicnfucgos, laquelle, par sa singularité même échappe à toute classification. M. Lepin, à qui nous en avons emprunté l'exposé *(op.ed.,* p. 524), apprécie ainsi cette hypothèse : Arbitraire et invérifiable. Cf. Franzclin, *op. cit.,* p. 402, note 1 ; Hurter, *Theologia dogmatics compendium.* Inspnick. 1893, t. hi, p. 377; Billot, *De sacramentis,* Home, 1924, 1.1, p. 622.

Ajoutons que Cicnfucgos applique son hypothèse au sacrifice du Christ dans le ciel, sacrifice qu'il estime réel dans toute la rigueur du terme. Cc sacrifice consisterait dans la suppression volontaire de toute vie actuelle dans le corps physique dc Jésus-Christ Disp. \ II, sect i. ; 2. n 9.

5. *Le renouveau de la thèse lugonienne au* J/J· *siècle: Franzclin.* — La thèse dc De Lugo, laissée dans l'ombre depuis le xvm· siècle, reparaît soudain à la fin du xix·, avec grand éclat, dans renseignement du Collège romain, renouvelée cl mise en relief, par le cardinal Franzclin, S. J. (t 1886).

Dc son traité *De ss. eucharistia? sacramento ct sacrificio,* 3* édit. Home, 1878, le cardinal a consacré la deuxième partie nu sacrifice en général rt au sacrifice de l'eucharistie en particulier. L'ordre même des thèses mérite de retenir l'attention, parce qu'il fait voir le lien intime qui existe entre le sacrifice de la croix cl celui dc l'cucharislic. Le Christ s'est sacrifié au Calvaire, sc substituant à l'humanité pécheresse (th. v). Dès l'incarnation, il a été constitué prêtre pour s'ofîrir à Dieu comme victime pour nos péchés; mais sur la croix, il s'est ofTcrt actuellement en un sacrifice véritable ct proprement dit (th. vi). La consommation du mérite ct de la satisfaction du Christ pour nous a été réaliser au Calvaire (th. vu); et pourtant ce sacrifice unique cl sanglant, consommant le mérite du Sauveur, n'cxclut pas un sacrifice perpétuel destiné à appliquer les mérites de la croix (th. vni). Ainsi, très naturellement, Franzclin passe du sacrifice de la croix au sacrifice dc l'eucharistie, dont il démontre la vérité, par la perpétuelle et universelle tradition (th. ix). par la prophétie de Malachic (th. x). par les paroles dc l'institution (th. xi). 11 étudie ensuite la valeur propitiatoire dc la messe, ct montre la raison de la valeur propitiatoire el impétraloire (th. xn-xm). 11 aborde enfin, en trois thèses (xîv-xvt), le problème de l'essence du sacrifice de la messe.

a) Dans la thèse xiv, Franzclin sc demande comment, dans l'cucharislic, se vérifie la définition du sacrifice en général, afin dc démontrer la vérité du sacrifice de l'autel Or, dans la thèse n, il avait ainsi défini le sacrifice : *Oblatio Deo /acta rei sensibilis per ejusdem rcalem mit nqiiivalenlcm destructionem legitime instituta,àd agnoscendum supremum Dei dominium simulquc pro statu lapso ad profitendam divinam justitiam hominisque reatum expiandum.* La thèse χιv est proposée pour délimiter, dans la question de l'essence du sacrifice de la messe, le point de vue dogmatique et le point de vue simplement théologique.

En void le sommaire : ‹ Puisqu'il faut croire que la célébration de l'eucharistie est un sacri lice véritable ct propre, il faut pareillement croire que tous les éléments constituant l'essence du sacri lice en général se retrouvent dans cc sacriflce spécial. El pourtant la foi ne saurait nous apprendre, ni quelles sont précisément les notes essentielles du sacrifice en général, ni en quel élément l'essence «lu sacrifice eucharistique doit être uniquement placée. Ils confondent donc l'objet propre dc la foi catholique avec l'objet.de lu déduction ou dc l'analyse théologique, ceux qui abusent des divergences existant entre théologiens sur la forme et l'csscicc du sacrifice eucharistique, pour attaquer leur unanimité dans la foi à la vérité dc ce sacrifice. » Autre chose est d'affirmer dogmatiquement que l'eucharistie est un sacrifice, autre chose est de dire en quoi consiste ce sacriflce. La question *an sil* ne saurait être assimilée à la question *quomodo sit.*

b) La thèse xv rappelle la vérité suivante : le sacrifice non sanglant de la messe est relatif au sacrifice sanglant de la croix, el celte relativité même ressort de la nature dc l'eucharistie et de la forme sous laquelle Jésus-Christ l'a Instituée. A cc propos, Franzclln fait observer que l'idée énoncée en celle thèse ne doit pas être confondue avec les explications de Vasquez cl de Lessius : « Être un sacrifice relatif, dil-ll, signifie ici deux choses : tout d'abord, être, en sol, un sacrifice véritable ct proprement dit. possédant toutes les qualités essentielles à la nature du sacrifice; ensuite, el de plus, présenter une relation à un autre sacrifice, relation essentielle à ce sacriflce particulier, mais non au sacrifice en général. * P. 387. Gomment le sacriflce eucharistique est relatif au sacrifice de la croix, Franzclin l'a déjà démontré plus haul. Il ne lui relc donc à déclarer que la raison formelle sous laquelle la messe est un sacrifice véritable et proprement dit.

c) C'est l'objet dc la th. xvi. Il faut d'abord rejeter comme insuffisantes les explications de Vasquez, de Lessius, comme défectueuse celle de Suarez, qui laisse do côté le veritable aspect du problème. L'explication la plus plausible semble être celle que Do Lugo a mise en relief. La victime offerte dans le sacrifice eucharistique, c'est le corps cl le sang du Sauveur, c'est le Christ lui-même rendu présent sous les espèces du pain ct du Vin. L'essence du sacrifice est donc dans la consécration, (fui réalise celte présence. · Nous disons, ajoute Franzclin, que le Christ revêt l'état de victime par le fait même qu'il sc constitue dans l'état ct le mode d'existence sacramentelle, dans l'état de nourriture et de breuvage. Et il le démontre par les paroles de l'institution, par le témoignage des Pères el de la liturgie et par l'autorité d'un grand nombre dc théologiens... Dans cet état el ce mode d'existence sacramentelle, il est hors de doute que se vérifie la notion du sacriflce. Ne s'agit-il pas, dans le sacrifice, de proclamer le souverain domaine de Dieu ct d'apaiser sa justice? Or, cette double signification du sacrifice ne peut être réalisée que par la destruet ion de la victime, destruction physique ou destruction morale équivalente, capable d'exprimer notre dépendance absolue vis-à-vis de Dieu et notre devoir d expiation. Dans la messe existe celte destruction équivalente à la suppression de l'cxlstencc el de l'usage des fonctions naturelles. Le Christ est comme anéanti. A ce sujet, Franzclin a écrit une page plus éloquente que convaincante (p. 103), où il accentue les expressions déjà employées par De Lugo, mais où l'assurance «lu ton masque à peine la faiblesse démonstrative.

G. Les *disciples et émules de Franzclin.* — L'Influence et l autorité du cardinal Franzclin ont réalisé autour de sa théorie le phénomène que nous avons vu sc reproduire, plus récemment, autour de la théorie du cardinal Billot. Nombre de disciples cl d'admlraleoh s'y sont ralliés immédiatement ct avec enthousiasme Citons, dans la Compagnie dc Jésus: Hurler, *Tht^ giæ dogmatics compendium.* Inspruck, 1893, t. m, p. 110; sous une forme plus sobre cl plus adoucie. Dc Augustinis, l'un des successeurs de Franzclin an Collège romain, *De re sucramentaria.* Home, 1889,1.1, thèse xvi; B. Tepe, *Instil, theologiae.* Paris, 18%· *De ss. eucharistia,* q. m, c. i, n. 337, 37G, avec tendance à concevoir la consécration comme incluant déjà la deslruction finale de la communion; Sientrup, *Prælcct. dogmatica' de Verbo incarnato.* Inspruck, 1896, part. II, th. xcv; en dehors delà Compagnie: Lambrecht, *De ss. missir sacrificio.* Louvain, 1885. p. *207; Einig, *Tract, de ss. eucharistiæ mgsttrio.* Trêves, 1888, p. 139; et, parmi les auteurs qui, sans prendre position, lui sont favorables : Pohle, *Lchrbucy der Dogrnalik,* Paderborn. 1912, t. m. p. 399; Hein rich-Gutberlct, *Dogmatischc Théologie.* Mayence, 1901, I. ix. p. 868; Gallacher, *Th·· formai essence o/ the holy sacrifice of Mass,* dans *Ecclesiastical Review,* 1913, I. xlviii, p. 513-530.

Dans maints ouvrages dc spiritualité, la thèse de Dc Lugo-Fninzelin est reprise avec l'insistance des développements oratoires auxquels elle se prête si facilement. Cf. J.-M. B iathier, /x *sacrifice dans le dogme cntholiqur el dans la oie chrétienne,* Lyon, 1886, c. vu ; A. Tesnlêrv. *Manuel de Γadoration du Très Saint-Sacrcmmt.* P série, Paris, 1880. p. 53-56 : *Somme dc la prédication cucharii·tique.* P· partie, 4· conférence ; Chanoine Bcaudcnom, *Méthodes ct formules pour bien entendre la messe,* Paris, 1905, 1.1, p. 18-53 ; *Formation* d *l'humilité,* 6* édit., p. 359-360, etc., etc. On retrouve également comme un écho dc la thèse lugoniennc, accolée à la thèse de Lcssius-Gonct, dans 1« P. Monsabré, foc. *cil.* Voir col. 1155.

HL Troisième conception générale: La messe, SACRIFICE EN RAISON DE L'OBLATION, FAITE A L'AUTEL, DU SACRIFICE AU I REFOIS OFFERT PAR JéSUS-CIIIUST.— Les partisans dc ce système font valoir que l'idée du sacrifice-immutation est une idée relativement récente dans la théologie, rt qu'on peut en assigner l'origine vers 1551, dans l'interprétât ion étroite que Kuard Tapper donne de la définition vague du sacrifice par saint Thomas d'Aquin, ct qu'avant le concile de Trente nul n'avait songé à chercher une immulalion réelle dans le sacrifice eucharistique.

Sans doute, pour la plupart des auteurs dc cette catégorie, il n'csl pas question dc rejeter l'immolation mystique que la tradition tout entière reconnaît dans l'eucharistie. Mais, au lieu de définir le sacrifice par l'immutation, ils sc prononcent pour · une notion générale du sacrifice construite sur l'idée *d'oblation.* avec accompagnement d'une immutat ion simplement mystique. La séparation du corps et du sang du Christ a l'autel serait une action purement symbolique ou un rite, qui enveloppe l'oblation du Sauveur, et c'est en l'oblation faite sous cet aspect rituel que le sacrifice de la messe résiderait proprement ». Lepin, *op. cit.,* p. 728-729.

Λ dire vrai, les théologiens que nous avons recensés jusqu'ici considèrent l'oblalion comme essentielle nu sacrifice : le prêtre *offre* h Dieu une victime *immolée* en son honneur. L'immolation de la victime en l'honneur de Dieu comporte l'offrande, el l'offrande est sacriflce par l'immolation, réelle ou mystique, dc la victime. Ainsi l'explique le catéchisme du concile dc Trente: Omnis *sacrificii tn co est. lit offeratur. De eucharistiir sacramento,* n. 71. Mnis, tandis que les théologiens partisans du système du sacrifice-immolation (ont de l'immolation même (immulalion réelle ou immutation mystique) la différence spécifique (sacriflee) du genre oblation, les partisans du sacriflcc-oblalion font, comme l'écrit M. Lepin, de l'oblation sacri-

tldclle une *simple condition* L'oblallon est celle qu'une fols pour toutes Jésus-Christ n faite au Calvaire; mieux encore, Jesus-Chrisl a commencé cette oblation dès le premier instant de l'incarnation et l'a continuellement renouvelée durant sa vie mortelle, ct celle oblation persévère encore éternellement dans le ciel. L'immolation mystique du corps ct du sang sacraincnlcllemcnt séparés sous les espèces du pain ct du vin,ne fait donc que situer sur l'autel, en y amenant Jésus rituellement Immolé, l'oblallon que le Sauveur a faite de sa mort el dc sa passion ct qu'il renouvelle perpétuellement dans h· ciel.

Celte théologie du sacri lice sc réclame de la définition même de saint Thomas : *Sacrificium proprie dicitur quando* circa res oblatas *aliquid fil.* Il n'csl pas question d'un changement réel apporté à l'hostie du sacrifice, mais seulement d'une cérémonie ou d'un rile extrinsèque, laissant l'hostie intacte et non modifiée.

Les auteurs qu'on cite en faveur dc cette opinion sont scrupuleusement recenses par M. Lepin. Nous suivrons la lisle de cet auteur · ajoutant parfois, retranchant plus souvent — pour nous arrêter aux noms principaux. Et, dc l'examen des textes, nous verrons dans quelle mesure l'opinion du sacrifice-oblation leur doit être attribuée.

/. AU Al/· *SIÈCLE ; QUI LQUÈS TRAITS ÈÈ LA* thèse *DU SACRIPICK-ObLATioN.* — p Parmi les premiers théologiens ayant ébauché la théorie du sacrifice-oblation, on cite Jean Hessels (f 1566). Tout en acceptant que le sacrifice comporte une immutation destructive, cc théologien re trouve dans l'eucharistie qu'une *image d'immolation* en un sacrifice réel. La seule mutation qu'on puisse trouver dans l'eucharistie et qui concerne la victime elle-même, c'est le nouveau mode d'existence sous les espèces, mode d'existence que Jésus-Christ n'avait pas auparavant. Par elle-même, la présence eucharistique ne serait pas un sacrifice expiatoire, et donc un sacrifice proprement dit, si elle ne sc référait par l'immolation mystique au sacrifice sanglant de la croix.L'intercession du Fils s'offrant dans le ciel à Dieu son Père, *semper vivens ad interpellandum pro nobis,* n'csl un sacri lice qu'en vertu du sacrifice accompli sur le Calvaire. En réalité, Λ la messe, la consécration place sur l'autel le corps ct le sang du Christ, quo nous pouvons ainsi offrir à Dieu. *Catéchismes,* Louvain, 1663, p. 575 sq.

2° Faut-il trouver dans la doctrine de Suarez cl dc Van der Galon, voir col. 1170 sq,, quelque germe dc la doctrine du sacrifice-oblation? M. Lepin le pense ct s'exprime ainsi : On volt (Suarez) au cours dc son argumentai ion déclarer assez nettement qu'une *immutation réelle n'est pas necessaire;* il peut suffire de *quelque autre action sacrée faite « circa rem oblatam* ·, et il faut bien traduire ici *autour de* la victime; ou que, si l'immutation réelle doit intervenir dans la *materia ex qua,* elle n'est pas requise dans l'hostie principale et proprement dite qui en résulte. Finalement, il observe que la signification morale jugée essentielle au sacrifice, savoir la proclamation de la souveraineté de Dieu, peut être procurée aussi bien par un acte *û'effection* ou dc production que par un acte (l'immutation réelle ou de *destruction,* surtout quand il s'agit d'une · effect ion surnaturelle ·, qui vn Λ présenter a Dieu, *ad prostandum Deo,* l'hostie la plus capable de lui plaire et de t'honorer. · (/était évidemment en vue de sc ménager celte dernière réponse que l'illustre théologien, dans les explications de sa définition du sacrifice, avait glissé l'idée *d'effection. » Op. cil.,* |>. 372-373.

3® Plus explicitement, Maldonat (+ 1583) insiste sur le caractère d'oblation dans le sacrifice cl.A toutes les époques, ce théologien-exégète a été considéré comme un partisan du sacriflcc-oblalion. Dans le *be sacramentis disputationes,* des *Opera theologica,* Paris, 1677, *De eurhanstiu: sacramento,* part. III®, il définit le sacrifice, non par l'immolation. mais par l'oblallon : *(jblatio sensibilis ret senstbiblis facta seti bco, ad agnitionem humana: infirmitatis ac natari?, et ad professionem divinir majestatis, a legitimo ministro, ritu aliquo mystico.* A la croix, on trouve la mise a mort sanglante de la victime. Λ la cène, qui précédait la croix, il n'y eut que la consécration ou l'oblation de la victime à immoler. Dans l'eucharistie, c'est la même oblation, avec la même représentation sensible de l'immolation : 1« termes dont Jésus-Christ se sert dans l'évangile pour marquer que son corps est présentement donné, son sang présentement répandu, Luc.,xxn 19. 20; cf. 1 Cor., xr. 21-25, ne peuvent s'entendre que d'une oblation : *Magis earum probo sententiam, qui interpretantur « funditur · id est effertur, sccrifcatur... Cum de corpore dicitur : quod pro vobis datur, non potest esse sensus : quod pro vobis datur ad edendum, sed : quid pro vobis sacrificatur. Ergo, et cum de sanguine dicitur : qui pro vobis effunditur. Ccmmentarius in quatuor evangelistas,* Lyon, 1607. *In Malth.,* XXVI, 26.

4® Vn autre point dc vue, sur lequel insistent fréquemment les partisans du sacrifice-oblation, c'est l'étroite dépendance du sacrifice de l'autel ct du sacrifice céleste, l'un ct l'autre continuation du sacrifice dc la croix. Ce point de vue particulier avait été amorcé, aussitôt apris le concile dc Trente, par Jean dc Via (t 1582), *Jugis Eeclcsiœ catholica: sacrificii.., defensio,* Cologne, 1570, p. 466.

5® Estius, voir col. 1148, dans son *Ccmmcntmre tic l'Êfttre aux Hébreux,* mi, 17, établit, lui aussi, ce parallélisme et cette dépendance. Des paroles de l'Apôtre, il résulte que le Christ esl appelé prêtre pour l'éternité, en raison dc sa *puissance,* de son *office* ct de *Vefct* qu'il obtient. En raison de sa personne, il est le prêtre par excellence. En raison de son office, il est toujours près du Père, intervenant pour nous; ct le Christ remplit son office éternellement, c'est-à-dire jusqu'à In fin du morde, tant qu il y aura des élus a conduire à leur salut. Et (cite Intervention ne va pas sans une oblation; l'oblation fait partie de l'office sacerdotal. Continuellement il montre au l'ère cl lui offre pour le salut des élus son humanité propre et scs blessures. Enfin, en raison de l'effet obtenu par le sacrifice jadis offert ui c fois sur la croix, le Christ a été constitué à tout jamais cause dc notre rédemption el de notre salut; sous cet aspect, le sacrifice dc la croix lui-même peut être appelé étemel.

On Je voit, Estius arrête le sacrifice céleste ù la lin du monde. Ce sacrifice, pour lui. i.c semble pus devoir se prolonger dans l'éternité, puisque l'effet que Jésus en attend est obtenu la réunion des prédestinés dans le royaume des cicux Mais ce n'est pas tout ; · Sur la terre, le Christ encore mortel avait offert un don et une victime à Dieu, le don de lui-même dans l'eucharistie à la dernière cèrc, l hostie de son humanité mise à mort sur ht croix Aujourd'hui qu'il est immortel, il continue d'offrir le mime don dc l'eucharistie depuis le levant Jusqu'au couchant par ses vicaires, les prêtres, el il continue d'offrir au ciel la même victime, en tenant toujours sous les yeux du Père el pour notre propitiation son humanité, autrefois attachée ù la croix, blessée cl mise à mort. ›

//. au a 17/·*stÈCLp.* — La thèse du sacrifice-oblation prend définitivement corps, surtout parmi les théologiens de l'école française. M. Lepin rattache ù l'idée du sacrifice-oblation la grande autorité de Bossuet. Voir ci-dessus, col. 1158 sq. Quant aux autres auteurs cités en faveur de celte thèse, il convient d'examiner ici et la doctrine qu'ils ont défendue el les

rapports de cette doctrine avec la notion du sacrifice-oblation.

1· *Autorités douteuses en faveur du sacrifice-oblation.* L *Le cardinal Du Perron.* — L'autorité de ce grand controversiste a été mise en avant en faveur de la thèse du sacrifice-oblation, au xvm· siècle. Host donc nécessaire de rapporter la doctrine de cc théologien.

Du Perron, en effet, semble exclure du sacri Hcc de la messe tout acte d'immolation présente, pour ne retenir que l'immolation passée, mais réelle, de la croix, sous une oblation renouvelée autant de fois que sc renouvelle le sacri lice de la messe. « Le sacrement du corps du Christ est le corps du Christ en deux diverses manières : l'une vraie ct réelle, en tant qu'il sc réfère au corps du Christ vivant, animé, glorieux; l'autre, simplement figurative et représentative, en tant qu'il se réfère au corps de Christ considéré comme corps immolé, c'est-à-dire constitué en l'être actuel de corps occis, mort ct inanimé. » *Du Saint-Sacrement de ΓEucharistie,* Paris, 1622, l. H, c. m, p. 433. El encore : « L'oblation de l'eucharistie... est une même oblation avec celle de la croix, tant à cause de l'unité dc la victime, qu'à cause dc l'unité de l'occision dc la même victime. Car ni la substance de la victime ne sc multiplie point en chaque eucharistie, comme faisaient les Juifs, mais demeure toujours une en nombre; ni l'occision de la même victime ne sc multiplie point non plus, comme faisaient les sacrifices juifs, où chaque oblation répétée avait son occision particulière; mais la même seule et unique occision de Jésus-Christ faite en la croix, sans se réitérer, sinon par représentation en mémoire, image ct figure, sert dc fondement commun à toutes les oblations subséquentes..., de sorte que nôtre sacrifice, quant à la chose offerte, est le même sacrifice que celui de la croix; et, quant à l'occision, est le même repressntativement, c'est-à-dire: l'image, la mémoire, la représentation du même sacrifice. » *Œuvres diverses,* Paris, 1633, p 312; rf p 516,852.

Maintenant le cardinal controversisle n'admet-il dans la messe qu'une représentation de l'immolation sanglante dc la croix, représentation contenue dans la séparation sacramentelle des espèces; ou bien cette séparation sacramentelle manifeste-t-elle pour Du Perron une immolation présente, représentative dc l'immolation passée? La deuxième interprétation semble ne faire aucun doute, car Du Perron déclare expressément que ‹ l'oblation quotidienne de l'Église contient la vérité ct l'image du sacrifice de la croix; la vérité quant à l'essence de la victime; l'image et la ligure, quant à l'oc/e *d'immolation.* » *Œuvres diverses,* p. 516, L'immolation représentative est donc, selon le cardinal, un *acte* d'immolation, donc une chose présentement effective et réelle, quoique sa réalité ne soit pas de même nature que celle de la chose qu'elle représente. En lisant attentivement le premier des textes ici rapportés, on doit conclure que l'acte d immolation représentative s'accomplit à la messe sur le corps même de Jésus-Christ, cl non pas sur les apparences extérieures, cl que ce corps y est considéré *comme corpi immolé.* Pour le cardinal, l'acte d'immolation consiste dans les paroles de la consécration qui produisent la division sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ Cf *Œuvres diverses,* p. 985. Il faut donc éviter dc conclure trop rapidement que le cardinal Du Perron, parlant du sacrifice de la messe, y semble mettre en opposition la *vérité de la victime* et *Vimage de fa représentation,* qu'il n'y a pour lui dc réel que la presence de Jésus-Christ et l'oblation, mais que l'immolation n'est a l'autel qu'une ligure. Il enseigne, au contraire, que la victime sanglante qui était sur la croix, c'est-à-dire Jésus-Christ, est réellement sur l'autel en étal de victime non sanglante : cc n'est pas une simple représentation du corps et du sang de Jésus-Christ immolé sur le Calvaire; c'est le corps cl le sang mémo dc Jésus-Christ immolé sur l'autel. Quant à l'immolation, réelle (c'est-à-dire sanglante) sur la croix, elle est à l'autel representative du sacrifice de la croix. Mais celle immolai ion représentative n'est pas seulement la séparation extérieure des espèces; elle est un *acte* véritable, et cet acte consiste dans la consécration, dont les paroles, qui sont la forme du sacrifice, divisent sacramentellement Je corps el le sang de Jésus-Christ. On le voit, le cardinal Du Perron parle, en somme, comme Salmeron ou Vasque/,·

2. *Le cardinal de Bérulle, fondateur dc l'Oratoire.* — *a) Exposé.* — l'n troisième élément de la thèse du sacrifice-oblation, clément qu'on rencontre déjà chez Gaspard Casai, voir col. 1181, est mis en relief par Bérulle : l'oblation faite par Jésus-Christ, seul prêtre de son sacrifice au Calvaire, n'existe pas seulement au moment dc la passion : *cette oblation a été inaugurée à l'instant mime de l'incarnation.* En même temps que par le mystère de l'incamal ion, la vraie et unique hostie du Père est préparée el séparée du commun des hommes el consacrée par l'onction de la divinité, elle est offerte el présentée à Dieu par l'oblation que Jésus fait dc soi-même en entrant dans ce monde: « La naissance du Christ est proprement un mystère d'offrande ct d'adoration. » *Discours de Pestât ct des grandeurs dc Jésus,* discours xi, a. l, dans *Œuvres complètes,* édit. Aligne, Paris, 1856, col. 360-361. Cette oblation, inaugurée par Jésus dès le premier instant de son existence, se continue d'une façon permanente. *Vie de Jésus,* c. xxvi. Toutefois, dans la pensée du cardinal, l'oblation ne saurait constituer un sacrifice si elle n'était accompagnée d'une immolation. Il explique celte immolation, commencée dès l'incarnation, par un commentaire de Phil., u, 7 : *Œuvres de piété,* ı,vıπ : *Dc la pénitence du Fils de Dieu,* η. L *Id.,* col. 1030. L'immolation ainsi comprise, par Pacte dc renoncement Inauguré à l'incarnation, se continue pendant toute la vie mortelle du Sauveur pour sc consommer à la croix. Cf. *La source de la mort et passion de Jésus est l'amour qu'il nous porte,* η. l ; i.xxii, *Dc la dévotion du vendredi; des rapports des trois principaux mystères du Fils dc Dieu; son incarnation, sa passion ct son eucharistie.*

A la cène, Bérulle conçoit le sacrifice dc Jésus-Christ comme l'offrande d'une immolation non plus concomitante, mais prochaine, el l'oilrandc de celle immolation prochaine el réelle sc fait sous les signes d'une immolation toute sacramentale * cl · mystique »: « Le même Fils dc Dieu, en ce divin banquet,a voulu prévenir l'oblation visible cl sanglante de la croix par cette clîusion sacrament ale ct immolation mystique en l'eucharistie. El si nous observons les moments de Celui <pii fait toutes choses en temps, en poids, en nombre et en mesure, nous verrons cette action mystérieuse avoir été réservée par lui comme à la dernière heure dc sa vie, ct lorsque sa passion réelle et sanglante avait déjà son cours..., afin que cette action religieuse el sacrée (la cène) se trouvât engagée dans les bornes dc ses souffrances ct fût *initiative ct dédicative du mystère de la croix,* el que l'oblation mystérieuse qu'il fait de soi-même à Dieu son Père en l'eucharistie fût suivie, continuée et exécutée visiblement el sanglantement en son humanité, sans l'interruption d'aucune action et mystère. De sorte que c'est ici qu'il commence de faire le premier pas pour aller à la mort... » *Œuvres de controvert,* discours n *: Du sacrifice dc ta messe,* n. 12, col. 701.

Il y a donc, à In cène, oblation du Christ présent sous les espèces sacramentelles cl s immolant mystiquement dans l'eucharistie, en représentai ion et Indl-

cation du sacrifice sanglant et prochain de la croix. Bérulle le décrit à la façon de Lessius : « C'était le glaive qui faisait le sacrifice de la Loi. et maintenant c'est la parole de Dieu qui fait le sacrifice de l'Eglise, l'un et l'autre étant vrai et propre sacrifice, c'est-à-dire cette parole toute-puissante du Verbe : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang,* laquelle étant plus tranchante et pénétrante que le glaive, ferait la séparation du sang d'avec le corps et hi division du corps d'avec l'esprit, si la Divinité ne l'empêchait par le privilège de l'immortalité. A *raison de laquelle cette parole divine a bien puissance de faire que le Fils et l'Agneau de Dieu soit mis et offert en l'autel, mais non qu'il soit occis en iceliu, ni que son sang soit séparé de son corps et de ses wines.* » *Ibid.*

b) Discussion. — Sacrifice réel, réalisé par le moyen de la double consécration; immolation mystique; offrande de soi-même faite par le Christ sacramentellement présent sur l'autel; voilà trois affirmations, incontestablement bérulliennes. Est-ce à dire que l'immolation mystique, par laquelle Jésus est présent dans l'eucharistie d'une façon qui symbolise la passion et la mort sanglante, ne soit qu'une condition de l'offrande, laquelle constituerait l'essence même du sacrifice? Bien dans le texte du cardinal ne nous paraît autoriser cette déduction. Bien au contraire, la thèse que nous avons déjà relevée chez Bossuet et d'autres théologiens catholiques est explicitement enseignée.Le sacrifice de la cène n'est pas l'offrande de l'immolation sanglante de la croix. Il est bien vrai que le sang est répandu sur la croix, ce que nous ne nions pas; mais il est inexact de dire qu'il ne soit répandu qu'en la croix ; les paroles de Jésus-Christ à la cène ne s'entendent pas que de cette effusion de la croix, « car les évangélistes nous rapportent non une, mais trois effusions de son sang au dernier jour de sa vie, l'une mystérieuse en l'autel entre ses espèces; l'autre violente et miraculeuse au jardin et (comme nous pouvons penser) entre les anges; et la troisième, violente mais ordinaire, en la mort de la croix entre ses bourreaux. Et deux auteurs sacrés vous empêchent de référer cette oblation du corps de Jésus-Christ et cette effusion de son sang à la croix; car saint Paul rend ces premières paroles : *Ceci est mon corps, qui est donné pour vous,* par celles-ci : *Ceci est mon corps qui est rompu pour vous* (I Cor., xi. 24), lesquelles ne se peuvent référer directement sinon au corps de Jésus-Christ sous les espèces sacramentelles. Donc ce corps, tandis qu'il est sous ces espèces,est donné et est rompu pour vous, interprétant Luc., xxn, 26. dans le même sens. Bérulle conclut que par là est démontré le sacrifice. Le corps donné pour nous, le sang mystiquement répandu pour nous, voilà le sacrifice eucharistique : « Du texte de Luc, deux puissants et vièlents efforts sont tirés pour la vérité du corps et du sacrifice de Noire-Seigneur en l'eucharistie, (pie Bèzc n'a pu parer qu'en proférant un blasphème, en ôtant l'autorité du texte sacré... » Ainsi dans ce mystère, Jésus-Christ «sait effectuer et établir une immolation sans occision, une manducation sans digestion et. en somme, un sacrifice vrai et parfait, sans être pourtant un sanglant sacrifice. Car, à parler proprement et généralement. *il n'est pas de l'essence du sacrifice d'enclore l'occision de l hostie, mais seulement de l'exclure hors d'usage commun et vulgaire, et l'appliquer et dédier à un usage du tout religieux et sacré;* et. où la destruction de l'hostie serait necessaire, il n'est pas besoin qu'elle se fasse en l'acte précis du sacrifice; mais il suffit qu'elle soit destinée à cette immolation ou qu'elle ait été auparavant immolée ». n. 13 et 1 f. p. 702 sq

Quoi de plus clair? Nous sommes bien en face du concept sacrifice-immolation mystique, l'oblation étant incluse dans cette Immolation par le fait de la présence eucharistique. Et la conclusion est aussi ienne en ce sens : « Disons donc que le Sauveur... a institue un sacrement et un sacrifice tout ensemble..., que *ce* sacrifice non sanglant est pleinement fondé au sanglant sacrifice de la croix, duquel il tire et sa nature et sa vertu, car sans la croix nous aurions bien Jésus-Christ présent en ce banquet, mais nous n'aurions pas une victime présente, d'autant qu'il est fait victime par le sacrifice de la croix; que cette qualité n'intéresse point la vie naturelle de Jésus-Christ, car nous le croyons être toujours vivant et glorieux, et au ciel et au sacrement... (n. 11, col. 701). L'eucharistie est donc dite un sacrifice, en tant qu'elle rend sous ces espèces l'hostie du genre humain présente devant Dieu, c'est-à-dire ce corps qui est livré pour nous, et ce sang qui est répandu pour nous. » N. 15, col. 705.

Le parallélisme du sacrifice céleste et du sacrifice eucharistique est abordé en quelques mots par le cardinal de Bérulle : « Ce mystère, déclare-t-il en parlant du sacrifice eucharistique, porte un état éternel, car (Jésus-Christ) est ici et prêtre pour l'éternité, *sacerdos in æternum,* Hebr., v, 6, et hostie éternelle, puisque, jusque dans le ciel et dans l'état de la gloire, il y est comme agneau et agneau de Dieu; cet agneau qui a été chargé des péchés du monde... Et saint Jean, en son Apocalypse, v, 6, dit qu'il a vu cet agneau comme occis, *tanquam occisum.* Et ce même prêtre qui s'offre éternellement à Dieu en l'état d'hostie dans le ciel, a voulu demeurer en la terre et sur nos autels, et s'y offrir par nos mains à la majesté de Dieu son Père en cet état d'hostie. Tellement qu'il est véritable de dire que nous avons en la terre et en ce mystère, aussi bien que les saints dans le ciel, un prêtre éternel et une hostie éternelle; avec cette différence toutefois que nous possédons re trésor dans l'obscurité de la foi et sous le couvert des espèces sacramentelles, et les bienheureux le possèdent dans la splendeur et la manifestation de la gloire. » *CEuvres de piété,* 1 x\x *:Des excellences du trh SainDSacrtmtnl et de la religion chrétienne,* ŋ. 1, col. 1056.

3. *Le P. Ch. de Condren* (t 1641). — *a) Exposé.* — Les Conférences du P. de Condren. deuxième supérieur général de l'Oratoire, recueillies par ses disciples ont été publiées d'après les notes de plusieurs d'entre eux par le P. Quesnd, en 1677, sous ce titre : *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ.* Une nouvelle édition, revue et corrigée par le même éditeur, parue en 1697, n servi de base pour les éditions postérieures. Nous suivons ici celle de l'abbé Pin. Paris, 1858. Qucsnel a certainement apporté di s modifications à la pensée primitive du P. de Condren. Nous renvoyons à M. Lepin, pour celte discussion d'ordre critique. Voici comment au point de vue théologique, on peut présenter la synthèse de la doctrine du P. de Condren. *op. cit.,* H· partie.

a.— D'après les buts du sacrifice décrits nu c. î, p. 19-51. il semble que le sacrifice requiert essentiellement un acte de destruction de la victime. L'auteur le déclare d'ailleurs expressément : « Le sacrifice étant institué pour reconnaître Dieu comme auteur de tout l'être, et pour honorer son souverain domaine sur cet être il demanderait la consomption et la destruction entière. Si dans les sacrifices tout n'est pas détruit et consommé par la mort des hosties et des victimes, cela vient de l'imperfection du culte humain et de l'impuissance de l'homme qui ne peut rien davantage. De sorte que la mort n'est proprement qu'une représentation de cette entière destruction de l'être, qui devrait se faire dans le sacrifice en hommage de l'être divin et de son domaine sur tout l'être créé. · P. 49-50. Le sacrifice de Jésus-Christ a été offert pour satisfaire à tous *les* devoirs et à tous les besoins de la créa-

(urr.ct il suffit seul pour remplir la vérité de toutes les espèces différentes des sacrifices anciens, il est holocauste, oblation, immolation ct le peuple y participe, '..n, ♪» 52*53·

b,— Dans les sacrifices anciens, on trouvait plus ou moins distinctement cinq parties, la sanctification de la victime, son oblation, son occision, sa consomption ou inflammation, et la communion des prêtres, ou du peuple même Λ la victime. C. n, p. 53-60. Ces parties du sacri flee sc retrouvent parfaitement dans le sacri lice de Jésus-Christ, qui est le sacrifice in liniment parfait; la sanctification de la victime dans l'incarnation, son oblation nu même moment, selon le texte de Ilcb., x, 9; l'occision différée jusqu'au Calvaire; la consomption de son corps sacré dans la gloire de la résurrection; la communion, au ciel par l'entrée du divin crucifié dans le sein du Père, sur terre, par l'eucharistie : « le sacri lice de la croix est l'immolation ct l'occision de la victime, et la messe en est la communion. · C. iv, p. 65 sq; vir, p. 91.

c. —Ainsi le sacrifice de Jésus-Christ, *considéré dans toute son étendue,* a commencé au mystère de l'incarnation pour ne finir jamais. Et c'est en parlant de cc sacrifice, pris dans toute son étendue, que saint Paul, Ilcbr., x, 11, déclare que Jésus, ‹ par une seule oblation, a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifies ». C'est par une seule oblation que Jésus-Christ a consommé la sanctillcation des hommes, si son oblation est considérée dans toute son étendue : « si l'on prend son sacrifice dans toute sa perfection ct toutes ses parties, et non dans la seule Occision, qui était la moindre partie du sacrifice dans les anciens sacrifices figuratifs de sa mort. C. vm, p. 99. Mais le sacrifice complet de Jésus-Christ est si parfait que chacune de ses parties est un sacrifice parfait et accompli dans lequel on peut remarquer toutes les conditions nécessaires au sacrifice. C. vu, p. 93. Et cela peut sc montrer clairement dans le sacritlcc de la croix ct dans celui de la messe, r/m *sont des sacrifices véritables cl par/aits, quolqu'en même temps ils fassent l'un ct l'autre partie du sacrifice complet de Notre-Seigneur.* » *Ibid.,* p. 93.

d. Dans celte partie parfaite du sacrifice complet de Noire-Seigneur qu'est le sacrifice de la croix, la sanctification de l'incarnation persévère; l'oblation existe : *oblatus est quia ipse votuit;* l'immolation y est bien vi ible. Dieu communie pour ainsi dire au sacrifice de son Fils et il y communie seul...; ce n'était pas encore le temps où l'Églisc devait y communier. C. vm, p. 91. Elle y communiera plus tard à la messe. Au sacrifice de la croix, Notre-Seigneur qui n'a point été prêtre de l'ordre d'Àaron, a néanmoins accompli la vérité du sacerdoce d'Aaron, en *offrant* dans une *immolation* cruelle et sanglante la victime de son corps. » C. vm, p. 96. Bien plus, · l'offrande expresse de l'immolation du Calvaire, de préférence à toute autre action de la vie du Christ, était le sacrifice explicitement voulu cl imposé par le Père pour la rédemption des hommes. › C. vi, p. 87.

e. —Si parfait soit-ll, le sacrifice de la croix n'est qu'une partie du sacrifice complet de Nolrc-Scigneur. « Il est le sacrifice de la rédemption et du mérite »; Jésus ‹ y apaise par son sang la colère de Dieu et satisfait à sa justice, en portant la peine, le supplice el la malédiction due aux pécheurs. Il y expie le péché et y meurt pour le salut du monde ». Mais cc sacrifice « ne donne pas encore actuellement (aux hommes) les grâces et les bénédictions dont il csl la source; il les y prépare cl les dispose à les recevoir. . Il mérite tout, mais il ne donne ct n'applique rien. » C vm. p. 93-96. « I.a nécessité du sacri lice de la messe parait donc visiblement, en ce que nous devons nécessairement participer à l'oblation que Jésus-Christ a faite de lui-même en la croix, et communier â la victime qu'il y a offerte pour nous », p. 97; ainsi le sacrifice de la messe, sacrifice d'application ct de sanclb fleation, donne et applique tout, mais il ne mérite rien. P. 9G.

/. — Toutefois, partie du sacrifice complet de Jésus-Christ, la messe est elle-même un sacrifice parfait : la sanctification s'y trouve, ‹ puisque c'est le même corps de Jésus-Christ sanctifié cl consacré dès le moment de l'incarnation el qui, par sa résurrection, est encore sanctifié cl consacré à Dieu d'une autre manière plus parfaite. l L'oblation s'y trouve, car selon Hebr., x, Foblation faite par Jésus-Christ de lui-même dès son entrée en cc monde a été faite une seule fois, cl · par conséquent c'est une oblation permanente, qui dure toujours, el qui nous oblige de dire que toutes 1rs oblations qui se remarquent dans les divers étals de la vie du Fils de Dieu, ne sont qu'une même oblation, cl qu'il n'y a jamais eu qu'une seule oblation du corps de Jésus-Christ; oblation qui s'est faite dans le sein de sa très sainte Mère dès le premier moment de son incarnation, qui n été parfaite en la croix, qui sc continue dans la messe, el qu sera éternellement dans le ciel. » *Ibid,,* p. 100.

g. — Si l'oblation de soi-même faite par Jésus-Christ à la messe u'csl que la continuation de l'oblation faite jadis dès l'instant de l'incarnation, clic ne saurait cependant exister sans l'intervention du prêtre, ministre de Jésus-Christ, et qui célèbre la messe. Jésus s'ollre par scs ministres. C. v, p. 80. Le rôle du prêtre visible à la messe est de produire, par la consécration, Jésus-Christ par la même action cl par la même vertu, par laquelle son Père l'a ressuscité. Et rien de choquant en cela puisque le prêtre ne produit Jésus-Christ sur l'autel que comme instrument; et la vertu de l'instrument n'est pas différente de celle de sa cause principale. C. vu, p. 92.

h.— Celte oblation, à la messe, csl saerffee, puisque selon saint Paul il n'y a qu'une seule oblation du Christ qui est sacrifice. El, à la messe, celte oblation se fait par la consécration. Tout le passage du P. de Condren sur ce point est à citer : ‹ On peut trouver facilement qu'il y a oblation de Jésus-Christ en la messe, si on considère les paroles dites par Jésus-Christ au rapport des évangélistes : « Ceci csl mon corps, qui est donné pour vous. » Voilà évidemment une oblation du corps de Jésus-Christ, non faite aux apôtres, mais à Dieu pour les apôtres. De même dans ces autres paroles de Jésus-Christ : « Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang, lequel calice sera répandu pour vous; ou, selon le grec, qui *est répandu.*» Voilà un sang répandu dès lors pour les apôtres en la rémission des péchés; voilà une effusion de sang cpii précède cell»· de la croix. Vous voyez dans ccs paroles qu'il y a deux donations du corps de Jésus-Christ : l'une à Dieu pour le monde, quod pro voius datur, *qui est donné pour vous* ; l'autre au monde pour Dieu : accipite ir comedite, *prenez et mangez.* La première est le sacrifice; l'autre est la communion du sacrifice. Remarquez de plus que ccs paroles des évangélistes sont toutes des termes de sacrifice. Enfin, l'oblation est meme bien plus expresse à la messe que sur la croix; car en la croix, elle ne parati point, ct on ne lit nulle part dans les écrits des évangélistes que Jésus-Christ sc soit offert sur la croix; au contraire, vous n'y voyez qu'un meurtre et qu'un sacrilège, ct celte oblation y est couverte du massacre horrible d'un homme crm iflé Il n'y a que saint Paul qui depuis nous ait enseigné cette, oblation que Jésus-Christ a faite de lui même la croix ; au lieu que dans l'institution dr l'eucharistie cl du mystère de la messe, Jésus-Christ dit lui-im me très clairement qu'il est offert pour scs Apôtres cl pour pludie· cl offert dans le

temps même qu'il parle. Il y a donc oblation du corps de Jësus-Christ en la messe cl oblation réelle, quoique cachée sous les signes. (L'est la manière de sacrifice (pii convient à l'état présent de l'Églisc. » C. vm, |». ioi 102.

b - - Mais < l'immolât ion se trouve aussi à la messe: car Jésus-Christ y est immolé, non pas d'une manière sanglante, mais d'une occision sacramentelle et mystérieuse. Kl sa résurrection n'exclut pas tout â fait cet état de mort, qui suit de l'immolation. Au contraire, la résurrection contient la mort de Jésus-Christ comme déjà accomplie ct parfaite... 11 est donc vraiment dans la messe l'Agncnu mis à mort : *Agnus occisus,* H y est en état de mort, n'ayant plus la vie qu'il avait sur la terre : outre les autres manières qui sont marquées par les théologiens, comme de cc qu'il ne fait aucune action extérieure de vie, ni aucun usage de scs sens el de son corps. » P. 102. Dans ce dernier texte, le P. de Gondrcn ne parait pas prendre parti entre les différentes explications de l'immolation du Christ à l'autel. 11 fait même allusion à une doctrine enseignée expressément dans l'édition de 1677, el mise, dans l'édition de 1G97, sur le compte d'un auteur étranger : « Pour expliquer en quelle manière Jésus-Christ est en état de mort au ciel et en la messe, *un auteur* a eu celte pensée : que la mort est la privation de la vie présente, et que, quand Jésus-Christ csl ressuscité, il est demeuré privé de celle même vie mortelle et passible, etc. > C. v, p. 82. Voir, pour le rapprochement des textes, Lepin, op. *cit.,* p. 478-479. Mais dans un autre texte (également remanié dans l'édition de 1697, voir Lepin. p. 180-181), le P. de Condrcn semble adopter purement ct simplement la thèse de l'immolation mystique : · Jésus-Christ porte (sur l'autel) cet étal de mort où les Juifs Pont mis sur la croix, en tant qu'il s'y offre lui-même comme immolé une fois sur la croix, cl que c'est en mémoire et en vertu de celle immolation qu'il y csl aussi Offert par son Église; et cet état d'immolation cl de mort y est marqué et représenté par la séparation mystérieuse du corps et du sang sous les espèces différentes du pain et du vin séparément consacrées.. Si vous me demandez s'il s'y fait une effusion de sang, comme en la croix, je vous réponds qu'il s'y fait une effusion du même sang quant à la substance, mais différèrent en tant qu'il est renouvelé par la resurrection. Et celte effusion s'est faite en la cène, Luc., xxn, 20: car selon le grec, il y est parlé d'une effusion présente du calice. Cc n'est pas une effusion qui sc fasse visiblement et hors des veines de Jésus-Christ comme sur la croix; c'est dans la bouche et dans le cœur des communiants qu'elle se fait; et c'est une effusion réelle, mystérieuse, sacramentelle, sacrificale et sanctifiante. » C. vu, p. 90.

/. — Le P. de Condrcn ne manque pas de marquer l'étroite relation qui existe entre la messe et le sacrifice céleste de Jésus-Christ. En réalité, c'est le même sacrifice du Christ qui se continue parallèlement nu ciel ct sur la terre : La seule différence qu'il y n, c'est qu'cncore que l'hostie y soit aussi réellement présente que dans le ciel, cc n'est pas toutefois d'une manière visible. C. v, p. 80-81. Dans le ciel, comme sur l'autel, Jésus apparaît *tanquam occisus.* Malgré la gloire dont Jouit son humanité sainte, il se présente à Dieu en état de mort, état Justifié par cc qui lui reste des cicatrices de ses plaies. *Ibid.,* p. 82. Gf. c. vm, p. 103.

b) Conclusion. — Les affirmations du P. de Condrcn sont tellement claires qu'on peut conclure avec Bivière, dans sa *Défense* (voir col. 1217), 1.1, p. 121 : « Le P. de Condrcn non seulement ne restreint pas fessence du sacrifice de la messe à la seule offrande de l'immolation de la croix, mais H enseigne positivement que Jésus-Christ est sur l'autel dans un état de mort ct de victime par une immolation particulièrect non sanglante, el que cette immolation qui représente celle du Calvaire cl qui en renouvelle la mémoire, consiste dans la séparation mystérieuse de son corps ct de son sang sous les espèces différentes du pain ct du vin séparément consacrées. Il ne dit pas seulement en général, comme certain* auteurs : Jésu.-Christ csl immolé sur l'autel; il explique encore cc que c'est que celle Immolation. Il ne |a réduit pas a la séparation extérieure de* espèces : C'est, dit-il, une séparation mystérieuse du corps cl du sang de Jésio-Christ même sous les espèces différentes du pain ct du vin séparément consacrés. » En réalité, nous retrouvons ici la doctrine du cardinal de Ilénifie et de Bossuet. El, pour fortifier celte conclusion, il suffirait de rappeler que le P. de Condrcn à plusieurs reprises affirme rident ité du sacrifice de la croix et dr celui de h messe, *en tant que dans l'un et l'autre sacrifice est offerte la mime victime,* Jésus-Christ Immolé sur la croix, est présent ù l'autel et y est offert comme ayant été immolé sur la croix pour nous. P. 90. · La messe est le même sacrifice que celui de la croix, *la mime victime y étant offerte.* · C. vin, p. 95. A vrai dire. le sacrifice de la croix n'est pas réitéré dans le sacrifice de la messe; mais c'est le même sacrifice offert d'une manière qui n'est plus sanglante pour participer et communier au sacrifice sanglant. *Ibid* , p. 95.

En somme rien de particulier dans la doctrine du P. de Condrcn n'autorise à classer cet auteur panni les défenseurs du concept de sacrifice-oblation dans le sens exclusif où nous l'avons exposé. Le P. de Condren, comme le cardinal de Bertille, retient la thèse de l'essence du sacrifice eucharistique placé dans l'acte de la consécration, en tant que cet acte contient l'oblation de Jésus placé sous un état de mort par l'immolation mystique. En dégageant cette doctrine de l'opinion quelque peu arbitraire des cinq parties du sacrifice — opinion qui n'est pas essentielle à la thèse du P. de Condren. voir Jésus-Chr ist . I. vm» col. 1310 — nous avons la doctrine courante au xvn· siècle, telle que Bossuet l'a si exactement exposée.

I *Jean Jacques Olier* (f 1657), fondateur de Suint-Sulpice, est un disciple du P de Condrcn. Sa doctrine eucharistique est renfermée principalement dans le petit volume. *Explication des cérémonies delà grand'· messe de paroisse selon l'usage romain,* Paris» 1657. Nous suivons ici l'édition de Clermont-Ferrand. 1835r

a) Exposé. — Comme le P. de Condrcn, M Olie. admet que le sacrifice de Jésus-Christ, dans sa plénitude. comprend plusieurs parties. H passe sous silence la consécration, mais retient I oblation, l'immolation, la consommation et la communion. *Op. cit.,* I IL c. iv, p. 69 sq.; 1. \ II. c. n. p. 220 sq.; e v, p. 238 sq. Reprenant une idée émise par le P. de Condren (mais que l'éditeur de celui-ci parait avoir corrigée, voir col. 1201). M. Olier affirme que la consommation de l'immolation sanglante du Calvaire a été réalisée par la résurrection, · où, non content d'être mort el de s'être privé de la vie pour l'amour de son Père. (Jésus) a voulu se consommer totalement en Dieu et retourner en lui..., périr à son prendor état ct cesser d'être à cette première vie el à cette première' génération qui l'assujettissaient aux infirmités de lachair.ct qui lui faisaient porter la ressemblance du péché. » *Traité des saints ordres,* Paris. 1672. édit, de 1831. III· part., c. v. p. 385. L'immolation réelle du Calvaire se prolonge donc dans le ciel et constitue le sacrifice céleste qu'offre éternellement le prêtre éternel.

La pensée de M. Olier rejoint ici celle du P. de Condren. L'oblation de Jésus a commencé avec l'incarnation cl. si on la considère dans toute son étendue, se prolonge dans l'étcniité. *Explication,* I. VI,

c. n. p. 175 sq.; ci. préface, p. 11-12. Toutefois, tandis qur sur terre, .Jésus s'est oiTert en état de contrition el d'humiliation» dans le ciel, il s'offre dans un étal glorieux. « Il ne sc présente pas â Dieu comme pré paré a la mort, qui est le premier état de l'hostie, mais comme une hostie une fois immolée ct déjà consommée en Dieu. Il s'offre · dans un étal immortel,impassible, spirituel et divin, qui est l'état dont il jouit dans le ciel avec tous les bienheureux consommés dans la même gloire ct dans un même feu que lui, lesquels il offre en sacrifice avec lui à son Père. » L. VII, c. i, p 213'211. Comme le P. dc Condren, M. Olicr considère la messe comme étant le sacrifice du paradis,· offert en même temps sur la terre puisque l'hostie qui s'y présente csl portée sur l'autel du ciel, et il est différent seulement en cela qu'il sc présente ici sous des voiles et des symboles, ct là il est offert à découvert ct sans voile. · Préface, p. 12. Toutefois, lorsqu'il s'agit de préciser en quoi consiste l'essence du sacrifice eucharistique, la pensée de M. Offer, toujours substantiellement fidèle à celle du P. dc Condren, csl cependant moins explicite. Aussi bien, une explication des cérémonies dc la messe ne saurait présenter la rigueur d'exposition d'un traité théologique. Néanmoins, au l. VII, c. n, *De la consécration.* on peut retrouver les trails principaux dc la théologie bérullienne. La consécration constitue à proprement parler l'immolation dans'le sacrifice eucharistique, puisqu'elle représente sacramcntcllcmcnt la séparation du sang d'avec le corps : « Le prêtre, après avoir prononcé les mêmes paroles que Noire-Seigneur prononça instituant cet adorable mystère, met par la vertu des paroles sacramcntales le corps à part el le sang à part sous les diverses espèces du pain el du vin, qui représentent Je corps et le sang dc Jésus-Christ séparés; cl qui ainsi signifient la mort dc Noire-Seigneur, cl expriment la seconde partie du sacrifice, à savoir l'immolation de la victime, où le sang était répandu ct les parties du corps divisées. » Toutefois, l'immolation de la messe est essentiellement figurative·, en réalité, Jésus sc trouve dans l'eucharistie* avec la gloire dont il jouit au ciel : « Encore que Noire-Seigneur soit mis sous les espèces extérieurement figuratives de la mort, il y est toutefois dans sa gloire ct consommé dans le feu dc Dieu, comme il le fut aux mystères de sa résurrection ct de son ascension... » La conclusion, c'est que ▮ le prêtre, prononçant les paroles de la consécration, représente le Père éternel qui engendre son Fils au jour dc sa résurrection dai s le tombeau, et qui l'engendre encore tous les jours dans le repos de sa gloire ct le consomme en lui avec béatitude. ·

b) Discussion. — Λ prendre à la lettre cet exposé, on croit y retrouver une double Influence, celle de Vasqucz, en ce qui concerne hi separation sacramentelle, figurative de la mort réelle du Christ, ct celle de Suarez, en ce qui concerne la production du corps cl du sang, c'est-à-dire, de Jésus-Christ lui-même sous les espèces sacramentelles. L'influence du P. de Condren est plus vive encore, surtout lorsque M. Offer applique à l'eucharistie les divisions proposées par le théologien de l'Oratoire. ct notamment quand il insiste sur la consommation de l'hostie du sacrifice dc la croix ct de l'autel dans ct par la gloire divine. Cc qui ne l'empêche pas de rester très fidèle à la doctrine traditionnelle louchant l'état dc victime dans lequel Jésus sc trouve à l'autel : « Noire-Seigneur a voulu être mis en état d'hostie en son Église : *tanquam agnus occisus.* afin dc renfermer dans cct état tous scs mystères, et dc faire servir au bien el a l'avantage de l'Église, tout cc qu'il a jamais fait dc plus grand et dc plus saint... Notrc-Sclgncur a voulu même que cr mystère fût un mémorial de ses souffrances ct de sa mort, comme du mystère qui a acquis et obtenu de Dieu que les mérites de sa vie et de tous scs mystères nous fussent appliqués, et passassent à nous par la communion : ct.cn l'instituant, il nous a donné espérance de jouir des biens de sa mort cl dc sa vie, et nous a fait espérer dans une confiance parfaite que nous obtiendrions, par ce divin sacrifice el rot adorable sacrement, tout ce que peuvent et la vie cl la mort d'un fils sur l'esprit d'un père... » L. VII, c. iv, p. 237-2318. *Étal d'hostie.* c'est-à-dire de victime, voilà comment le Jésus consommé dans la gloire du Père est rendu présent sous les espèces eucharistiques; et c'est cet étal d'hostie qui rend la messe efficace pour l'application des mérites dc la croix.

Sur l'essence du sacrifice de la messe, la théologie de M. Olicr ne va pas plus loin : elle est muette, par exemple, sur le point précis de savoir si la séparation sacramentelle est simplement représentative de l'immolai ion passée de la croix, ou significative d'une immolation présente, simplement mystique. Par contre, le fondateur de Saint-Sulpice projette dc vives lumières sur l'union de l'Église au Christ dans l'oblation de l'autel. L'Église qui s'unit au Christ dans l'oblation du sacrifice, c'est d'abord l'Église du ciel, ainsi que le proclament les prières liturgiques elles-mêmes. Au *Communicantes.* · non contents de vous offrir tous nos devoirs, dit le prêtre à Dieu, nous vous offrons encore en Jésus-Christ tous ceux des bienheureux; nous vous offrons la religion de la sainte Vierge ct de tous les saints, ct ce grand sacrifice d'eux tous, qui sont tous une hostie avec Jésus-Christ, el qui veulent bien n'en faire qu'une avec nous par le moyen de Jésus-Christ... » L. VII, c. i, p. 219. C'est aussi ct en conséquence l'Église de la terre qui ne sc contente pas d'adhérer à l'oblation du Christ cl de l'Église du ciel, mais qui entre elle-même en participation du sacrifice de son Chef. · *Ibid.,* p. 211. La communion est particulièrement représentative de celle union du corps mystique dc Jésus-Christ avec son chef dans l'eucharistie; elle est « comme une union à l'Hostie pour la dilater, pour faire un plus grand sacrifice, cl pour faire de tous les offrants el adorateurs autant de victimes à Dieu. » L. VIII, c. m, p. 276; cf. p. 271 ct, en général, tout le chapitre.

Sous ce dernier aspect, la messe « est la continuation du sacrifice de Jésus-Christ, consommé en son Père nu jour dc la résurrection, el communiant son Père au jour de son ascension...; mais c'est un sacrifice prévenant le sacrifice universel de toute l'Église consommée en Jésus-Christ, ct montant dans le ciel au jour du jugement ct du sacrifice universel, » lorsque l'Église tout entière « ne sera qu'une hostie dc louange avec Jésus-Christ . L. III, c. I. p. 1↑ I.

5. *Divers oratorirns.* Nous retrouvons encore l'influence du P. de Condren chez plusieurs théologiens du xvn· siècle. — *u)* Le troisième supérieur de l'oratoire, François Bourgoing (t 1662). insiste comme de Condren sur l'extension du sacrifice de Jésus-Christ à toute son existence terrestre et glorieuse ; ‹ Dès le premier moment de su vie et de son entrée au monde. *Ingredient mundum,* dit l'Apôtrc, Ilebr., x, 5, en qualité de prêtre et dc souverain prêtre. Il s'est offert ct présenté à Dieu son Père en sa chair mortelle, comme une victime destinée à la mort. lCl depuis, il a toujours continué ce sacri lice de soi-même Jusqu'à la dernière consommation qui s'est faite en la croix. » *Préface...* (des) *Œuvres complètes du cardinat de liéculte,* édit. Migne, Paris. 1856, col. 107. — *b)* Le P. Desmares (t 1687). auteur présumé du traité *Du sacerdoce de Jésus-Christ* (première partie du *Trait? du sacerdoce et du sacrifice de féxus-Chrht.* publié sons le nom du P. de Condren, voir col. 1198), établit que jé irist a · cé ⁞‹· s.k « i «⁞· on l'ordn d< Melchisédcch, c'est-à-dire le sacerdoce éternel, en proion-

géant le sacrifice dc sa mort ou plutôt en le consommant dans le ciel : « La mort par le sacrifice de la croix est donc pour Jésus le moyen, non seulement dc fonder la nouvelle alliance en nous rachetant, mais encore dc consommer et de perfectionner son œuvre sacerdotale. · C. ni, p. 36, 38. il faut donc reconnaître que < outre la première oblation que Jésus-Christ a faite dc lui-même avant sa mort, pour transférer ct porter sur lui la peine dc nos iniquités, il en faut encore reconnaître une seconde, qui s'est faite ù son entrée dans le ciel, qu'il y continue toujours par lui-même, el que les prêtres font aussi sur la terre en son nom cl en sa personne, et qu'ils y feront Jusqu'il la fin des siècles dans le sacrifice île reucharistie. (.ette oblation est «comme une commémoration de sa mort, accompagnée dc la prière sacerdotale, par laquelle... il demande à Dieu (pie sa satisfaction nous soit Imputée et vraiment appliquée pour la rémission réelle de nos offenses, ct pour notre réconciliation avec lui cl pour notre entière et parfaite sanctification. » P. 41-42. Il est assez difficile, sur un simple passage d'un traité qui, de toute évidence, doit faire corps avec la deuxième partie, dont l'auteur est le P. de Condren, de formuler l'opinion de l'auteur de la première partie. Dans le texte que nous avons cité, il n'est question que d'oblation, •cl d'oblation d'un sacrifice que Jésus lui-même offre au ciel. — r) La troisième et la quatrième partie du *Traité* publié sous le nom de P. de Condren, sont en réalité du P. Qucsnel (t 1719). Cct auteur étudie, part. III, c. x et xr, comment toutes les parties ct conditions du sacrifice dc Jésus-Christ seront perfectionnées dans lç ciel. » Dc plus, tout le thème exposé par l'auteur développe cctlc pensée que le sacrifice de la religion chrétienne doif être quelque chose de tout spirituel el de tout divin. C. i. C'est par la charité •que tout ce que fait le chrétien est un véritable sacrifice, soit sur terre, soit au ciel, où la charité parfaite fait la consommât ion du Christ entier, (a* thème fournit d'éloquents et pieux développements sur l'union dc l'Église au Christ « dans le sacrifice, sur la terre ct dans le ciel. C. n. Mais, on le volt immédiatement, nous sommes ici assez loin de la question théologique dc l'essence du sacrifice de la messe. Le P. Qucsnel aborde plus directement cette (pieslion dans quelques passages des *Hé//(trions morales.* Les partisans du .sacrifice-oblation client deux passages du P. Qucsnel c i leur faveur. A propos de Hebr., ix.25, Qucsnel fait celte réflexion : « Si Jésus-Christ n'eût offert son propre sang, rien ne pouvait nous réconcilier avec Dieu. L'unité dc ce sacrifice adorable, qui consiste dans l'unité dc la victime cl dans l'unité de son Immolation, n'empêche pas la multiplicité dc l'oblation : multiplicité qui se réduit elle-même à l'unité dans la personne do Jésus-Christ. par qui, avec qui ct en <pd scs minis!res font tout ce qu'ils font. Car l'oblation que Jesus-CJirisl a faite de son sacrifice dès le premier moment et dans toute la suite de sa vie, cpi'll a continuée sur la croix, et qu'il fait éternellement dans le ciel, ct celles qui s'en sont faites ct s'en feront partout Jusqu'à la fin des siècles cl dans le ciel, ne sont qu'une seule oblation. · Et, plus loin, sur Hebr., x, l l : · Le sacrifice expiatoire dc In croix est unique pour tous les temps et pour tous les lieux. La répétition innombrable dc ce sacrifice, qui se fait tous les jours sur nos autels par l'oblation dc In même hostie toujours vivante, est une preuve de sa perfect ion cl dc son immortalité. » · Le sacrifice dc la messe n'est pas une autre oblation, mais la réitération ct l'application dc celle dc la croix. Puisqu'il y a une vraie oblation, il y a un vrai sacrifice; mais cc n'est pas un autre sacrifice, parce (pic c'est la même victime qui est offerte par les prêtres associés au sacerdoce dc Jésus-Christ, eu mémoire de l'oblation qu'il en a faite une seule fols. Toute la différence est dans h manière, ct non dans la substance du sacrifice. ›

Λ vrai dire, ers textes insistent sur l'unité qui relie en la personne du Christ et dans son sacrifice sanglant toutes les autres oblations du (Jïrisl ou de son cnrps mystique. Mais que le P. Qucsnel accepte l'idée d'une immolation mystique à la meese, on n'en saurait douter, en lisant scs *Prières chrétiennes,* pour la fête du Saint-Sacrement : « Vous demeurez sur la terre avec les pécheurs, ô Jésus, en *l'état d'hostie fl* de *victime...* cl ce sacrifice que vous avez accompli une seule fois sur le Calvaire d'une manière sanglante, vous l'offrez encore tous les jours... Vous renornv/er n tous moments, aux yeux dc notre foi. fo *mort que roua y avez ofjcrte pour nom.* » Et dans l'ouvrage, *De la piété envers Jésus-Christ* : · Considérez, dit-il plus explicitement encore, que le sacrifice dc la messe est le même que le sacrifice dc la croix; car c'est le même prêtre ct la même victime, avec cette différence : 1 · qu'à la croix, Jésus-Christ n été *offert* d'une manière sanglante, ct que le sang n coulé visiblement de ses veines; mais que dans le sacrifier dc la messe, *Tefjusion ett mystérieuse.* sacramentelle ct sanctifiant 1rs âmes, mais toutefois *réelle et véritable;* 2· que le sacrifice de la croix expie les péchés du monde, mais qu'il n'applique point 1rs grâces. ›

6. *Denys Amclole,* l'historien du P. de Condren (t 1678), deux ans avant la publication dc *Vidée du sacerdoce,* fait paraître un *Abrégé de théologie,* Paris, 1675, où Von retrouve toutes les idées du P. dc Condren. Pour Amdote, ccqui fit la valeur du sacrifice de la croix, ce fut moins l'immolation sanglante que l'oblation intérieure qu'en fit Jésus-Christ, Cf l. \ I, c. xxxv. Il admet, ou ciel, l'existence d'un vrai sacrifice, par lequel Jésus continue de s'offrir, représentant au Père le prix dc sa mort. C. XU Et de la vérité de ce sacrifice célote, il lire la vérité du sacrifice de reucharistie, par voie d'analogie. *Ibid.* — Eu quoi consiste la vérité du sacrifice eucharistique? En ce qu'il est oblation. Immolation, consommation. « L'immolation y csl aussi, parce que nous présentons à Dieu l'Agneau qui a effacé nos péchés; cl il a voulu que ce fût son corps, comme séparé mystiquement du sang, qui fût l'offrande nécessaire de notre sacrifice. ▮ !.. IX, c. vn. Sans doute, celte immolation ne saurait sc comprendre ni même exister en dehors dc { Immolation de la croix, noire sacrifice < étant de sa nature commémoratif dc celui de la croix et dc tout le mystère de l'incarnation ·; néanmoins il faut dire que · par la mémo puissance par laquelle Jésus s'est intérieurement sacrifié sur la croix, il sc sacrifie extérieurement lui-même sous des signes sensibles ·.

7 On accorde que *Thommsin* (t 1695) a surtout mis en relief l'idée de l'oblation commencée sur terre par Jésus-Christ dès le premier Instant de son Incarnation; cl celle du sacrifice céleste, qui est. avant tout, l'oblation du Christ, portant en sa chair glorifier les cicatrices de son immolation. Voir Jésus-CmusT, t. vin, col. 1340-1312. Mais. « quand il s'agit de l'eucharistie, le théologien dc l'Oratoire est moins net. Il continue de sc préoccuper d'immutation ct d'immolation. Cependant tout cc qu'il peut faire valoir â cc point dr vue, ce sont des actes d'immolation figurative, c'csl-ù-dire d'immutation accomplie sur les seules espèces : fraction, distribution, manducation de l'hostie, effusion de sang. La logique lui demanderait dc recourir à l'idée d'oblation, mise en relief par scs prédécesseurs. Il ne le fait pas d'une façon claire ct précise. Thomassin ne donne donc pas à la thèse oratorienne une justification théologique, complète et rigoureuse » Lepin, *op. cit.,* p. 503. – Nous avons vu par l'exposé de la thèse du cardinal de Bérulle cl du P. de Condren que l'oblation et l'immolation sc confondent dans leur

pensée. Thomassin, plus théologien que ces deux auteurs, insiste formellement sur l'idée traditionnelle d'immolation invisible, mystérieuse, qui à la messe, affecte le Christ lui-même, et dont la séparation sacramentelle du corps et du sang est la manifestation. Telle est exactement la thèse de Thomassin : « Que le sacrifice de l'eucharistie soit un seul et même sacrifice avec celui de la croix, c'est ce qu'a parfaitement établi saint Grégoire de Nysse, établissant que les trois jours passés par le Christ dans la mort, doivent être comptés à partir du sacrifice de la cène. Car alors, Jésus-Christ en se sacrifiant et s'*immolant à son Père, comme victime,* et se donnant lui-même à manger, est mort par avance d'une manière ineffable, plus conforme que toutes les autres à sa puissance et à sa dignité. Il convenait à ses perfections que ce ne fussent pas les bourreaux, ni la force des douleurs, ni la nécessité de la nature, qui lui arrachassent une vie divine qu'il ne pouvait pas perdre malgré lui; mais que par sa propre volonté, par sa charité toute-puissante, il se tuât de *l'immoler à son Père,* comme une victime propre à apaiser sa colère et à sauver le monde. Jésus-Christ est donc mort mystérieusement dans la cène, et c'est de cet instant qu'on doit compter les trois jours de sa mort. » *Dogmata theologica,* Paris, 1868, t. iv, *De incarnatione Verbi Dei,* l. X, c. xvn, n. 1. — Thomassin rapporte ensuite le passage de saint Grégoire de Nysse, *Oral.,* i, *in resurrectionem,* P. *G.,* t. xlvi, col. 611, et continue ainsi : « Ce seul texte de saint Grégoire de Nysse fournit plusieurs preuves de la vérité de notre sentiment:!· La mort de Jésus-Christ sur la croix commence véritablement dans l'eucharistie, et l'eucharistie est pour ainsi dire une croix et une mort prématurée, puisque c'est de là qu'on commence à compter le temps de la mort 2· Dans l'eucharistie, on mange la chair de la victime et on boit son sang : ce qu'on ne peut faire à moins que la victime n'ait été mise à mort. Il y a donc dans l'eucharistie une anticipation de la mort et de la croix.3· Il est de la dignité de Jésus-Christ de donner sa vie par son choix et sa propre volonté, et par conséquent d'accélérer lui-même sa croix, de prévenir sa mort et d'aller en quelque sorte au-devant d'elle, parce qu'elle est trop lente au gré de ses désirs; I· ...; 5· Il y a donc eu dans la suite une croix, une mort, une immolation visible; mais tout cela se trouvait auparavant dans l'eucharistie d'une manière invisible. Si donc on demande laquelle des deux croix, des deux morts, des deux immolations, a été plus précieuse pour nous, plus utile à notre salut, je répondrai que cette mort et cette immolation visibles sur la croix n'ont dû être accomplies qu'une fois; que cette mort et cette immolation invisible (dans l'eucharistie) a dû nécessairement être accomplie une fois auparavant, et qu'elle doit l'être continuellement jusqu'à la fin des siècles dans l'Église de Jésus-Christ, comme étant la source inépuisable de toute sainteté. ▮ *Ibid.,* n. 2.

Commentant un texte de saint Cyrille d'Alexandrie. *Iiomit,* x. *In mysticam canam, P. G.,* t. lxxvii, col. 1018. qu'appuie Prov., ix. 2. Thomassin conclut encore : « ... que Jésus *s'immole lui-même* dans l'eucharistie par anticipation et qu'il y prévient la mort qu'il devait subir sur la croix; 2· que cette mort donnée par le pontife lui-même à sa victime convient mieux au sacrifice que celle qui serait donnée par un bourreau, parce qu'elle annonce mieux la liberté de la charité; 3* que, suivant l'Apôtre, Jésus-Christ n'est mort qu'une seule fois; c'est donc la même mort qu'il a voulu être dans l'eucharistie et sur la croix, mais sur celle-ci d'une manière visible, et dans l'autre, d'une manière invisible. Sur la croix. Il a été mis à mort par son ennemi; dans l'eucharistie, *il s'immole lui-même* *Ibid.,* n 2. Plus loin, Thomassin, de saint Jean Chrysostome, *In Epist. ad Hebr.,* hom. xvn, n. 2, 3, *P.* G., t. lxm. col. 130-131. tire plusieurs conséquences, entre autres : -1· « On offre le sacrifice de l'eucharistie en mémoire de la croix; ce n'est donc pas un sacrifice différent de celui de la croix; c'est le renouvellement mystérieux de ce sacrifice. Il ne faut pas croire que le sacrifice eucharistique soit une commémoraison stérile et sans effet du sacrifice de la croix; c'est une *réitération véritable et réelle du sacrifice de la croix,* dont on a seulement retranché tout ce qui paraît étranger à un sacrifice religieux... Dans l'eucharistie, la mort est cachée, et tout découvre, tout annonce un sacrifice religieux. A la croix et à l'autel, il y a une victime immolée et offerte; mais sur la croix, elle est égorgée publiquement et offerte en secret...; dans l'eucharistie, Jésus-Christ *est immolé en secret* et il est offert publiquement. » *Ibid.,* n. 3.

En réalité, si Thomassin d'une part couvre de son patronage la thèse oratorienne des Bérulle et des Condren, et d'autre part insiste avec tant de force sur l'idée d'immolation réelle dans le sacrifice eucharistique, c'est que la thèse oratorienne accueille, comme toute la théologie du xvn· siècle, cette idée. A cela rien d'étonnant.

2e *Autorités certaines en faveur de la thèse du sacrifice-eucharistique simple oblation.* – Nous trouvons l'indication de cette thèse très nettement marquée par L. Habert (+ 1718), docteur et professeur de Sorbonne : « Deux choses, dit-il, sont essentielles à un sacrifice proprement dit, l'immolation d'une victime extérieure et sensible, et l'oblation de la victime immolée. Tous les théologiens conviennent qu'il y a, dans le sacrifice de la messe, une véritable oblation, puisque Jésus-Christ s'y offre comme réellement présent à la majesté de son Père. Mais ils se partagent quand il s'agit de trouver l'immolation, qui n'est pas moins essentielle à un vrai sacrifice. Un grand nombre *(alii bene multi)* soutiennent que Jésus-Christ s'y immole, quoique sans effusion de sang, et que cette immolation mystérieuse et non-sanglante consiste en ce que les paroles de la consécration, par la vertu qui leur est propre, ne mettent sous l'espèce du pain que le corps et sous l'espèce du vin (pic le sang de Jésus-Christ... Quelques théologiens rejettent cette explication, comme plus subtile que solide... Ils nient qu'aucune immolation ait lieu à la messe, et disent qu'on y offre seulement, sous les espèces du pain et du vin. Notre-Seigneur autrefois immolé sur la croix, et (pie cela suffit pour l'essence d'un sacrifice commémoratif. » *De eucharistia ut sacrificio,* Paris, 1701; Venise, 1770, p. 506 sq.

Ces « quelques auteurs » sont *Les Conférences de La Rochelle,* et surtout *Pierre Nicole.*

1. Les *Conférences ecclésiastiques du diocèse de La Rochelle,* publiées en 1676, après *l'Exposition de la doctrine catholique,* mais avant l'*Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ,* tout en reconnaissant (pie * Jésus-Christ est immolé sur l'autel , et qu' ▮ il y paraît dans un état de mort , s'expriment de façon à éliminer du sacrifice eucharistiipie toute immolation même simplement mystique, différente de la simple séparation sacramentelle des espèces. Après avoir mis en principe que le sacrifice requiert « quelque changement ou destruction de la chose offerte », n. 2 et 13, les *Conférences* reconnaissent, en fait, qu'il n'est pas besoin d'une destruction actuelle et effective, mais qu'il suffit d'un changement de état ou de condition ». qui soit un rappel de l'immolation passée, avec une oblation présente de la victime, immolée mystiquement et par représentation , n 23. Ainsi, « Notre-Jésus-Christ est véritablement un sacrifice de la messe... d'une manière non sanglante... en tant que la mort, qu'il a une fois soufferte es*

encore présentée à son Père, comme le prix de l'expiation de nos crimes, cl parce <|uc celle mort nous y est *représentée par ta consécration qui sc /ait séparément de son corps ct dr son sang >.Ibid.,n.* 15, Lepin, *op. cit.,* p. 511. Donc, rimmolalion à la messe consiste uniquement pour les *Conférences,* dans la représentation du corps et du sang consacrés séparément sous les espèces; mais ce qui fait l'essence du sacrifice, c'esl *Toblalion présente* de la victime *autrefois immolée.* A celle doctrine fondamentale, se Joignent dans les *Conférences* d'autres considérations fort justes, que nous avons déjà recueillies de la bouche de Ifossuct et rencontrées dans la théologie des Oratoriens : commencement du sacrifice de Jésus-Christ au premlcr instant de l'incarnation ; continuation du sacrilice de la croix dans l'éternité par l'oblation que le Christ renouvelle sans cesse devant Dieu de sa personne el de sa mort; union de ('Église à son chef dans l'offrande du sacrifice de la messe. *Ibid.,* n. 23,25, 22.

L'allirmalion principale des *Conférences* fut, au début du xvin· siècle, l'objet de vives critiques;elle fut attaquée par de la Drone, évêque de Mirepoix. *Sixième instruction pastorair sur le sacrifice de la messe,* 1710, p. 16 : « Il n'est nullement nécessaire, écrit le prélat, que la mort de la croix intervienne autrement qu'en représentation dans le sacrifice de l'eucharistie : cl vouloir l'y rappeler en l'unissant par le sacrifice intérieurà l'oblation extérieure qu'on y fait de Jésus-Christ. sous prétexte qu'il n'est pas toujours nécessaire que l'immolation de la victime soit faite en même temps que l'offrande, pourvu qu'ellessoicnt réunies l'une avec J'autre par le sacrifice intérieur du prêtre et d i pe uple. comme ont fait d ms ces derniers temps de très habiles théologiens (en marge *: Conférence de La Rochelle,* ii. 23). c'est non seulement faire dépendre le sacrifice extérieur de l'Église d'un sacrifice intérieur, dont il peut n'être pas accompagné, mais encore confondre en quelque sorte dans la manière d'offrir, contre la décision du concile de I renle, les deux sacrifices de l'eucharistie et de la croix, sans autre avantage que de pouvoir trouver dans le sacrifice de l'eucharistie une destruction réelle qui n'y doit pas être. »

2. *Nicole.* — Gcttc critique de l'éveque de Mirepoix atteint aussi Pierre Nicole. Au texte rapporté par M. Lepin. *op. cit.,* p. 515. on ajoutera ce passage bien plus expressif : < Il n'est pas necessaire que l'immolafion el l'oblation de la victime se fassent en un même temps; et la diversité «les temps auxquels 1rs actions sc passent ne fait pas «pie cc soient de différents sacrificcs. Le Grand-Prêtre, après avoir égorgé le victime, cmporlait le sang dans le sanctuaire où il entrait une fois l'an. Celte oblation et celte immolation ne composalent qu ii i même sacrifice, quoique faites en des temps différents. El c'est ce qui arrive dans le grand sacrifice, dont tous 1rs autres ne sont «pic des figures. L'immolation de la victime s'est faite une fois sur le Calvaire, mais l'oblation de la victime a commencé, dès l'entrée de Jésus Christ au monde, ct continuera dans toute l'éteraité. C'esl aussi ce «pii sc fait dans le sacrifier de l'atilcl. Car on y offre, à la vérité, Jésus-Christ présent sur nos autels; *mais on l'y offre comme immolé sur la croix, passio est Domini,* dit saint Cypricn. *sacrifirium quod offerimus.* C'est une continuation de l'ohlation «pic .Jésus Christ y a commencée. Ainsi, c'esl le même sacrifice, comme il est très bien expliqué dans les *C.onft rcnccs de ta Rochelle. Cc seraient deux sacrifices. s'il y avait deux immolations;* mais n'y ayant qu'une même immolation et une même victime, quoique l'oblation soit faite par diverses personnes, cl en divers temps, ce n'est qu'un même sacrifice; ce qui fait dire nu concile de Trente, qu'il n'y a que la manière d'offrir Jésus-Christ «pii soit différente : *sola offerendi ratione diversa.* · *Instructions théologiques et morales sur les increments,* Paris, 1767, t r, 6· Instruction : *Du sacrifice de l'eucharistie,* p. 12 sq,

Sans doute, dans son *Explication du Pater,* Nicole enseigne que Jésus-Chrilt *s'immole* sur nos autels, mais celle expression, jetée en passant, doit être comprise comme relie des *(Conférences delà Kochelle* cl expliquée selon les exigences du contexte. « Le sacrifice de la messe est en même temps une eonunémoration el une continuation du sacrifice de la croix, C'est une commémoration, *parce que l'immolation de la victime n'y est pas actuellement faite, mois seulement représentée par la distinction des espèces du pain ct du vin, dont l'une représente le corps de Jésus-Christ mort, el l'autre son sang comme séparé du corps.* La messe est une continuation du sacrifice de la croix, parce qu'on y oflre le même corps de Jésus-Christ immolé sur la croix,comme Jésus-Christ l'offre dans le ciel.» *Instruelions théologiqucs et morales sur l'oraison dominicale,* etc . Paris, 1708, p. 123-121

HL AV xvtll· 81&CLE. — 1· *Continuation de la théologie de l'Oraloire* - - L Gaspard Jueiin (t 1713). On peut rattacher au P. de Condren cette pensée exprimée par Jucnin : « corps cl le sang de Jésus-Christ ne sont pas changés intrinsèquement dans l'eucharistie; mais ils sont changés extrinsèquement, c'est-à-dire relativement au lieu. . Cc changement extrinsèque suffit pour un sacrifice proprement dit. carie Christ ne saurait être présent quelque part, sans s'offrir à Dieu le Père, sans sc présenter pour nous devant sa face. · Est-ce suffisant pour affirmer que Jucnin place au premier plan du sacrifice cucharistique l idée d'oblation, laissant Γidée d immolationnu second? Jucnin est en réalité un disciple de Lessius, avec, en cc qui concerne la nécessité delà double consccration pour le sacrifice, une légère teinte de lugonistne.

A la suite du texte qu'on vient de rapporter, cct auteur écrit en effet :* Par la consécration, le corps cl le sang sont séparés mystiquement, puisque par 1» force des paroles le corps seul est mis sous l'espèce du pain, et le sang seul sous l'espèce du vin. » *Institut. theologies,* Lyon, 1705, I. vu, p. 318. Cette séparation mystique « omnu· in état de m<»rt pour Jc mj v Christ : · Il y csl, en effet, comme mort, au moins extérieurement. » .Mais encore, ce n'est point là le dernier mot de l'explication de Juenln. Nous le trouvons dans sa *Théorie et pratique des sacrements,* Paris, 1713. 1.1, c. m, p. 406 : ♦ On veut bien supposer (a· qui néanmoins n'est pas) qu'il faut qur la victime meure dans un sacrifice parfait; mais il n'csl pas néccssaire que cette mort soit réelle el véritable, il suffit au contraire qu'elle soit mystique el representative C'est aussi cc qui sc fait dans l'eucharistie, dans la consécration de laquelle Ir corps de JésuvChrist serait séparé de son sang, si l rial d'immortalité où Jésus-Christ est dans le ciel le permettait, carpar la vertu ct par la force des paroles, *vl verborum,* par lesquelles l'eucharistie est consacrée, le seul corps du Sauveur csl rendu présent sous les espèces du pain, cl le seul sang sous les espèces du vin. *Cependant, par accident.* cc même Corps ct ce même sang sc trouvent réunis suus chacune des deux espèces, parce qu'fis sont réelleincal unis dans le ciel, et... qu'lis sont inséparables; cl c'est cc que les théologiens appellent cire présent par *concomitance, t* Cf. *Commentarius historicus et dog·maliens de sacramentis,* Lyon, 1717, dissert. V, q. u. c. n, p. 285.

Jucnin est toutefois quelque peu infidèle à la pensée de Lcssius, dans la question de In nécessité des deux consécrations. Toujours dans la *Théorie et pratique des sacrements,* t.i, p. 112: · Il n'est pas certain, dit-il. de certitude de fol catholique, que la consécration des *deux* espèces soit requise pour l'essence du sacrifice.

Estlus (voir col. 1118) croit le contraire probable. Car, dit-il, par la consécration d'une seule espèce, Jésus-Christ est rendu présent..., comme mort, puisque son seul corps, *vi verborum,* est rendu présent sous les espèces du pain, ct son seul sang sous les espèces du vin ; car 11 n y a sous les espèces, *vi verborum,* que cc qui est clairement exprimé par les termes dont la consécration est composée. Mais quoique la consécration des deux espèces ne soit pas, selon la doctrine d'Estius, de l'essence du sacrifice, elle est néanmoins de droit divin de son *intégrité;* de telle sorte que l'Églisc ne peut pas dispenser pour consacrer une seule espèce...»

2. Jacques-Joseph Duguet (t 1733). — On retrouve également un point important de la doctrine du P. de Condrcn, celui du sacrifice céleste, chez l'oratorien Duguet, en ce sens qu'il Insiste sur l'oblation céleste du Christ. *Dissertations théologiques et dogmatiques,* Paris, 1722, dissert. 11, *sur l'eucharistie,* part, n, n. 68. Mais cc point de vue doit dire complété. Duguet est de l'école de Bossuet et de Condrcn en tout ce qui louche a l'immolation mystique qui constitue le sacrifice de l'autel. On pourrait multiplier les citations.

• (Jésus-Christ) a pu *s'immoler* après sa mort, puisqu'il a pu s'immoler avant que de mourir... Il a pu joindre une *immolation réelle* à la mémoire de son immolation passée, comme il a pu joindre une *immolation très réelle b* une immolation anticipée. » (On remarquera l'immolation *réelle* de l'eucharistie, mise en parallèle avec l'immolation *très réelle de* la croix)... *Explication du mystère de la passion,* part. II, a. 3, c. xvn. Ct. a. 5, c. xxii. El enfin, a. 7, c. xxiv : « Nous devons (â l'eucharistie) la perpétuité de l'oblation de Jésus-Christ; nous lui devons la perpétuité de l'excr cice de son sacerdoce; nous lui devons Γ1 lostie qui s'est immolée une fois pour nous sur le Calvaire et qui *s'immole* sans cesse pour nous sur nos autels. Duguet unit, on le voit, très intimement l'immolation sanglante, très réelle, du Calvaire ct l'immolation réelle, non sanglante ct mystique, de l'autel, la seconde renouvelant la première. Toutefois, il parle nettement de deux immolations. Cette opinion a reçu développements cl précisions dans la ▮ *Lettre de M. Duguet à M. de Mirepoix »,* t. vt, lettre 8. Voir *Défense de la Dissertation sur la nature et l'essence du S. Sacrifice de de la messe* (par Rlvlèrc-Pelvcrt), Paris, 1781, t. n, p 277 sq.

3. Le iiturglsle Pierre Le Brun (t 1729) suit de très près le P. de Condrcn dans son exposé des conditions du sacrifice : acceptation de la victime par les prêtres; son oblation à Dieu; changement ou destruction affectant la victime; enfin consomption. *Explication littérale, historique el dogmatique des prières et des cérémonies de la messe,* Paris. 1343. Traité préliminaire : *Du sacrifice el des préparations prescrites pour Toflrir,* n. 16, 17. Il accueille aussi l'idée de l'oblation permanente du Christ, oblation commencée avec l'incarnation, continuée sans interruption à travers tous les mystères de la vie cl de la mort de Jésus, ct se perpétuant dans le ciel el parallèlement sur la terre. *Ibid.,* n. 16; cf. part. IV. *De la messe,* art. 2. § 2. Il met également en relief l'idée de l'union de l'Eglisc avec son chef dans l'offrande du sacrifice, *Tr. prélim.,* n. 20. Mais, chez Le Brun encore, nous constatons que l'essence du sacrifice eucharistique est placée dans l'immolation de la victime. Le Brun le fait en combinant la théorie de Lcssius ct celle de De Lugo : < Dans les holocaustes ct dans les sacrifices pour les péchés et pour les délits, la victime était immolée cl égorgée; elle changeait d'élat. Ici le pain cl le vin sont changés au cnrps ct au sang de Jésus-Christ, *qui est immolé et comme en état de mort* sur l'autel parce qu'il est privé des fonctions de la vie naturelle qu'il avait sur la terre, et parce qu'il y est avec des signes de mort par la séparation mystique de son corps d'avec son sang„ ainsi que saint Jean voit devant le trône du ciel l'Agneau vivant, puisqu'il était debout, mais en même temps comme immolé et comme mort, â cause des cicatrices de ses plaies el des marques de son immolation sanglante qu'il conserve même dans la gloire. » *Ibid.,* n. 17.

•1. On retrouve nombre d'idées du P. de Condrcn chez l'évêque de Toulon Louis-Albert Joly de Choin (t 1759), < A la suite du P. de Condrcn, écrit M. Lepin. *op, cil.,* p. 555, de Choin conçoit le sacrifice de Jésus-Christ comme une immensi· réalité, qui a commencé à son incarnation, s'est développée en sa passion, en sa résurrection, en son ascension, et sc continue éternellement au ciel. La liturgie même de la messe lui parait exprimer celle vérité (Cf. *Instructions sur le rituel,* Paris, 1829: *Du sacrifice de la messe,* t.i, p. 295.). D'après de Choin, comme d'après de Condrcn, l'élément proprement constilutif de ce grand sacrifice de Jésus-Christ (l'eucharistie)... c'esl l'oblation. Or, celle oblation sc renouvelle, et par conséquent le sacrifice de Jésus-Christ se reproduit chaque jour sur nos autels. Toutefois, écrit de Choin, la messe «n'est pas une simple mémoire el représentation de la mort de Jésus-Christ, c'esl une oblation véritable et propre,, quoique non sanglante et mystique, de Jésus-Christ *réellement présent et immolé sous les espèces du pain ct du vin,..* Dans la consécration, le corps el le sang sont mystiquement séparés, parce que Jésus-Christ a dit séparément : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang;* cc qui enferme une vive et efficace représentation de la mort violente qu'il a soufferte. Ainsi le Eils de Dieu est mis sur la sainte Table, en vertu de ces paroles,, revêtu designes qui représentent sa mort.» Et encore: • Le glaive est la parole qui sépare mystiquement le corps ct le sang; ce sang par conséquent n'esl répandu qu'en mystère, la mort n'intervient que par représentai ion. Sacrifice néanmoins véritable, en cc que Jésus-Christ y est véritablement contenu ct présenté â Dieu sous celle figure de mort... · *De l'eucharistie considérée comme sacrifice,* édit, de 1718, t. i, p. 61, 63, 56. Et dans l'instruction sur le sacrifice de la messe, déjà citée : « Le prêtre, y lit-on, fait l'immolation mystique de la victime par la consécration séparée du corps et du sang de Jésus-Christ sous l'espèce du pain ct du sang de Jésus-Christ sous l'espèce du vin. Il fait cette consécration au nom et en la personne de Jésus-Christ, dont il emprunte les paroles, ou plutôt il n'est que l'organe de Jésus-Christ, qui parle cl consacre par sa bouche. »

5. Benoit XIV (f 1758) est un dernier exemple de la possibilité d'unir certaines idées chères à l'école oratorienne à la thèse du sacrificc-immolalion. Sur l'essence du sacrifice, Benoît XIV se rapproche de Toumely dont il accepte les idées. Le sacrifice n'existe pas sans destruction ou immutation de la victime. A la messe, il y a destruction, soit en cc que les espèces sacramentelles sont consommées, soit en cc que, par la consécration du pain, le corps est placé sous l'hostie et le reste de l'humanité de Jésus-Christ par concomitance, par la consécration du vin, le sang est mis dans le calice avec, par concomitance, le corps, l'ôme, la divinité de Jésus-Christ ; soit en ce que, dans le sacrifice eucharistique, le Christ, (pii est la victime, est détruit non dans son cire substantiel, mais dans son être sacramentel. *De sacrosancto missa sacrificio,* dans Migne, *Cursus theologicus,* I. xxm, 1. II, c. xvi, n. 22. « Interprétant la prière *Suscipe sancta Trinitas,* el la triple mention qui y est faite de la passion, de la résurrection ct de l'ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Benoît XIV s'exprime dans les mêmes termes que l'évêque de Toulon. A son sens, les trois grands mystères sont mentionnés, comme constituant

la totalité du sacrifice du Christ : *ut totum exprimatur Christ! sacrificium;* ou plutôt, comme représentant scs trois parlies principales ': *priccipua' sacrificii partes.* Car, dans le sacri lice du Christ, comme dans ceux de la Loi ancienne, on distingue : ht séparation ou sanctification de la viclime. qui a lieu h l'incarnation ; l'oblation de la victime, qui a Heu dès sa naissance; son immolation, réalisée n la croix; son inflammation ou consomption, réalisée dans la résurrection ct l'ascension au ciel; enfin la communion du peuple ù la victime (pii so fait en la Pentecôte. » Lepin, op. *cit.,* p. 557, citant Benoit XIV, *op. cit.,* 1. II, c. xi, n. 5. On retrouve en ccs assertions comme un écho dt la doctrine du P. du Condrcn; mais, nous l'avons dit, à celte doctrine Benoit XIV superpose, comme de Condrcn lui-même, la thèse de l'immolation mystique du Christ dans la double consécration : · La consécration d'une seule espèce forme un sacrement, mais non un sacrifice; car Jésus-Christ a institué l'eucharistie comme sacrement *en (orme de victime égorgée, d celle larme ne se trouve que dans la consécration de I une d l'autre espèce.* Car. comme parlent les théologiens, dans la consécration du pain, par la vertu des paroles, le corps est mis séparé du sang et, dans la consécration du vin, le sang est mis séparé du corps; et par là est représenté le sacrifice sanglant que Jésus-Christ a ofierl sur la croix par l'ellusion de son sang ct par la séparation d'avec son corps... ▮ *Op. cit.,* L 11, c. xvi» n. 83.

2· *Un excès dans la théorie du sacrifice simple oblation : Γerreur du P. François Le Courrayer* (t 1776). — Vers 1716, quelques théologiens français ct anglais tentèrent un rapprochement entre l'Églisc catholique ct ΓÉglise anglicane. En 1723, sans doute en vue de favoriser celle union, parut à Nancy, sans nom d'auteur, un livre, imprimé à Bruxelles, *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais et sur la succession des évêques de l'Église anglicane.* L'auteur était le P. Le Courrayer. chanoine régulier de Sainte-Geneviève. Deux Idées fondamentales sont à retenir de cet ouvrage : 1· les évêques actuels d'Angleterre remontent sans interruption aux évêques du temps de la Déforme, lesquels ont été tous régulièrement ordonnés; 2· la différence de croyance relative au sacerdoce el au sacrifice n'est pas suffisante pour infirmer la validité des ordinations. Celle double thèse, el principalement la deuxième relative au sacrifice de la messe, trouva de nombreux contradicteurs parmi les théologiens de l'époque. Il faut citer dom Gcrvalse, abbé de la Trappe, i lardouin, mais surtout le P. Michel Lcquicn, O. P., *Nullité des ordinations anglicanes* ou *Réfutation du livre intitulé : Dissertation,* etc., Paris, 1725, el Vivant, docteur en Sorbonne ct chancelier de l'Églisc de Paris, *Dissertation contre les erreurs du P. Le Courrayer,* Paris, 1728. En 1726, Le Courrayer avait répondu au P. Lequlcn, par une *Défense de la Dissertation sur ta validité des ordinations des Anglais,* Bruxelles, 1726. Les manuels théologiques de l'époque consacrent un chapitre ù la controverse. Voir Collet, *Tractatus de eucharistia,* part. II. c. m. § 1; Bllluarl, *De sacramento ordinis,* dissert, m, a. 2, appendice, etc. Voir ici art. Le CounnAYKR, I. ix, col. 113. De cette controverse, nous ne retiendrons Ici que ce (pii concerne l'essence du sacrifice de la messe. Le Courniyer la place dans l'oblation de la mort sanglante de Jésus-Christ, à l'exclusion d'une immolation mystique actuelle sur l'autel. Sur les rapports de la question du sacrifice eucharistique et de la validité des ordinations anglicanes, voir De la Taille, *The eucharistie Sacrifice in the light of a recent document,* dans *(ircyorianum,* 1926, p. 97.

1. *Thèse de Le Courrayer.* — ▮ Saint Ignace, Terlullicn, saint Cypribn, el tant d'autres ne reconnaissent point de sacrifice dans la celebration de nos mystères, dans un autre sens que celui *du sacrifice représentatif d commémoratif...*

‹ Les catholiques, autorisés par l'usage perpétuel de l'Églisc, soutiennent que l'immolation réelle n'étant point nécessaire au sacrifice» on doit reconnaître dims ΓÉglise le sacrifice propre de Jésus-Christ, et que ce nom lui convient en rigueur. Les protestants, nu contraire, accoutumés de régler le langage des Églises sur une logique plus scrupuleuse, prétendent que n'y ayant de sacrifice, a parler exactement, qu'où se trouve une Immolation réelle, on ne doit point qualifier ainsi l'eucharistie, quoiqu ils y reconnaissent, comme nous, la représentation ct la mémoire de la mort de Jésus-Christ, l'oblation de son sacrifice ct l'application de scs mérites» ils reconnaissent donc, au fond, la même chose que nous.

« Les Anglais pourraient reconnaître le même sacrifice que nous dans la célébration de l'eucharistie, quand bien même ils rejetteraient la réalité de la présence. Je soutiens que ce n'est pas sur celte présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, qu'est fondée l'idée du sacrifice... On peut admettre le sacrifice sans admettre la présence... Nos meilleurs conlrovcnistcs n'ont jamais tiré l'idée de sacrifice dans l'eucharistie que de la mémoire ct de la représentation de la mort de Jésus-Christ. » Propositions censurées par l'Asscmblée du clergé de 1728.

Quelques explications tirées de la *Défense...* préciseront encore la pensée de Le Courrayer :

Le concile (de Trente) appelle la célébration de Pencharistie un sacrifice» *ut Ecckiinr rdinqucrrt sicrificinm* parce que, le sacrifice consistant dans l'offrande d'une victime immoler, ct la passiotf de Jésus-Chrirt demeurant toujour* présente, toutes 1rs fois qu'on offre cette victime, autant de fols offre-t-on le sacrifice de Jé*us-/.hrid.». Mais cc sacrifice n'est pas un sacrifice renouvelé, puisque Jc'üs-Chrht ne meurt qu'une fois. Cc n'est p.ns un sacrifice continué ou suppléé, puisqu'il a eu toute sa perfection ct son complément dans la mort de Jésus-Christ, (.'est seulement un sacrifice représenté *quo cruentum illud \rmel in cruce peragendum repra-tenlardur ;* un sacrifice rappelé» *e/usque memoria in I.nem usque irruit permaneret ;* et un sacrifice appliqué, *atque illius salutaris virtus applhnrctur.* On trouve donc dani l'eucharistie un vrai sacrifice» en cc sens qu'on y fait à Dieu l'oMufion *d'une mort tou/our» présente, mortem annuntiabitis.* Mais comme celle mort ne so réitère point, ce sacrifice n'est que la représentation d'un autre, //oc *facite m meant* commemorationem. *Defense de ta DtMertati‹ η,* l. IV, c. IV, p. 157-1 58. · Si le concile ajoute que ce sacrifice n'est point une commèmarahon toute nue, ce n'est point pour établir l'essence du sacrifice sur la présence dr Jésus-Christ : c'est pour marquer qu'il ne s'agit pas ici d'un simple rappel de la mort de JCsu›-Christ a notre souvenir, mais de l'offrande que nous faisons Λ Dieu de ce souvenir, afin qu'en faveur de cc qu'il a souffert il ait pilié de nom» comme l'explique le cardinal Du Perron. · //•(d., p. I 18. Le Courrayer conclut : · L'offrande de la mort étant tout cc qu'il y a de réel dans le sacrifice, cette offrande est aussi réelle sans aucune presence physique du corps, comme avec cette présence» |uircc que la mort do Jésus-Christ ne sc trouve pas moins réellement offerte dam In supposition d'une absence physique, quo dans la présence ; et, l'objet étant aussi réel, le sacrifice subsiste également avec les deux opinions. Toute l'erreur du P. Inequita vient de cc qu'il confond le sacrement avec le sacrifice. Le sacrement Λ la vérité est fondé sur la presence ; mais le sacrifice ne l'est que sur lu mort. · *Ibid.,* p. 189. Donc, « si la reconnaissance du sacrifice d‹« Jésus-Christ n'est fondée que sur l'offrande de sa mort, représentée par In consécration des symboles, il s'ensuit que les Anglais, qui admettent comme nous cette offrande et cette représentation. ct qui l'ont toujours admise, pourraient reconnaître le même sacrifice que nous (Uns la célébration do l'eucharistie quand bien meme ils rejetteraient la réalité de In présence. · *Ibid.,* p. 1G2.

On le voit, la thèse de Le Courrayer, quant ù l'essence du sacrifice eucharistique, revient essentielle-

ment à *nier la nécessité de la présence réelle,* mais dc plus l'existence d'une immolation actuelle, mémo simplement mystique, pour ne conserver que la représentation. par la separation des espèces, de l'immolation de la croix.

2. *ht position des adversaires. - - a)* Contre Le Courrayer, le P. Lequlen affirme la thèse catholique de la nécessité de la présence réelle, fondement de l'oblation véritable ct actuelle du corps el du sang du Sauveur, cachés sous les apparences du pain et du vin ». *Op. cit.,* part. 11, c. i, t. n, p. 9. Mais il insiste également sur l'immolation mystique qu'implique actuellement cn Noire-Seigneur, cette oblation de son corps ct de son sang : « Dc celte vérité, que Jésus-Christ *est tous les jours immolé et ojjert. véritablement et réellement, quoique mystiquement,* sur nos autels..., il s'ensuit nécessairement qu'il y a dans l'Église chrétienne un vrai sacerdoce qui est une participation de celui de Jésus-Christ. » *Ibid.,* p. 7. Ici immolation cl oblation sont synonymes, ou plutôt, s'impliquent mutuellement. Deux lignes plus loin, cn effet, le P. Lequien parle du ministère des prêtres, par lequel le Christ « continue dc *s'immoler et dc s'offrir pour nous.* · D'ailleurs, cet auteur, dans les *Instructions chrétiennes sur les sacrements,* Paris, 1731, fait profession expresse d'enseigner la thèse de l'immolation virtuelle : « La mort que Jésus-Christ a endurée sur la croix, sc renouvelle dans le sacrifice dc la messe d'une manière mystique, parce qu'en vertu des paroles, *vi verborum,* ainsi que parle la théologie, son corps est séparé de son sang, comme il le fut à sa mort, quoique par mie concomitance nécessaire, ils soient maintenant inséparables.»

b) Vivant serre peut-être encore de plus près la position de Le Courrayen Vite page particulièrement expressive de cc théologien est a citer cn entier :

On donne, dit-il, le nom de *sacrifice* A la victime qui est A sacrifier, ou qui est déjà sacri liée, cl A l'offrande qui est faite dc cctto victime. C'est cn cc sens que Jésus-Christ est appelé notre *sacrifice* ct qu'en quelque temps cl cn quelque lieu que Jésus-Christ s'offre, lui qui s'offre partout ou il csl, celle offrande peut porter le nom dc *sacrifice,* dans le sein dc Marie, A chaque moment dc la vie de Jésus-Christ, au ciel, dans l'eucharistie, pendant tout le temps que restent les saintes espèces sous lesquelles il est renfermé· Mais cc n'est pas précisément dans cc sens et sous celle acception du nom dc sacrifice que la sainte messe n été définie être un *vrai sacri lice.* Ce nom lui a été donné dans le même sens qu'au sacrifice de la croix, A cause de l'action qui s'y fait cl qui y sacrifie ct immole Jésus-Christ véritablement ct proprement, mais d'une manière non-sanglante ct mystique, au lieu qu'elle n été sanglante ct corporelle sur la croix. Kl c'est encore ici Jésus-Christ, comme sur la croix, qui sc sacrifie cl s'immole, parce que cc sont ses propres paroles, prononcées cn son nom par le prêtre tenant mi place, (pii font cette immolation mystique, qui sont le glaive qui separe mystiquement le corps cl le sang ; rien dc Ici n'est nu ciel. Jésus-Christ n'y csl sacrifié ou immolé ni d'une manière sanglante, car il n'y meurt pas ; ni d'une manière mystique, car il n'y n plus dc mystère. Tout y est dévoilé, sans symbole ct sans ligure ; ce qui a engagé le cardinal de Bichclleu (après avoir prouvé que Jésus-Christ étant toujours prêtre, doit en conséquence, avoir toujours un sacrifice A offrir) A conclure en ces termes que cc sacrifice est celui dc la messe : Jésus-Christ ne pouvant sacrifier nu ciel, doit par nécessité sacrifier par scs ministres cn terre, s'il y a un autre sacrifice quo celui de la croix, qui est ce qu'enseignent tous les Pères. *Principaux points, c.* vi, p. 165, 160; *Dissertation contre les erreurs du Père Ijt Cournvjrr,* p. 18 sq.

c) L'évêque dc Marseille, de Bclzuncc (t 1755), rectifie lui aussi l'erreur de Le Çourrayer sur l'essence du sacrifice eucharistique. » La Foi, dit-il, apprend aux enfants de 1 Église (pic l'on offre à Dieu dans le sacrifice de la messe, *et que l'on y immote* le même Jésus-Christ qui est mort sur La croix, le meme qui vit ct règne dans le ciel; que *ce n'est point seulement la mémoire de sa mort, mats encore Jésus-Christ lui-même, qui y est offert cl immolé,* cache sous les espèces el apparences du pain el du vin. · *Instruction pastorale contre tes erreurs du P. Le Courruycr,* 1727, p. 22. Et, répon danl â une lettre du P. Le Çourrayer, le même prélat lui écrit : · Convenir avec vous que ces mots *immolation mystique* signifient *immolation représentative,* serait cn vérité pousser la complaisance bien loin; et vous ne pouvez exiger de moi que je reconnaisse qu'ils ne peuvent naturellement signifier autre chose *qii'immolation mystérieuse, qui, pour dire incompréhensible, n'en est pas moins réelle.* Je ne dis pas que 1'imniolatlon de Jésus-Christ n'est pas représentative, mais *je dis qu'elle csl représentative cl réelle tout à ta fois, t*

3. *Condamnation par l'épiscopat de la thèse du P. Le Çourrayer. — a)* Le cardinal de Nouilles, dans son *Instruction pastorale contre les erreurs de Le Çourrayer.* 1727, rappelle en ces termes la doctrine catholique : • Le sacrifice de la messe est le meme que celui de la croix, puisque, pour nous servir des paroles du concile. *sur la croix et sur l'autel c'est une seule et même hostie; c'csl le même pontijc qui s'est offert alors sur ta croix, qui s'offre aujourd'hui sur l'autel par le ministère de prêtres, ct qu'il n'y a de différence que dans la manière de l'offrir.* Sess. xxn, c. n. Jésus-Christ s'offrit sur le Calvaire d'une manière sanglante; il csl offert sur nos autels d'une manière non sanglante. Jésus-Christ fut immolé sur le Calvaire par sa mort actuelle et par l'effusion de son sang; présent et vivant sur nos autels, *il y est immolé d'une manière mystique ct qui représente la mort.* Jésus-Christ s'offrit sur le Calvaire d'une manière visible, en expirant â la vue du peuple juif; sur nos autels, la victime n'est aperçue que par la fui, Jésus-Christ csl caché A nos yeux sous les apparences du pain et du vin; Je sacrifice est cependant extérieur et visible, puisque Jésus-Christ s'offre sous les symboles qui frappent nos sens. » P. IL. Le cardinal ajoute ensuite l'explication théologique suivant laquelle l'immolation non sanglante de Jésus-Christ sur l'autel consiste dans la séparation mystique du corps et du sang, el. sur cc point, fait sienne l'explication dc Bossuet.

b) Outre 32 propositions censurées (on a rapporté ci-dessus celles qui concernent directement la présente question), l'Assemblée du clergé du 22 août 1727 fait une déclaration dc foi catholique dont voici les deux passages principaux : < 11 faut, selon la foi catholique, reconnaître dans le sacrifice de la messe, non une simple offrande d'une mort passée, mais l'offrande véritable d'une *victime* réellement présente; ct, cn tant que présente, actuellement offerte à Dieu par le prêtre. C'est ce qn'énoncent ces paroles sacrées du canon : *Nous ressouvenant, ô mon Dieu, dc la bienheureuse passion de Xotrc-Sciynrur, de sa résurrection cl dc sa glorieuse ascension, nous offrons à votre infime majesté, une hostie pure, sainte cl sans tache, que nom avons reçue de vos mains, le pain sacré de la vie tiernelle ct le calice du salut.* Ce n'csl donc pas seulement la mémoire cl la mort de Jésus-Christ que nous offrons a Dieu; c'est le corps ct le sang de Jésus-Christ même, actuellement présents, el mis dans un état do victime sous les sacrés svmboles. » *Censure des livres du Frère Pierre-François le Çourrayer,* etc., Paris, 1727. p. 18. EI, quelques pages plus loin, les évêques expliquent comment la présence réelle csl le fondement du sacrifice eucharistique : *Jésus-Christ,* dit le concile de Trente, sess. xxn, c. t, *afin de nous laisser un sacrifice qui représentai son sacrifice sanglant sur la croix et qui perpétuât la mémoire de sa mort, a offert son corps et son sang sous les espèces du pain ct du vin et a commandé aux prêtres de l'offrir.* · Le mystère dc la présence réelle a donc été institué par Jésus-Christ pour

qu'il y eût un sacrifice véritable, ct une offrande réelle dans l'eucharistie : *ut relinqueret sacrificium, corpus obtulll, rt ut offerrent priecepit,* C'est-â-dire que la présence réelle est le moyen employé par Jésus-Christ pour faire dc l'eucharistie un sacrifice véritable; ct par conséquent cc sacrifice est dépendant dc la présente réelle, et la présence réelle est le fondement essentiel du sacrifice tel qu'il a été Institué par J.-C., quoique l'idée du sacrifice, outre la présence réelle, renferme essentiellement une immolation non sanglante. C'est ce que le saint concile a fait encore entendre, lorsqu'il a déclaré que notre sacrifice doit sa qualité de propitiatoire ù la presence réelle de Jésus-Christ, qui sur nos autels nous rend Dieu propice par l'offrande qu'il y fait de son corps et dc son sang. Et *parce que le même Jésus-Christ,* dit le concile *fibid.,* c. n) *qui s'est offert lui-même une fois sur l'autel de la croix avec effusion de son sang, est contenu et immolé sans effusion de sang dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe,* le saint concile dit et déclare que cc sacrifice csl véritablement propitiatoire. »

Il suffira de souligner ici deux pensées caractéristiques dans la déclaration des cardinaux, archevêques ct évêques : 1° Il est de foi que le sacrifice de la messe comporte l'oblation d'une victime réellement présente; 2· L'idée du sacrifice eucharistique renferme essentiellement une immolation ion sanglante.

3· *La controverse Plowden-PiDière.* — Cinquante ans plus tard, ces déclarations sen iront de point de départ ù une vive controverse où sont aux prises des partisans du « sacrifice-oblation » ct un défenseur convaincu du « sacrifice-immolation ». Vn ecclésiastique d'origine anglaise mais d'éducation française, François Plowden (t 1787), publia un *Traité du sacrifice dc Jésus-Christ,* Paris, 1778, 3 vol. Il y enseigne que la réalité du sacrifice eucharistique consiste, non dans l'immolation, mais dans l'oblation faite ù Dieu dc la victime immolée, ct que le sacrifice de In messe n'est que l'oblation dc l'immolation faite autrefois, sur la croix. Ce livre suscita des divisions entre théologiens « appelants ·. L'un d'eux, l'abbé Rivière, dit Pcivert, écrivit contre Plowden une *Dissertation sur la nature ct Tesscncc du sacrifice de la messe,* un vol., Paris, 1779. Divers écrits, au nombre dc quatorze, furent publiés par les amis de Plowden contre Rivière. Celui-ci prépara en réponse une longue *Defense de la dissertation sur la nature ct Tesscncc du sacrifice dc la messe,* publiée en 3 vol. quelques mois après la mort de son auteur, Paris, 1781. Cf. Michaud, *Biographie universelle,* art. *Plowden (François).*

1. *Exposé de la thèse dr Plowden.* — L'auteur accepte la définition dc Bcllarmin, mais remarque qu'elle fait difficulté ὰ l'égard dc ce qui est dit dc la destruction ou du changement de la chose offerte. » La réponse apportée par un grand nombre dc théologiens, savoir que « par la double consécration il sc fait une espèce dc séparation du corps et du sang dc J.-C., ct par conséquent une sorte d'immolation ou dc destruction, » ne parait pas suffisante, car la • séparation n'étant pas réelle, mais cn figure, le sacrifice ne serait que représentatif cl non réel ». Et Plowden propose une explication « beaucoup plus simple » :

Puisque... la messe est un même sacrifier avec celui dc la croix, ct n'en csl que la continuation, il est inutile d'y chercher une Immolation du corps sacré dc J.-C. autre que celle (pil s'est faite sur le Calvaire. 11 y a eu une immolation sanglante dc l'humanité sainte de J. C. sur la croix; ct dans la messe il sc fait une véritable oblation dc cette même humanité qui a été Immolée, et qui est réellement rendue présente dans cet état d'immolation, quoique d'une manière non sanglante, par les paroles de J.-C. que le prêtre prononce; cc qui sufIlt pour conserver A la messe la qualité dc sacrifice réel et véritable... Admettre une autre immolation réelle que celle (du Calvaire), ce serait déprécier la valeur Infinie du sacrifice unique qui nous n rachetés, et le réduire A la condition des anciennes victimes, dont l'immolation souvent renouvelée démontrait l'impuissance, selon saint Paul.

Il est vrai que des théologiens... admettent dans le sacrifice dc la messe une espèce d'immolation appelée mystique ou mystérieuse, rt qui consiste dans 1rs paroles sacramentelles, qui, prononcées séparément sur le pain et sur le vin. pour les changer au corps et au sang de J.-C., auraient la vertu dc les produire séjairé*, si cela était possible : mais comme cet effet est Incompatible avec l'état d'un corps ressuscité, Impossible ct Immortel, elles ne servent qu'à représenter celte separation réelle, et A nous mettre tous les yeux, d'une manière sensible, et sous des signes dc mort, le corps ct le sang dc J.-C. vivant; a peu près de même que la réunion des deux espèces dans le calice, après la fraction de l'hostie, sert à représenter sa résurrection...

(.ette immolation réelle cl unique, qui ayant commencé dès le premier instant de son Incarnation, a duré toute sa vie, et s'est terminée à la lin sur la croix par difTércnts supplices ct par la séparation réelle de l'Amc et du corps de J.-C., subsiste perpétuellement dans le ciel ct sur nos autels, par la persévérance des mêmes dispositions qui ranimaient dans chaque circonstance de ses souffrances ct de sa mort, ct dans l'oblation réelle et toujours subsistante qu'il cn fait continuellement A la majesté divine?

Puis, rappelant d'après l'Épttrc aux Hébreux, le sacrifice céleste dc Jésus-Christ, Plowden ajoute :

Le sacrifice que J.-C. offre dans le ciel est parfait, est le même que celui que nous offrons. Or il est certain que dan* le ciel, où Il ne peut sc trouver ni ombre ni figure, le sacrifice ne peut consister que dans l'oblation que J.-C. continue dc faire A Dieu de son immolation consommée sur in croix, et qui persévère éternellement dans les mêmes sentiments cl les mêmes dispositions... C'est donc dans l'oblation que nous faisons de cette unique immolation que consiste essentiellement le sacrifice que nous offrons A Dieu sur nos autels. Mais... Il a voulu attacher sa présence et l'oblutlcn qu'ü fait de lui-même entre les mains de son Eglise, aux paroles qui, prononcées par ses ministres séparément sur le pain ct sur le vin. rendent son corps et son sang, son Ame et mi divinité présents sous ces symboles, qui, étant séparés, paraissent sans vie... (Part. ΠI, c. 1, a. I. p. 374-386.)

2. *Les critiques faites par Bivièrc. — a)* La thèse du sacrifice-oblation telle que lu formule Plowden renferme, dit Rivière, une triple équivoque roulant sur les termes suivants : *victime,* immolation *réelle, oblation.*

a. Jésus-Christ ne saurait être, sur l'autel, en état dc victime tel qu'il était au Calvaire : il faut doncr pour réaliser actuellement le sacrifice, que Jésus soit victime, À l'autel, d'une manière mystérieuse ct sans effusion du sang :

Mais nos adversaires ne veulent point de cet état mystérieux de victime; ils le regardent comme un être de raison.Lorsqu'ils disent que Jésus-Christ est victime sur l'autel, ccs paroles ne signifient donc pas dans leur bouche que Jésus-Christ y soit cn état dc victime, mais seulement qu'il y conserve le nom. In qualité et la vertu d'ancienne victime ressuscitée, ct qu'il y rappelle, par la séparation drs espèces, l'idée de cet ancien état de victime Minglantc : ou, si quelques-uns conviennent que Jésus-Christ même est en élut dc victime sur l'autel. Il* n'cntrndenC par ces mots qu'une simple disposition intérieure de son cœur...

b. L'autre *équivoque...* roule sur le terme réel.

(Les adversaires) trouvent mauvais que nous admettions une Immolation réelle de Jésua-Christ dan* le sacrifice dc la messe, et ils insinuent que. par cctlc immolation réelle, nous n'entendons ou ne pouvons entendre qu'une Immolation Minglontc; ou que, si nous prétendons donner le nom dc réelle à une immolation non sanglante, nous raisonnons comme des insensés...

Dc cc que l'immolation dc la misse est représentative, s'ensuit-il qu'elle n'ait aucune réalité? Nos adversaires le pensent. Sont-ils en cela d'accord avec la doctrine de l'Église? L'Immolation Minglantc de Jésus-Christ sur la croix était une action réelle; ...une action réelle peut être

représentée de telle ou telle manière par une autre action réelle... Or, quoique rimmolation de la messe, en tant que représentative, n'ait point In même réalité que celle de la croix, puisque Jésus-Christ ne meurt point sur l'autel, et qu'il est mort sur le Calvaire, elle a cependant une réalité particulière ct propre il la manière dont elle représente l'immolation sanglante... Elle consiste dans la séparation mystérieuse ct sacri ileale du même corps ct du même sang qui ont été séparés sur la croix d'une manière sanglante....; die n une réalité particulière ct propre Λ l'ordre mystérieux dans lequel elle s'opère... C'est en cet unique sens que... nous avons donne le nom d'immolation réelle h l'immolation non sanglante de la messe.

c. Une *troisième équivoque* a pour objet le terme *oblation :*

Cette expression o/frande, *oblation,* sc prend pour une offrande Intérieure ou extérieure; l'une peut être faite sans l'autre, mais l'oblation extérieure no peut être agréable A Dieu sans l'offrande intérieure. L'Écriture, les Conciles, les auteurs ecclésiastiques de tous les siècle «entendent, par • oblation extérieure ·, la seule dont il s'agisse ici, oa l'action d'offrir, ou la chose qui csl offerte, ou enfin l'une ct l'autre. c'est-A-dirc l'offrande cl la chose que l'on offre. Tantôt ils parlent d'une simple oblation sans victime actuellement Immolée, telle que les oblations que Jésus-Christ faisait de lui-même avant sa Passion ou celles qu'il fait continuellement dans le ciel; tantôt ils font mention de l'offrande de la victime présente ct en état de victime, et alors ils ont en vue ou l'oblation sanglante de Jésus-Christ sur la croix, ou l'oblation non sanglante de Jésus-Christ sur l'autel. Enfin, après l'action sacrificale, ils appellent encore oblation la victime qu'on a offerte h Dieu par cette action, jusqu'il ce qu'on y ait participé. Il faut distinguer, si l'on veut éviter les méprises,ccs divers sens (pie les monuments ecclesiastiques donnent au terme « oblation ·. C'est cc que les Brochures (des adversaires) n'ont eu garde de faire; elles n'y auraient pas trouve leur compte. Ceux <pd le» ont composées ont un talent admirable pour brouiller toutes ccs notions. ITouvcnt-ils dans un auteur le terme · oblation », ils l'adaptent aussitôt a leur manière de penser sans s'embarrasser du vrai sens qu'il présente dans les textes dont ils s'autorisent. Cet auteur, comme il arrive souvent, comprend-il sous le terme d'oblation ct l'action d'offrir ct l'immolation de la victime; ou ne désigne-t-il la victime que par ce terme d'oblation, Ils restreignent cette expression ù la seule action d'offrir. I n autre ne parle-t-il que d'une offrande actuelle cl passagère, ils donnent Λ ses jaroles le sens d'oblation virtuelle cl permanente. Celui-ci continuc-t-Π de désigner le sacrifice, après même qu'il est offert, par cc terme d'oblation, ils lui font appliquer ce tenue ù l'action même sacri lleale, ct, par ccs équivoques perpétuelles... ils sont venus h bout de fabriquer un nouveau système sur le saint sacrifice de la messe...

(Dê/rnsc.... I. î. § 7, p. 209 »q.)

b) Rivière accuse ses adversaires d'erreur. Nous ne le suivrons pas dans chacune des neuf < erreurs · qu'il prétend relever en leur système, *op. cil.,* p. 335-490. Relevons seulement deux points :

a. Le premier csl relatif au *sacrifice céleste* qu'on ne saurait apporter comme preuve de la vérité du sacrifice-oblation dans l'eucharistie : les adversaires, en effet, tiennent ce raisonnement :

Le sacrifice du ciel consiste dans l'offrande que Jésus-Christ ct les saints font continuellement du sacrifice de la croix. Donc, le sacrifice de la terre ne doit consister quo dan» cette même offrande, parce que c'est un seul ct même sacrifier; conséquence absolument fausse. Il vaudrait autant dire, et le raisonnement serait aussi concluant : le sacrifice de la croix est un sacrifice ou Jésus-Christ n réellement venè son sang. Donc 11 doit le verser de même dans le sacrifice de la messe, donc 11 doit encore le verser réellement dan» le ciel, puisque le sacrifice de la croix, celui de la messe et celui du ciel sont un seul et même sacrifice. Il n'y a personne qui ne sente tout d'un coup la fausseté de celle illation. Dons les choses qui no dépendent que des volontés libns de Dieu, on n'en doit point juger par scs propre* ldée» ... mal» par la révélation. Or. la révélation, (n nous découvrant que le sacrifice de la croix* celui de la m» rl celui du cirl ne sont qu'un seul cl même sacrifice, xi<»u» apprend en même temps qu'il ne s'offre point de la même manière dan» cc» trois actions différentes. Sur la croix, il y a eu une offrande et une immolation sanglante; dans la messe, Il y a une offrande ct une immola lion non sanglante; dans le ciel il n'y a qu'une offrande perpétuelle de la mort (pie Jésus-Christ a soufferte sur le Calvaire. Iji première cl la troisième de ccs propositions sont avouées par nos auteurs; niais la seconde qu'ils contestent est appuyée sur une tradition constante et uniforme, et sur la décision formelle du concile de Trente...

(Dfsserfatfan, p. 191-195.)

b. Le second concerne l'unité du sacrifice en Jésus-Christ. Le concile de Trente met celte unité dans l'unité du prêtre et de la victime; il ne parle pas de l'unité de l'immolalion, si ce n'est pour dire quel'immolation sanglante ne se renouvelle point, tandis que l'immolation de la messe sc réitère chaque jour. Ce sacrifice qui est le même, quant au prêtre el quant à la victime, s'offre diversement :sur la croix l'immolation fut sanglante; sur l'autel elle se fait sans effusion de sang. Toutefois, la messe n'est un vrai sacrifice que par son rapport essentiel Λ l'offrande ct ù l'immolalion sanglante qu'elle perpétue d'une manière ineffable cl mystérieuse el dont elle emprunte toute la vertu. ▮ La these de Plowden, au contraire, ne reconnaît qu'une seule immolation, celle de la croix, et une seule oblation, indivisible, permanente, éternelle, de cette unique immolation. De ce principe, déclare Rivière, il faudrait déduire logiquement que le sacrifice de l'autel csl une pure offrande de commémoration du sacrifice de la croix, cl, puisque celle offrande est indivisible, unique, permanente, éternelle, qu'elle n'est pas différente sur le Calvaire et à l'autel. Double erreur, dont la première fait consister l'unité du sacrifice où elle ne consiste pas, et dont la seconde confond l'action sacrificale de la croix avec l'action particulière de la messe, quoique cc soit deux actions distinctes du même sacrifice. » Cf. *Défense,* 1.1, p. 481-488.

c) Rivière attaque directement, au nom de la raison théologique, la thèse du sacrifice simple oblation de l'immolalion passée.

a. Plowden avait rappelé que l'immolation sanglante du Christ au Calvaire était le fait, non de Jésus lui-même, mais de ses boureaux. El il concluait 1· que la fonction de Jésus-Christ comme prêtre de son sacrifice, consistait « à sc soumettre ù l'inhumanité de scs ennemis, ct à offrir à son Père son corps qui était déchiré cl son sang qui était répandu par leurs mains »; 2· qu'il faut donc placer la réalité du sacrifice même de la croix, non dans l'immolalion, mais précisément dans l'offrande que Jésus-Christ faisait de son corps immolé.

Suivant celte idée singulière, déclare Rivière, la mort de Jé*us-Chrl»l n'était proprement qu'un assassinat commis par de» méchants, tel que celui qu'on a exercé surdes martyrs; cl son sacrifice sc bornait directement cl précisément h souffrir avec patience celte inhumanité, ct à offrir h Dieu son corp» déchiré, el son sang injustement répandu. Doctrine opposée h l'Écriture, à fa Tradition et à la prédication commune de l'Église. Jésus-Christ n'a pas seulement permis qu'on l'attachAl Λ la croix; il x'eif *Immolé lui-même,* comme une victime sans tache, pour le salut des hommes, par la séparation *volontaire* de son coq)» ct de son finie, lorsque le Verbe, qui dirigeait toutes scs actions, l'a voulu, *quando Verbum noluit (S.* Augustin, *In Joann.,* tract. XLVîi). *Je donne ma me pour me.» brebis,* dit-il, *personne ne me la ravit·, c'est de moi-mime que je la quitte. J'ai le pouvoir de la quitter, fai le pouvoir de la reprendre (Jean,* x, 18). Paroles que la Tradition n'a pas seulement entendues de l'offrande, mais encore de l'iminofation que Jésus-Christ a faite de lui-même sur fa croix.

b L'autorité du concile de Trente paraît ὰ Rivière péremptoire pour établir la < réalité » <lc l'immolation mystique Λ l'autel.

Le tenue immolation non sanglante, déclare cet auteur, doit être pris dans le sens (pie le concile lui a donné. Or, le concile n'a jamais appelé l'immolation de Jésus-Christ

à la ino^c, une métaphore, une simple figure; mai* il l'appelle une Immolation non sanglante, qui s'opère par un mystère Infiniment élevé au-dessus de nos faibles connaissances. Voilà le sens propre cl naturel du concile. En effet, c'est *lu personne même de Jélus-Chrhl,* dit-il, *qui est immolée sur l'aulet.* Cette immolation rend le sacrifice vraiment propitiatoire, ct renferme un grand mystère. Or, Jésus-Christ serait-il immolé *lui-ndme* par une simple ligure? ('.elle figure... rrndralt-cllo le sacrifice vraiment propitiatoire? Hrnfcrmerait-cllc un mystère effrayant par sa profondeur, *tremendum myitertum?* Que l'on dise» à la bonne heure : Jésus-Christ est comme mort sur nos autels. C'est l'expression «le l'Écriture et des Pères. Il est «le fol qu'il no meurt pas une seconde fois. C'est aussi l'expression du concile do Trente, qui déclare que l'immolation de Jésus-Christ dans le sacrifice «le la messe s'opère sans effusion de sang. Mais c'est un faux raisonnement de conclure que ce n'est qu'une espèce, une apparence, une simple figure d'immolation. Le concile la considère comme une action réelle el mystérieuse, et définit, sots, xxn, c. n, en termes absolus «pic Jésus-Christ est Immole lui-même tous les jours par le ministère des prêtres d'une manière surnaturelle, qui surpasse les bornes étroites de' notre intelligence. *Dissertation,* p. 53-54.

La conclusion de Rivière est que rimmolation mystique de l'autel n'est pas une simple ligure sacramentelle! mais une sorte de réalité mystérieuse se référant à rimmolation sanglante de la croix.

3. *Un écho de celle controverse : Mgr du Pressy.* — Faisant allusion Λ la controverse dont on vient deparier, Mgr du Pressy, évêque de Boulogne (t 1789) soutient que < la consécration... immole (Jésus à l'autel), parce qu'elle l'y met en état de mort, puisque le corps est séparé du sang par la vertu des paroles ». Mais il ajoute une autre explication, selon laquelle on peut dire qu'il y est immolé, dans le même sens qu'on dit qu'il s'est immolé sur la terre, et qu'il s'immole encore dans le ciel.

Dès le moment de son incarnation, il a exercé son sacerdoce; il a continué de l'exercer à chaque instant jusqu'à sa mort; Il a continué depuis lors à chaque moment, et il continuera ainsi durant tous les siècles l'exercice de cc même sacerdoce... Dès son entrée dans ce monde. Jésus-Christ s'est mis en la place des victimes; il s'est offert, dévoué, sacrifié à Dieu... (lu») bon plaisir divin lui fut manifesté dès l'instant de l'incarnation. Dès lors Dieu lui commanda de mourir pour les hommes et de verser son sang sur la croix pour leur rédemption... Il lui déclara encore qu'il voulait que, lorsque en conséquence de l'institution de l'eucharistie, son corps ct son sang seraient présents dans quelque endroit de la terre, il lui offrirait en cet endroit cette même mort, dont l'image serait retracée cl le souvenir rappelé aux assistants... Le Fils de Dieu se soumit dès le moment de son incarnation au commandement de son Père : en conséquence il a offert sans Interruption, il offre sans cesse, il offrira sans fin son obéissance jusqu'à la mort de la croix. Quoique l'oblation de cette obéissance puisse être regardée sous differents rapports, soit à divers temps, nu passé, au présent, au futur; soit à divers lieux, au ciel, à la terre et à une multitude d'autels; soit à divers ministres qu'il s'associe pour la faire avec lui sous les espèces du pain cl do vin, cette diversité de ministres, de lieux, de temps, d'espèces n'empêche pas.,, l'identité physique, l'unité numérique de cet acte d'oblation. Il subsiste toujours le meme en son fonds, «pie cette diversité ne louche pas, lui étant tout à fait extrinsèque... Il n'y a qu'un seul pontife, une seule victime, une seule immolation, une seule ablation, soit sur le Calvaire, soit sur l'autel... *(Instruction pastorale sur l'eucharistie,* dans *(Euvrcs,* édit. Migne, t. i, c«»|. 1210-12 12.)

IV. LES IDÉES DE L'ÈC0LB OHATO/ll/ .V.VZ *HKFMSBS au* Λ/Λ· *SIÈCLE.* La synthèse esquissée à la lin du xvm· siècle pur Plowden ne devait attirer l'attention que du petit cercle des appelants, dans lequel elle trouva, en la personne de Rivière, un Apre contradicteur. 11 semble qu'elle ait été ignorée des auteurs du xtx* siècle qui, tout en sc rapprochant de l'idée générale du sacrifice-oblation, n'en tirent pas complètement ou expressément toutes les conclusions.

1· *Avant 1470.* — 1. François Palrik Kcnrick, archevêque de Baltimore (t 1871), tout en mettant l'accent, dans sa définition du sacrifice, sur *Voblation,* reconnaît dans le sacrifice eucharistique une immolation mystique, qui rend le corps et le sang de Jésus présents sur l'autel, cl les offre à Dieu, pour reconnaître sa divine majesté. L'auteur ne dit nulle part que la raison formelle du sacrifice se trouve réalisée *uniquement* dans l'oblation, el que l'immolation mystique de la messe n'est qu'une condition du sacrifice. *Fit mystica mactatio, quum distincta elementorum consecratione corpus et sanguis ponantur, vetuli a se invicem separata, ut separationis realis in cruce, quando fusus rsl sanguis, imago quadam habeatur... Immolatur Christus incruente, el mystice, vere tamen, quia corpus ejus ct sanguis pr&sentla fiunt, et Deo offeruntur, ad divinam majestatem recolendam... Theologia dogmatica,* Malines, 1859, tract, xm, part. II, c. i, n. 83, 85.

2. En Allemagne, on rencontre che^ Mohler, Klee, Velth et surtout Thalhofer, certains traits caractéristiques de la thèse du sacrifice-oblation. — Mdhlcr (t 1838) présente le sacrifice du Christ comme étendu à sa vic entière ct ayant son fondement dans l'amour avec lequel Jésus veut d'une façon permanente s'abaisser jusqu'à nous. La messe cl le Calvaire appartiennent à cette réalité une cl Indécomposable. *Symbolik,* Mayence, 1831, p. 301 sq. Voir les textes dans Lepin, *op. cit.,p.* 573. — Klcc (t 1810) souligne le parallélisme du sacrifice du ciel et du sacrifice de la messe : La mort du Christ en croix n'est pas réitérée ni multipliée en elle-même; mais sa représentation est bien réitérée el renouvelée constamment pour nous d'une manière sacramentelle; ainsi le Christ dans le ciel se présente incessamment à son Père comme prêtre ct victime pour nos péchés. » *Katholische Dogmahk,* Mayence, 1811, t. m, p. 262, trad. Lepin, *op. cit.,* p. 574.— Vcith (f 1876) insiste, comme de Condren, sur la continuation du sacrifice de Jésus-Christ apres le Calvaire. *L'oblation unique,* Hebr., x. 12, 14, comprend < comme moment essentiel l'acceptation faite par Dieu de la victime, donc la glorification du Christ en sa résurrection et son ascension. » Ainsi, le sacrifice du Christ dure éternellement et dans le ciel, ct sur l'autel. C'est le même sacrifice qui alleu de part et d'autre : « lorsque le Christ céleste csl rendu présent au milieu de nous par la consécration. Il est rendu présent avec son oblation sacrificale. » Cc qui fait l'unité du sacrifice du Christ, à la croix, au ciel ct sur l'autel, c'est l'acte d'amour qui se traduit vis-à-vis de nous par des sentiments de condescendance ct d'abaissement volontaire, et vis-à-vis de Dieu par une obéissance parfaite. Cette obéissance s'est traduite ici-bas par la mort sur la croix; au ciel, elle persévère sous les signes qui rappellent sa mort et son triomphe sur la mort; dans l'eucharistie, elle sc renouvelle, adaptée aux conditions de sa chair glorifiée, mais également voilée sous les signes sacramentels. » *Eucharistia,* 12 Vortrâge, Menue, 1817. CL Lepin, *op. cit.,* p. 574.

Plus peut-être encore que ces auteurs, Thalhofer (t 1891) a mis eu relief l'unité du sacrifice de Jésus-Christ. sur la croix, dans le ciel, sur l'autel. « A la consécration, écrit-il, le grand-prêtre du ciel se rend présent sur notre terre avec son sacrifice céleste, se soumettant à nos conditions de succession dans le temps el de localisation dans l'espace \u moment où se prononcent les paroles de la consécration d'une manière séparée, il se rend présent sur l'autel *in forma sacrificii,* el réalise ainsi parmi nous, dans le temps» essentiellement le même acte de sacrifice qu'il accomplit autrefois sur la croix cl qu'il continue dans le ciel. » Thalhofer admet d'ailleurs que le sacrifice céleste prend lin au jugement dernier. *Dus Opfer des Allen und Neuen IIundes,* Hatlsbonne, 1870, p. 262,

Cf. *Die Opferlehre des Hcbràerbricfcs und die kath. Lthrc rom h. Messopfer,* Dilllngcn, 1855. Sur la concep tlon du sacrifice céleste d'après Thalhofcr, voir Jéscs-Chiust, t. vtπ. col. 1339. « Dans celte triple phase de h croix, du ciel cl de l'autel eucharistique, écrit M. Lepin exposant la thèse de Thalhofer, qu'est-ce qui fait l'unité essentielle du sacrifice? Comme Veil h, Thalhofcr la place surtout dans la pérennité des sentiments qui animaient le Christ en sa première offrande, et qui continuent de l'animer en son offrande actuelle. Dans le sacrifice du Christ, en effet. il distingue l'intérieur cl l'extérieur. La forme intérieure est constituée par la disposition intime d'obéissance ct d'absolue livraison qui remplissait ici-bas l'âme de Sauveur a l'égard dc son Père. La forme extérieure est l'acte par lequel a été traduite celte disposition, savoir la mort sur la croix ct l'efiusion du sang. Or, dit-il, lu disposition intérieure d'obéissance est inséparable dc l'âme du Christ, et 11 continue de la traduire extérieurement sur l'autel par une représentation sensible de sa mort sanglante, c'cst-à-dirc la double consécration séparée dc son corps el dc son sang.· Cf. L«-pm, op. *cit.,* p. 576.

3. En France, le Jsulplclen Bonal (f 1901) rejette expressément les opinions de Vasquez, de Lesshis el dr De Lugo, pour adopter celles de Suarez (?), Bossuet, '1 halhofcr, etc. La critique des trois premières opinions est vive; mais clic ne semble pas reposer sur un concept exact dc la doctrine de l'immolation mystique. Bonal se rallie ù la thèse du sacrifice-oblation : « Selon d'autres (théologiens), le Christ, au sacrifice dc la messe, n'est pas constitue à nouveau prêtre et victime par une nouvelle immutat lon ct immolation de lui-même; mais, demeurant à jamais dans le ciel prêtre et victime d'une façon non sanglante, il est comme Ici rendu présent sur l'autel, sous les espèces du pain et du vin, par la consécration, c'est-à-dire (par) l'action d'un prêtre ministre. Par là-même le sacrifice du Christ, offert d'une façon permanente dans le ciel, est accommodé aux conditions de l Église militante, ct lui devient propre... C'est celte opinion, si supérieure à toutes les autres par sa simplicité admirable ct par sa sublimité doctrinale, que nous avons toujours défendue. » *Inst. (licol.*, t. in, n. 186. La messe est un sacrifice véritable, parce que le Christ, offrant son sacrifice dans le ciel d'une façon invisible pour nous, est rendu visible sur l'autel sous les signes dc son Immolation passée, signes marqués dans la consécration séparée du corps el du sang, ct qui rappellent â la fols le sacrifice intérieur du Christ, toujours existant, ct son sacrifice extérieur autrefois accompli sur la croix *Ibid* , n. 188.

Mgr Bouvier (f 1851) se rallie personnellement à la thèse dc Vasquez, *Institutiones theologiae,* Paris. 1868, t. m. p. 167-168. Néanmoins, Il accueille favorablement l'oplnlnn du P. de Condren, qui « se recommande par l'ampleur et la sublimité de l'exposé ·, mais surtout · convient merveilleusement à résoudre les difficultés qui entourent un si grand mystère.!. *Ibid.,* p. 169-170. A la thèse de Condren, ou plu* exactement a la thèse du sacrifice-oblation, M. Lepin rattache encore, dans une large mesure du moins, Gosselin (t 1858), supérieur du séminaire d'issy.

2· *Deux courants dans la thèse du sacriflcc-oblation ὰ (a fin du XIX· siècle.* — L'idée si grande, si sublime et si juste i la fols de la pérennité du sacrifice de Jésus-Christ, commencée avec l'incarnation et sc perpétuant dans rélcrnilé, est reprise, avec une Insis-Unce toute particulière, par des écrivains encore plus récents M Lepin, *op. cil.,* p 623 sq., a cité autour de celle idee fondamentale un grand nombre d'auteurs. «Ma $ Ici, dit-Il. deux courants sont dessinés... Les uns mettent plus directement à la base du sacrifier l'oblation que le Christ fait dc lui-même rendu présent sur l'autel. Les autres font valoir avant tout l'oblation du Christ par l'Église.

Au premier courant se rattachent plus ou moins explicitement les systèmes des théologiens allemands : Hermann Schell, *Kuthollsehe Dogmatik,* Paderborn, 1893, t. ut *b,* p. 513; Thomas Specht, *Die Wirkungen des cuchuristischrn Opfers,* Augsbourg, 1876, p. 2 sq.; J.-Th. Franz, *Die eucharistlsehe Wundlung und dit Epiklcse der gricchischen und orientalien Liturgien,* Wurtzbourg, 1880, I. h, p. 61 sq.; Simar, *Lchrbuch der Dogmatik,* Fribourg-en-B., 1899, t. n, § 155; G. l'ell, *Jesu Opfcrhandlung in der Eucharistie,* Passau, 1910 (sur cet auteur, voir Ch. Prscb, *Pnrlcetiones dogmatica,* I. vj, n. 91G), cl plus ou moins complètement les considérations ascétiques cl mystiques d'écrivains spirituels français : Mgr Gay, *Entretiens sur les mystères du saint Rosaire, Mystères joyeux,* iv, *La purification de la sainte. Vierge ct la présentation de* A'.-S. *au temple,* Paris, 1888, I. i, p. 213; le P. Gautrclct, S. J., *Le prêtre à l'autel. Méditations pour servir de préparation au saint-sacrifice de la messe.* Lyon, 1874, considérations préliminaires, p. 17 el vi· méditation, p. 59; L. Bacuez, S. S., *Du divin sacrifice cl du prêtre gui le célèbre,* Paris, 1888, c. ni, a. 1, p. 61 ; le cardinal Manning, *Le sacerdoce éternel,* Lille, 1881. c. i; ct, nonobstant la thèse de l'immolation mystique, dom Columba Mannion (f 1922), *Le Christ, vie dc l'âme.* Paris, 1920, part. II, c. xvn, p. 383,390; *I.e Christ dans ses mystères,* Maredsous, 1922, c. v, p. 92 sq., 1 LH-102. Pour tous ccs auteurs, on consultera Lepin, *op. cit.,* p. 625 sq. D'autres noms appartenant à ce premier courant retiendront jdusspécialement notre attention : M. Lepin lui-même, le P. Grivel, S. .L, Mgr BaliiTol, M. Rivière, le P.J.-M. Bovcr, S. J., Mgr Paquet, le card. Lépiclcr, Mgr Macdonald.

Parmi les théologiens qui font valoir surtout l'oblation du Christ par l'Église, on retiendra les noms du P. Ch. Pesch, S. J., et du P. M. de la Taille, S. J.

3° *La thèse de M. Lepin.* — Celte thèse est une première fois formulée en 1897. dans *L'idée du sacrifiée dans la religion chrétienne, principalement d'après le I*. de Condren ct M. Olier,* Paris, cl Lyon. En 1926, l'auteur reprend une seconde fois le même thème, mais en étendant ses investigations positives dans toute l'histoire de la théologie. La conclusion doctrinale du nouvel ouvrage : *L'Idée du sacrifice de la messe, d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours,* demeure la même que celle de la thèse de 1897. Mais l'auteur la fait précéder d'une riche moisson de textes, glanés chez près de cinq cents auteurs.

1. λ old comment M. Lepin lui-même résume sa thèse de 1897 : « L'auteur cherche à définir l'cssencc du sacrifice en parlant dc l'analyse des sacrifices de la Loi ancienne. Or, ccs sacrifices figuratifs lui apparaissent d'abord comme un ensemble complexe, dont les diverses parties se complèlent les unes les autres. Pour en donner « une sorte dc vue générale cl de représentai ion synthétique , Fauteur fournit du sacrifice ancien une première définition. C'est · un acte religieux composé de rites symboliques, officiellement institué pour exprimer les rapports dc religion qui unissent l'homme à Dieu : à savoir, pour représenter l'ofirande personnelle du fidèle *frite de l'oblation),* reconnaître sensiblement scs obligations xas-à-vis la justice divine *(rite de l'immolation ct de l'oblation du sang),* marquer son désir de plaire au Seigneur ct de ne faire qu'un avec lui *(rite de la consommation),* exprimer enfin la satisfaction du Très-Haut et l'union que le fidèle acquiert avec son Créateur *(rite de la communion). L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne... »,* p. 66.

En considérant, non plus l'ensemble, mais cc qui constitue la nature intime de chacun dc ccs sacrifices, i'auteur y trouve essentiellement · une offrande, la donation d'un présent agréable au Seigneur », L'acte même dc donation, il est vrai, est fait par une sorte dc destruction, absolue ou moralement équivalente, de la matière offerte. < Mais si nous regardons bien, dit-il, celte destruction n'est pas seulement pour marquer l'anéantissement dc la créature devant Dieu son créateur, elle est aussi, et surtout... pour la représentation sensible de la donation du présent au Seigneur. Le présent est matériel : Pacte mémo de donation doit être matériel ct symbolique. On détruit la matière du présent, afin de marquer, en quelque sorte, sa donation à Dieu, son passage en Dieu, comme nous détruisons un aliment pour en jouir, en le faisant passer en nous, comme nous détruisons les grains de l'encens ct les résolvons en fumée pour nous délecter de son parfum. Aussi bien, l'acte sacrificateur paraît être moins une destruction qu'une transformation. 11 fait périr la matière du sacrifice à son premier état, mais pour la faire passer comme à un état supérieur. 11 anéantit son être naturel, mais pour l'absorber, en quelque sorte, en l'Êtrc même dc Dieu. » L'auteur conclut : « En un mot, le caractère essentiel du sacrifice mosaïque ne semble pas être de représenter la disposition de l'homme prêt à donner sa vie au Créateur en reconnaissance de son souverain domaine ct de sa rigoureuse justice. H semble plutôt exprimer sensiblement la volonté qu'a le fidèle d'être lui-même une offrande agréable au Seigneur, ct dc s'unir d'une union Intime avec lui. * Dès lors, « le sacrifice mosaïque, d'après son idée fondamentale, commune à toutes les espèces % est défini : · la donation officielle à Dieu, par un acte d'anéantissement symbolique, d'une matière propre à représenter l'homme el censée apte à charmer le cœur du Très-Haut. » Op. *cit.,* p. 63-65.

Interprété d'après ces notions premières, le sacrifice du Verbe Incarné se présente comme étant avant tout un *acte de donation,* inséparable de lui-même. · Au premier instant de son incarnation, en effet, et depuis lors sans interruption aucune jusque dans l'éternité même, la sainte humanité de Jésus-Christ est tout entière, dans son corps ct dans son âme, un acte dc religieux anéantissement devant la Majesté divine, ct de donation d'un prix infini â son Père. · D'autre part, cet acte d'anéantissement ct de donation parfaite se poursuit à travers diverses phases correspondantes aux parties trouvées dans le sacrifice figuratif: «C'est la *consécration* dc la victime au premier jour de l'incarnation ; c'est son *oblation,* commencée dans le sein de sa mère, ct rendue extérieure au temple; c'est son *immolation* sur le Calvaire; sa *consommation* au jour de la résurrection; enfin la *communion* de Dieu et dc l'homme, réalisée, d'une part au ciel, pour l'éternité entière, de l'autre parallèlement sur nos autels eucharistiques jusqu'à la fin des temps, » *Ibid* , p. 78-79.

Après avoir décrit le sacrifice du ciel par lequel · de l'âme du Christ s'élève incessamment vers son Père l'hommage infini de son adoration réparatrice », l'auteur passe au sacrifice de la messe. Celui-ci n'est que « le sacrifice même du ciel, amené sur l'autel par la production de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques. mais reproduit sous une forme particulière qui en fait un sacrifice vraiment propre A l'Église militante.» P. 230. L'auteur la défiait : «l'offrande que Jésus-Christ souverain prêtre, par le ministère extérieur du prêtre visible, y fait de son humanité sainte, anéantie sous les espèces, mais aussi revêtue des marques sensibles dc sa passion et de sa mort : oblation extérieure cl sensible, destinée à faire agréer dc Dieu l'hommage spirituel de son adoration, de sa réparation, de son action de grâces cl dc sa prière pour les hommes. » P. 221.

Après la consécration successive du pain ct du x'in, « où sc trouve la reproduction myst ique de l'immolât ion du Calvaire », le Sauveur ne cesse dc s'offrir sous les deux espèces séparées » qui continuent d'npparattrc comme une marque réelle dc sa mort. En conséquence, ct tout en voyant dans la consécration, le moment principal du sacrifice, l'auteur croit pouvoir dire que le sacrifice « ne se borne pas a cet acte momentané, mais s'étend, comme un acte continué, jusqu'à la communion. » P. 226.

Enfii, il s'efforce dc mettre en lumière l'union étroite de l'Église au sacrifice du Christ, cl montre dans le sacrifice du corps mystique, soit ici-bas, soit dans le ciel, une extension el un achèvement du sacrifice unique du chef. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe,* p. 627-630.

2. Dans l'ouvrage paru c i 1926, M. Lepin esquisse la synthèse de l'idée du sacrifice-oblation appliquée à la messe. On peut condenser cette synthèse en cinq points :

a) Il faut distinguer, après saint Augustin, entre • sacrifice personnel ou direct · ct « sacrifice rituel ·. Le sacrifice personnel est celui que l'homme doit de lui-même ct de scs œuvres a son Créateur. Cc sacrifice ne saurait être un acte de destruction, qui attenterait à l'œuvre de Dieu, mais un acte dc vie, donnant au Très-I laut la vraie gloire de son œuvre. Cc sera un acte *d'oblation* ou de *donation,* qui te fera entrer en *communion* Intime avec son Dieu. Mais cc sacrifice d'oblation ne suffit pas; il doit être marqué par une cérémonie rituelle extérieure; nous aurons ainsi le sacrifice rituel, dont la victime est prise hors de l'homme, mais représente néanmoins l'homme, et dont l'oblation, sous le symbole d'un acte extérieur, signifie l'acte intérieur de religion par lequel l'homme s'offre lui-même. Il sera, lui aussi, essentiellement un *acte significati! d'oblation* ou de *donation·, Yexpiation* n'y entrera que comme élément partiel ou secondaire.

b) En dehors dc l'eucharistie, il ne saurait être question pour le Christ de sacrifice rituel. Son sacrifice s'est particulièrement réalisé sur la croix; il s'est offert lui-même *personnellement* ct *directement.* Immolation, ce sacrifice? Pas précisément. L'immolation de Jésus fut l'œuvre des soldats cl des Juifs, œuvre d'impiété ct d'irréligion. Le sacrifice dc Jésus sur la croix, c'est bien plutôt l'offrande spontanée qu'il a faite de sa vie par obéissance au Père. L'idée de *donation, d'oblation* entre donc essentiellement dans la note caractéristique du sacrifice de la croix. Ce n'est pas seulement au moment de la passion ct de la mort que Jésus s'est offert : son oblation a commencé, pour lui, avec la \'ie. Sa vie tout entière a été un sacrifice perpétuel, parce que toujours Jésus a offert son immolation future : « A la cène ct à la messe, l'oblation s'accompagne d'un rite, parce que le Christ est rendu présent sous le voile d'un sacrement et qu'il s'agit d'un sacrifice sensible destiné â l'Église. Mais il n'y a aucune raison de chercher cet élément rituel dans le sacrifice direct du Sauveur. Il peut donc y avoir une oblation de son immolation sanglante, séparée dc cette immolai lon elle-même el antérieure à elle, qui, sans revêtir la forme d'un rite extérieur, soit néanmoins réellement ct proprement sacrificielle. » P. 712.

r) Le motif pour lequel le sacrifice du Christ doit être étendu â l'ensemble de sa vie terrestre, c'est donc que, dès le premier instant, il n'a cessé dc s'offrir, victime vouée à l'immolation sanglante... Or, la même raison semble-t-il, oblige à *l'étendre à la partie de sa vie gui suit le tombeau, c'est-à-dire à sa oie glorieuse et éternelle au ciel.* Évidemment, il ne peut être question d'un sacrifice Identique de tout point à celui

qu il a réalisé Ici-bas. Le Christ ressuscité n'est plus dans la condition de serviteur; il ne peut plus souffrir; il ne peut plus mériter. Mais il peut *offrir* scs souffrances passées ct ses mérites acquis, qui demeurent Λ jamais efficaces. * P. 715. AL Lepin justifie son assertion par le fondement scripturaire ct théologique du sacerdoce éternel du Christ. N oir JÉsvs-CnnrsT, I. vin, col. 1338 sq. L'oblation du Christ céleste n'est, à proprement parler, ni rituelle, ni pragmatique. Néanmoins la permanence en sa chair sacrée des cicatrices dc la passion donne à son oblation un certain caractère sensible qui permet dc parler d'un sacrifice du Christ au ciel.

d) Parallèlement au sacrifice du ciel, l'oblation eucharistique constitue le sacrifice de la terre. Par l'eucharistie, le Sauveur sc rend présent, tel qu'il est au ciel, donc, comme prêtre et victime, et dans l'acte perpétuel de son oblation. C'est le sacrifice du ciel, rendu présent sur notre autel : non pas d'une façon pure ct simple, mais dans des conditions toutes spéciales. Le Christ s'offre présent, en ce moment du temps bien déterminé, en cc point de l'espace nettement circonscrit, pour cette portion dc l'Église que constitue la génération qui vit actuellement, et plus particulièrement l'assistance qui est là. Ainsi, le sacrifice du ciel est adapte à nos conditions terrestres... Mais justement, parce qu'il s'agit d'un sacrifice adapté à nos besoins ct fait nôtre, il est indispensable qu'il soit relié d'une manière propre au sacrifice central de la croix. C'est pourquoi le Christ ne sc contente pas de sc rendre présent ct dc s'offrir; ù quoi aurait pu suffire la consécration sous une seule espèce. Il sc rend présent ct s'offre, sous deux espèces distinctes, où apparaît un signe de son Immolation rédemptrice... L'immolation rédemptrice est signifiée tout d'abord par la double consécration, considérée comme acte, non dc transsubstantiation, mais d'immolation mystique. La consécration du sang, venant après celle du corps, semble tirer l'un de l'autre, ct renouveler ainsi sensiblement l'immolation sanglante. 11 serait vain de prétendre avec Cajétan ct d'autres, que cet acte de mystique immolation constitue proprement l'acte sacrificiel. Le sacrifice de lu messe ne consiste pas plus dans l'acte d'immolation figurative que le sacrifice de la croix dans l'acte d'immolation réelle. La raison formelle du sacrifice étant dans *Voblation,* la véritable essence du sacrifice dc la messe esf *dans l'offrande que le Christ /ait de lui-même* à cc moment de la double consécration, sous la pression des mêmes sentiments, des mêmes désirs, du même amour, qu'au cours de sa vie mortelle et particulièrement lors de sa mort effective. La représentation figurative de l'immolation sanglante n'est qu'une *condition* de la forme présente de son sacrifice... » P. 750-751.

f) L'oblation du Christ dans l'eucharistie est intimement lice à une intervention active de l'Église. Le Christ n'est rendu présent sur l'autel que par le prêtre. L'immolation mystique du corps el du sang est fuite par le prêtre. .Mais il ne suffit pas au Christ que l'Église, en le consacrant ct l'immolant mystiquement, fournisse à son oblation personnelle les conditions dans lesquelles elle s'accomplit. 11 veut encore être offert par elle; il veut que l'Église s'offre elle-même avec lui.. Et ainsi, le sacrifice de la messe peut se définir : · *l'oblation que le Christ /ait de lui-même ct que l'Eglise fait du Christ* sous les signes représentatifs de son immolation passée. » P. 75 L Ainsi le sacrifice de 1 Église complète le sacrifice du Christ.

3. Si l'on veut marquer en peu dc mots l'unité réelle qui, sous 1rs différences modales, relie le sacrifice dc la croix, celui du Calvaire, et le sacrifice céleste, 11 faut en venir au concept d'oblation : « Le sacrifice consiste essentiellement dans l'oblation que le Christ fait directement de lui-même. Mais cette oblation personnelle du Christ revêt divers modes, suivant les circonstances et les conditions dans lesquelles clic s'opère. A la croix, le Christ s'offre réellement immolé; â la cène, sous les signes représentatifs de l'immolation future; Λ la messe, sous les signes représentatifs de l'immolation passée; au ciel, avec un certain rappel de cette même immolation en sa chair ct en sou sang. Ainsi Limité d'oblation constitue ce fond commun qu'il faut certainement admettre dans ce qu'on appelle : sacrifice dc la cène, sacrifice de la croix, sacrifice dc la messe, el qui parait s'étendre à l'ensemble de la vie terrestre du Christ et à sa vie au ciel. Sous celte unité foncière d'oblation se laissent reconnaître aisément les divers « modes d'oblation » dont parle le concile dc Trente, et qui permettent de distinguer réellement, avec l'ensemble des théologiens : un sacrifice dc rédemption et de mérite : l'oblation sanglante de la croix; un sacrifice de prélude a la rédemption, et d'inauguration par rapport à l'eucharistie : l'oblation non sanglante de la cène; un sacrifice d'application du mérite rédempteur ; l'oblation non sanglante de la messe; ct l'on peut ajouter un sacrifice de pure glorification : Loblation éternelle du Christ dans le Ciel. » *(Communiqué personnel de routeur.)*

•1° *La thèse du P. Grivel, S. J.* — Dans sa brochure, *La messe de la terre et la messe du ciel,* Paris, 1917, le P. Grivct reprend, avec moins de coordination, In thèse du sacrifice-oblation. Rejetant le concept du sacrifice-destruction, l'auteur critique les opinions théologiques qui s'appuient sur le fondement commun d'un changement introduit dans l'hostie elle-même : Suarez ct Scheeben, Lugo et Franzclin, Vasquez et Perrone, Lcssius et Bossuet. A ce sujet, Grivct fait une observation assez juste, qui a échappé Λ beaucoup de théologiens : ccs opinions qui impliquent la thèse de la reproduction ou de l'adduction du corps du Christ dans l'eucharistie, ne correspondent pas à l'explication théologique donnée par saint Thomas de la transsubstantiation. Aussi, saint Thomas semble-t-il avoir placé l'essence du sacrifice, non dans une mutation ou dans une destruction, mais dans *\'oblation. Sum. theol.,* 111®, q. Ixxxv, a. 1-3; cf. I·-Π", q. en, a. 3. Sur cette idée fondamentale, le P. Grivct greffe son concept du sacrifice : ‹ Est sacrifice tout acte du culte de Dieu, acte de la religion ou Inspiré par elle· (p. 25); ‹ Une offrande faite à Dieu pour reconnaître scs droits de Maître souverain » (p. 20); ou encore : • I ne oblation dans un geste religieux. P. 21.

Quoi qu'il en soit du concept du sacrifice, l'auteur en fait les applications suivantes. A la « messe du Calvaire -, le sacrifice existe parce que le Christ s'y est donné avec une obéissance ct un amour que n'a pu ébranler la perspective de la mort. Dans l'eucharistie, le sacrifice existe ‹ puisqu'elle symbolise et tend à réaliser l'union dans la soumission parfaite de l'homme à Dieu ·, p. 25; parce qu'elle représente la passion par laquelle le Christ s'est offert en hostie, ct c cst là l'essence du sacrifice de l'autel *; « parce que dans les mains du prêtre, comme gage de sa soumission cl dc la soumission du genre humain dont il est la tête, Jésus *offre* à son Père son humanité qui a été immolée sur la croix ». P. 27. Ainsi donc, à la messe, Jésus offre un mémorial de son immolation *passée;* mais *actuellement,* il n'y a pas d'immolation ù la messe; il n'y a qu'oblalion. Toutefois, la messe n'est pas une commémoration pure et simple du Calvaire, « car le souvenir du Calvaire évoqué à l'autel en applique la vertu salutaire ». P. 27. C'est le role des espèces sacramentelles de rappeler à la messe la séparation du corps et du sang au Calvaire; ou. plus exactement, les espèces séparées du corps ct du sang rendent sensible à la

terre l'offrande de hi même immolat ion du Calvaire. · *Revue du Clergé français,* t. xav, p. IGG, SI l'on dit que le Christ est *immolé* sur l'autel (ct saint Thomas n'éprouve aucun embarras à ce sujet), c'est que la messe. Image dc la croix, prend le nom de la chose représentée par l'image; c'est que, par la messe, nous participons aux fruits de l'immolation sanglante du Christ; et l'on fait prendre à l'clTel le nom de la cause. *La messe de la terre.* .. p. 30. Si le concile de Trente dit que le Christ est *immolé* au sacrifice de la messe, entendons que les mots *immolare, immolari* deviennent synonymes d'offrir ou d'être offerts en sacrifice », P. 32. Par ccttc thèse de l'oblation sc comprend l'unité du sacrifice dc Jésus-Christ : * La messe ct le sacri lice du Calvaire sont le même sacrifice... Au Calvaire, Not rc-Selgneur offre h Dieu le Hère son humanité qui souffre. A l'autel, Notre-Selgneur offre à Dieu le Père son humanité qui a souffert. Même offrant, même offrande, que veut-on de plus pour quo cc soit le même sacrifice? *Omnis vis sacrificii in eo est ut offeratur.* z\u Calvaire, Notre-Selgneur offre son obéissance allant jusqu'à la mort de la croix. A l'autel, Noire-Seigneur offre *cette même obéissance allant jusqu'à la même mort* sur la même croix. Mais, au Calvaire, la mort était *luture* d'un futur immédiat, *réalité* acceptée; à l'autel, cette mort est passée, elle est souvenir *rappelé*... La question sera simplifiée le jour où l'on reconnaîtra que l'acte des bourreaux. Pacte qui met la victime dons l'état de mort, l'acte destructeur, ne fait pas partie du sacrifice, puisqu'il n'est pas l'acte du prêtre sur l'autel de la croix. Cet acte écarté. Il ne reste plus, pour constituer Je sacrifice, que *l'offrande,* » *Op. cil..* p. 33-31.

Jusqu'Ici nous retrouvons chez le P. Grivct l'idée fondamentale mise en relief par M. Lepin. Mais cet auteur ajoute une note caractéristique qui lui est personnelle : *I.a messe, sacrifice du Calvaire, ccmmenceà l'autel après l'élévation,* I.a transsubstantiation esl la demlêre préparation au sacrifice, et. comme telle. *en dehors* de ce qui constitue l'essence du sacrifice». Si la messe, en effet, n'est que la représentation de l'action sacrificale du Christ sur la croix, t la transsubstantiation est un *sacrum factum,* oui sans doute, mais non une action du Calvaire;· elle n'a donc pas, *par elle-même.* de quoi représenter l'action sacrificale du Christ sur la croix. « Par la consécration, le sacrement dc l'eucharistie est constitué, l'nc fols constitué il est offert. Celle offrande, c'est lu messe... La transsubstantiation n'est donc que la dernière préparation de ce qui sera essentiellement la messe P. 37-39. La messe commence à la prière : *Cnde el memores ;* • *Au souvenir* de la passion, nous rappelant la mort — comme un fait appartenant au passé et aussi In résurrection et la glorieuse ascension dans le ciel, *nous offrons* l'hostie, le pain très saint de la vie étemelle cl le calice de perpétuel salut Voilà la messe. *Voilà le commencement de la messe...* Le rappel de la résurrection et de l'ascension dans le ciel... facilite l'élévation de la pensée vers celui qui, toujours vivant, s'est offert el s'offre lui-même pour nous, dans une intercession qui ne cesse pas. L'offrande, l'hostie, c'est l humanité de Notre-Selgneur dans son union à ses fidèles, les membres de son corps mystique. P. 39-10. La messe se continue par le *Pater,* el trouve son achèvement et sa perfection dans la communion. P. 42. L'essence de la messe, c'est donc · l'ascension de l'âme vers Dieu, en s'appuyant sur l'hostie: c'est la pleine soumission de notre cœur au Maître souverain par l'incorporation à l'hostie. » Id.

Ces principes nous conduisent naturellement à considérer le sacrifice céleste et ses rapports avec le sacrifice de l'autel. Que Jésus offre au ciel un sacrifice, c'est la doctrine de l'Épltre aux Hébreux, développée par les Pères de l'Église. Quel rapport unit donc la messe du ciel ct celle de l'cucharislic? Ccs deux messes sont une messe. Pour toute l'Église, triomphante ct militante, il n'y a qu'une messe à laquelle on assiste ct de la terre el du ciel. 11 ne faut pas dire : messe du ciel el messe de la terre; mais plutôt : messe unique qui se prolonge éternellement au ciel ct à laquelle participent différemment les voyageurs ici-bas et les arrivés en paradis... · Seule, à la fin du monde, subsistera sans fin la messe du ciel, qui < sera la communion du Père, recevant dans son sein et son Fils bien-almé cl avec lui le genre humain, le corps mystique du Christ, racheté, purifié, sanctifié par le sang du Calvaire ct gardé par le prêlrc-hostlc dans la vie étemelle. · P. 51-32

Après avoir analysé l'opuscule du P Grivct, M. Lepin, *op. cit.,* p. 635, ajoute cette remarque : « La doctrine qui y esl exprimée, dit-il, est incomplète. Le sacrifice du ciel est lié à la présence du Christ, ct le Christ demeure présent dans le tabernacle : il s'en suivrait qu'il n'y a pas de distinction entre la présence eucharistique cl le sacrifice de la messe. Pour avoir une explication plus satisfaisante, il est nécessaire de faire entrer en compte, en les coordonnant entre eux, les passages épars où Fauteur a soin de joindre à l'idée de présence celle de représentation sensible dc la passion. el d'oblation propre faite par le Christ. » Sur la doctrine du P. Grivct, d'abord exposée dans un article de la *Revue pratique d'apologétique,* 1916, t. xxi/, p. 733-748, voir quelques explications de l'auteur, insérées dans la brochure, même revue, 1916, t. xxm, p. 310-312.

5· Mgr Batiffol, dnns ses *Leçons sur la messe.* Paris, P édit., 1919, coordonne les mêmes idées en une synlhese impressionnante.

Après avoir rappelé que la dernière cène constitue le sacrifice même que le Christ voulait laisser a son Église, sacrifice qui représenterait le sacrifice sanglant qu'il allait offrir sur la croix. Mgr Batiffol continue ainsi : L'oblation de la cène rl l'oblation de la messe ont ceci de commun qu'elles sont l'oblation d'une victime immolée en un autre point de l'espace el du temps : à la cène, l'oblation est faite dc la victime qui *sera* immolée sur la croix; à la messe, l'oblation est faite de la victime qui *a été* immolée sur la croix. De plus, à la cène, le Christ fait lui-même l'oblation de son corps el de son sang, tandis que, à la messe» le prêlre offre *vice Christi* le corps ct le sang immoles du Christ. ·

11 n'est pas indifferent, ajoute l'auteur, que le pain cl le vin. symboles sensibles du corps et du sang (réellement, mais invisiblement présents), symbolisent la passion du Christ dans laquelle le sang fut séparé du corps, el constituent ainsi ce que saint Thomas apppcllera une *imago qua dam représentation passionis Christi* (HI·, q. I x x x iii, a 1). Si. en effet, le Sauveur a choisi ces symboles, c'est que le signe s'accordait a la chose signifiée. Mais cc qui Importe ici, c'est l'intention que le Sauveur a eue d'offrir el de faire offrir, tout en représentant. Car par là, la messe n'csl pas plus une commémoraison verbale ou figurée que la cène n'était une annonce verbale ou figurée : le Sauveur a fail à la cène une oblation réelle et véritable de son corps et de son sang, et il fait à la messe une oblation aussi réelle et véritable, encore que par les lèvres et les mains du prêtre, pane que dans la messe se perpétue sur son ordre sa volonté dc s'offrir. I *Op. cit..* vi : *Les trails essentiels du saint sacrifice,* p. 179-180.

Cette doctrine, continue Fauteur, a l'avantage d'être la doctrine même dc la liturgie... « Le concile dc Trente, fidèle a sa méthode de laisser aux théologiens le soin de tirer au clair les questions d'écoles, n'a voulu définir que cc qui esl de foi sur l'article du sacrifice

de la messe, et c'est à savoir : le qu i! n'est pas simplement une prière (en d'autres termes un *sacrificium taudis* ou une *gratiarum actio)*; ni 2· une pure commémoraison du sacrifice consommé sur la croix, mais 3* vraiment et proprement un sacri lice offert â Dieu. Ces trois principes posés, les théologiens ont eu libre carrière pour déterminer de leur mieux, et en n'engageant qu'eux seuls, l'essence de cc *verum et proprium sacrificium* qu'est le sacrifice de la messe; on sait que leurs opinions sont nombreuses â souhait. Elles vont à donner une déliait ion du sacrifice en général et à la verifier dans le sacrifice de la croix d'une part, dans le sacrifice de la messe d'autre part, mais elles négligent do la vérifier dans le sacrifice qu'est aussi el d'abord la cène. Il n'est pas possible cependant (pie ces discussions n'aient pas serré de près la solution que la liturgie suggère. *

« Le sacrifice de la messe est appelé par les théologiens un sacrifice relatif, en tant qu'il se réfère au sacrifice de la croix; mais il n'est pas le seul, puisque la cène célébrée par le Sauveur est déjà un sacrifice relatif, en ce sens que la cène anticipa le sacrifice de la croix comme la messe le commémore, *unum sacrificium eufus nunc memoriam celebramus* (S. Augustin, *Contra Faust. minich.,* l. VI, c. v). Ne disons pas que la présence réelle du corps cl du sang sur l'autel suffit a représenter, commémorer, reproduire le sacrifice de la croix, comme si la présence réelle était une oblation. La théorie classique (cl l'auteur cite en noie, comme représentant de cette théorie, Ch. Pcsch, voir plus loin, col. 1235), qui voit dans la consécration une sorte d'immolation, du fait de la distinction des espèces sensibles sous lesquelles le Christ esl présent, ct présenté *tanquam occisus,* a le tort de ne pas impliquer assez nettement dans la consécration une oblation formelle, l'offrande que, par le ministère du prêtre, le Christ fait À Dieu de son corps immolé et de son sang versé. La consécration fait le sacrement, mais le sacrement n'est pas par lui-même le sacrifice : or toute l'essence du sacrifice est dans l'offrande. La liturgie met l'accent sur cet acte sacerdotal, quand elle enferme dans le mot *o/Jcrre* l'essence du sacrifice de la messe : offrir à Dieu le corps el le sang du Sauveur crucifié, le corps ct le sang présents dans le sacrement de l'autel, l'offrir comme le Christ à la dernière cène a offert ct institué que nous offririons, l'offrir sur son ordre et avec l'assurance que, quand nous prononçons les paroles sacramentelles, le Christ par nos lèvres s'offre à nouveau à soa Père. » *Op. cit.,* p. 187-189.

t? De la manière dont il expose le dogme du sacrifice de la croix dans son ouvrage *Le. dogme de la rédemption. Étude théologique,* Paris, 1911, il était facile de déduire que M. .L Rivière adopterait, sur la question du sacrifice de la messe, la thèse de l'oblation. Cet auteur nous a donné d'ailleurs sur ce sujet, à l'occasion d'une recension du livre de M. Lamiroy, un excellent article : *Un nouveau système sur l'essence du sacrifice de la messe,* dans la *Revue des sciences religieuses,* janvier-mars 1921, p. (»9 sq., article où il trace de la thèse du sacrifice-oblation une esquisse aussi forte que cohérente. Il se rallie nettement à « la doctrine de ces grands théologiens mystiques français, vers laquelle un nombre toujours croissant de théologiens modernes revient avec une visible sympathie. · 11 c i rappelle les traits essentiels ct en lente la synthèse qu'il estime leur manquer encore. Celte synthèse a comme point de départ l'idée même du sacrifice de la croix < La valeur du sacrifice eucharistique est de même ordre cl de même sens que celle du sacrifice de la croix. Or, n'esl-cc pas 1 évidence même que, dans l obi itlon du Calvaire, l'effusion du sang et la mort qui en fut la suite n'étalent qu'un élément accessoire ct.pour parler avec l'École, le *matériel* du sacrifice. tandis que l'abnégation dévouée de la sainte victime en constituait l'élément principal et formel? D'où une logique élémentaire conduit à dire que l'essentiel du sacrifice eucharistique doit consister dans le fait que le Christ, rendu présent par la consécration sur nos autels, y affirme et renouvelle devant Dieu les mêmes dispositions d'amoureuse obéissance. Quant à la séparation sacramentelle des espèces, elle ne saurait être autre chose qu'un rappel symbolique de la séparation réelle de son corps el de son sang. Ainsi, sous les dehors visibles du sacrement, se reproduit dans une invisible réalité l'oblation définitive du Kils de Dieu sur la croix, aussi infiniment glorieuse pour Dieu qu'indéfiniment bienfaisante pour nous. » *Loc. cit.,* p. 88-89. De ces affirmations, nous retiendrons principalement deux points : celui qui a trait à la distinction d'un clément matériel et d'un élément formel dans le sacrifice; el celui qui concerne le renouvellement par le Christ des dispositions d'amoureuse obéissance qu'il eut jadis au moment de mourir sur la croix. L'auteur signale ensuite, fort à propos, l'union de l'Église au Christ dans l'oblation du sacrifice, d'où « l'on pourrait conclure, ajoute-t-il, qu'en dernière analyse, l'essence du sacrifice eucharistique est l'acte par lequel l'Église s'approprie pour les offrir à Dieu, sous les signes sacramentels qu'elle lient de son divin fondateur, les dispositions permanentes en vertu desquelles le Christ nc cesse de prolonger devant son Père le sacrifice unique de la croix ». P. 91. Cf. *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses,* art. *Messe,* t. iv, col. 917-918. — M. Rivière estime ces données assez certaines pour ne point demeurer le patrimoine d'une école; il lui semble qu'elles expriment < plutôt des données essentielles qui s'imposent à tous les systèmes el le critère qui en mesure la valeur. »

7· La distinction des éléments formel et matériel du sacrifice se retrouve à la base du commentaire donné par le P. Rover, S. J., sur Hebr., vu, 23-25; vm, 1-3; ix, 21-21, dans *Verbum Domini,* juin 1921, p. 162 sq. : *De oblatione Christi c&lesli secundum Epistulam ad Hebræos.* Le Christ a un sacerdoce éternel; il a donc nécessairement quelque chose à offrir éternellement â Dieu. Cette hostie nc peut être que lui-même, et puisque · sur la croix l'immolation de cette hostie a été consommée et son oblation achevée, il ne reste donc plus au Christ dans le ciel qu'à continuer moralement à Jamais son oblation de la croix ». P. 163. Vérité clairement affirmée dans le c. ix, où le Christ est montré pénétrant dans le *ciel même, pour s'y présenter maintenant devant Dieu en notre faveur.* L'auteur marque ensuite le rapport étroit entre celle oblation céleste du Christ et le sacrifice de la messe. Et il en met en relief deux aspects principaux : 1· A la messe, le Christ est le prêtre principal; 2· la messe reproduit, ou pour ainsi dire, s'incorpore l'oblation céleste du Christ. Λ vrai dire, cette douille affirmation ne fait qu'effleurer le problème qui nous occupe; mais elle semble bien montrer que, d'après le P. Rover, l'essence du sacrifice de la messe est dans l'oblation meme du Christ, que le Christ lui-même, comme prêtre principal, continue à l'autel.

8° On trouve chez Mgr Paquet et le cardinal Léplcier une position théologique, au premier abord assez déconcertante, mais dont l'analyse montre (pie ces deux auteurs tentent une conciliation entre la doc· trine de l'immolation mystique, même virtuelle, ct la doctrine de l'oblation.

Cette conciliation n'est qu'ébauchée par le recteur de l'université Laval. Sa définition du sacrifice est celle de Bellarmin : il admet que renseignement cont- Imun de tous les théologiens exige que la raison formelle du sacrifice soit un acte destructif ou immutati! de la victime ·. Mais, à la messe, s'il y a vrai sacrifice,

Il n'y a cependant pas d'immutallon réelle du Christ. Cotte immutation réelle n'existe qu'au Calvaire, ct c'est donc l'immolation sanglante de la croix qui sera la raison formelle du sacrifice de ln messe. Cet argument, déclare Mgr Paquet, détruit toutes les opinions des théologiens modernes (depuis le concile de Tre de), selon lesquelles la raison formelle du sacrifice eucharistique serait, non pas l'immolation sanglante de la croix, mais une nouvelle immolation, ou toute autre forme du sacrifice. Et cependant, à la messe, l'immolation mystique par la consécration séparée du corps ct du sang est nécessaire, pour spécifier l'oblation sacrificielle : ▮ L'essence du sacrifice ne requiert pas que l'oblation et l'immolation de la victime coexistent physiquement; il suffit entre elles d'une union morale. Or, dans l'eucharistie, cette union morale existe certainement , car elle résulte ct de l'intention de l'offrant, ct de l'unité de victime, et de la représentât ion sensible, par laquelle, sous les espèces séparées du pain ct du vin, l'effusion du sang el sa séparation d'avec le corps est commémorée. D'où il apparaît que celte représentation de l'immolation du Christ, cette destruction mystique, bien que nc constituant pas la raison formelle du sacrilice, esl cependant la condition nécessaire par laquelle la victime sacrée, en tant qu'immolée sur la croix, est rendue rituellement présente sous une apparence visible. › *Disput. theologica .... De sacramentis,* disp. VIII, q. vm, a. I, Québec, 1922, . 108. Ainsi donc, il n'y a pas de différence spécifique entre le sacrifice du Calvaire ct celui de l'autel, mais une simple répétition numérique de la infime oblation. Id., *ibid.* Et par là, on doit dire que « la raison propre du sacrifice de la messe est. *simpliciter ct specifice,* la même que celle du sacrifice de la croix; *secundum quid* ou *quoad modum,* elle consiste dans la maclation mystique. · Id., *ibid.,* p. <101.

Le cardinal Léplcier s'inspire visiblement de Mgr Paquet dans son *Tractatus de sanctissima eucharistia,* part. II. *De sacrosancto sacrificio eucharistico,* Paris, s. d. (1917), a. 3-6. Il établit tout d'abord que le sacrifice eucharistique esl substantiellement le même que le sacrifice de la croix, dont il nc diffère que par le mode d'obation : même prêtre offrant, même victime offerte, même oblation sacrificielle. A. 3. Puis, il démontre, a. I, que « la raison essentielle du sacrifice eucharistique consiste dans la consécration de l'une ct l'autre espèce ·. Bien nc manque à la consécration *h* cct égard : elle esl par excellence la représentation de la passion du Seigneur; elle en contient au moins implicitement l'oblation; enfin, elle implique la mutation essentielle au sacrifice. Cette mutation existe de plusieurs chefs : mutation dans le changement du pain et du vin au corps et au sang; mutation dans le mode d'existence sacramentel qu'acquiert le Christ; mutation surtout, en ce qüe, par la vertu des paroles, le corps et le sang sont placés et manifestés séparément l'un de l'autre, comme ils le furent en réalité à la croix. L'auteur conçoit celte immolation mystique â la façon de Lessius et de (lonet, dont il rapporte l'explication. Il admet donc pleinement la théorie de l'immolai ion virtuelle. P. 93-91. Aussi la double consécration lui semble-t-elle nécessaire pour réaliser le sacrifice, ŋ. II, p. 98. Dans l'article 5, l'auteur serre de plus près la question de la raison formelle du sacrifice eucharistique, et prend pour thème le début du . n de la sess. xxn du concile de Trente : *In divino hoc sacrificio quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsam cruente obtulit.* Il estime que ni l'opl don de Vasquez, ni celle de Su irez, ni celle de Lessius, ni celle de Dr Lugo, ni celle de Cleafuegos ne peuvent expliquer le sacrifice eucharistique, el il expose sa solution, n. 8, résumée dans la proposition suivante : *Kalio essentialis sacrificii eucharislici eadem substantialiter et specifice est ac ratio essentialis sacrificii crucis, sola existente differentia quoad modum* « Le sacrement de l'autel est identique substantiellement au sacrifice de la croix, dont la raison formelle fut l'immolation faite une fois pour toutes au Calvaire. Donc, la raison formelle du sacrifice de l'autel consiste, non dans une immolation quelconque, mais dans celle-là même qui fut faite sur la croix. L'immolation mystique cependant, qui est réalisée à l'autel, parfait le sacrifice quant à sa signification, ce qui ne pourrait se soutenir, si elle n'était un signe ou un symbole affirmant l'immolation faite jadis sur la croix. Cette immolation mystique est réalisée par la consécration distincte du pain cl du vin. Mais *il ne faut pas placer la raison formelle du sacrifice dans l'immolation mystique,* puisque, ainsi qu'on l'a affirmé, celte raison essentielle consiste eu cc que, sur l'autel comme au Calvaire, nous avons même victime, même offrant, même oblation. Donc, la consécration de l'une et l'autre espèce doit être tenue, en vertu de l institution du Christ, comme la condition requise, dans l'économie présente, pour qu'existe le sacrifice ct sans laquelle il n'y a pas de sacrifice possible. Donc, l'immolation du Christ sur la croix demeure virtuellement dans le sacrifice de l'autel, de la même manière que la semence demeure dans la plante; el de celte immolation de la croix, le sacrifice de la messe tire sa propre raison formelle. El par la, la mort du Christ sur la croix, par suite de l'intention même qu'a eue le Christ, possède une véritable influence actuelle sur chacun des sacrifices eucharistiques qui sc célèbrent au cours des âges : ainsi, la vertu sanctificatrice que le Christ a donnée a l'eau, une fois pour toutes, dans la collâtion du baptême, influe virtuellement sur l'eau,chaque fois que le rite sacramentel est accompli. · P. 112-113.

De celte explication assez nouvelle, il ressort que la messe est essentiellement constituée par l'offrande de l'immolation passée du Christ, el que celle offrande est rendue possible par le fait de l'immolation virtuelle du corps et du sang eucharistique.

9· Très voisines sont les idées exposées, souvent avec feu cl poésie, par Mgr Mac-Donald, ancien évêque de Victoria, dans *The sacrifice nf the New Law,* publié par *The ecclesiastical Ileivieiv,* décembre 1905, et surtout dans *The sacrifice of the Mass, in the light of Scripture and Tradition,* Londres cl Saint-Louis, 1921 (Préface de Mgr Léplcier). L'immolation ou la destruction de la chose offerte parait à Mgr Mac-Donald un élément essentiel du sacrifice; mais l'élément *formel* doit être placé dans l'oblation. El, puisque le sacrifice esl un acte de culte public, l'oblation devra être liturgique ou rituelle. Le sacrifice, en conséquence, doit se défiair: « L'offrande â Dieu par un prêtre d'une victime Immolée» » *The sacrifice of the Mass,* p. 11. Ainsi, dans le sacrifice de la croix, l'immolation du Christ esl l'élément matériel; l'élément formel, l'oblation liturgique ou rituelle qui donne à l'immolation d'être un sacrifice ne se rencontre qu'à la cène. De telle sorte que c'est l'oblation liturgique de la cène qui fait de l'immolai ion du Calvaire un sacrifice véritable. P. 93.

La messe étant un seul el même sacrifice avec la cène ct la croix, il faut v trouver une seule et même action sacrificielle. Dans la messe, on trouve la même Immolation qu'a la croix. C'est, en effet, l'immolation du Calvaire qui > est offerte; ct l'on trouve également la même oblation qu'à la cène, la consécration rc tou vêlant l'offrande du cénacle : « La messe, aux yeux de l'Église qui l'offre, n'est pas un nouveau sacrifice, un sacrifice autre que celui du Calvaire, mais c'est l'offrande renouvelée *(the offering again)* du même sacrifice une fois offert sur la croix. » P. 80. Donc, la messe « est un sacrifice *en vertu* de l'offrande liturgique

Jadis accomplie par îc Christ, ct de sa mort sur la croix dont cette offrande liturgique fit une vraie Immolation en lui imprimant le caractère propre du sacrifice ». P- 77. L'acte de consécration réitéré à chaque messe ne doit pas être considéré comme une nouvelle action du Christ ; c'est toujours l'action jadis accomplie à la cène qui perpétue le sacrifice. Ainsi, Il faul dire que la messe est non seulement spécifiquement, mais encore numériquement un seul ct même sacrifice avec celui du Calvaire. *

Il est évident que l'auteur dirige ses attaques « contre une doctrine d'absolue dualité qui multiplie cl les immolations effectives du Christ-victime, et les Interventions oblatrhcs du Christ-prêtre ». Néanmoins scs formules un peu absolues ont laissé penser à quelques critiques que sa thèse s'accorderait peu, au moins en certains points, avec le concile de Trente. Cf. Vincent Mac-Nabb, O. P.t .1 nrw» *theory of the sacrifice of the Mass,* dans *The Irish ecclesiastical Record,* juin 1921. Mais l'interprétation bénigne du P. de la Taille cl du cardinal Lépicier est parfaitement admissible. Cf. *Gregorianum,* 1926, p. 163.

En ce qui concerne le sacrifice du ciel, Mgr Mac-Donald est assez hésitant : · C'est une question très débattue, écrit-il, de savoir si l'oblation que le Christ fait nuclei est sacrificielle au sens strict. Saint Paul semblerait supposer que oui... Quand donc le Christ, venu comme grand prêtre des choses futures, à travers le tabernacle plus grand et plus parfait, non fait de main d'homme, c'est-à-dire incréé. ni avec le sang de boucs et de taureaux, mais avec son propre sang, entra une fols pour toutes dans le lieu saint, après une rédemption parfaite, il fit au dedans du voile l'oblation rituelle du sacrifice achevé hors du sanctuaire. Cc n'est pas un nouveau sacrifice qu'il offrit alors, mais le même une fois offert sur la croix, tout comme ce n'est pas un nouveau sacrifice qui s'offre chaque jour ici-bas. mais le même qui fut offert alors. Op. ciL, p. 55-56. Ainsi se trouve sauvegardée l'unité parfaite du sacrifice du Christ.

10° L'explication du P. Christian Pesch. S. .L, reprend, en les précisant, les assertions de Mgr Paquet ct du cardinal Lépicier. La conciliation tentée entre la thèse de l'immolation et celle de l'oblation est peut-être ici plus complète encore. *Prn-lccl. dogmaticte,* FribOurg-cn-B., 1901, t. vi, *De sacramentis,* tract, iv. *De eucharistia,* sect, tn, *De sacrificio missa.*

L'auteur expose tout d'abord les notions générales de sacrifice, n. 831-851. Il relate la définition habituelle : *Oblatio substantia sensibilis per aliquam ejus immutationem Deo legitime /acta, ad ostendendam agnitionem suprema ejus majestatis ct vita necisque absoluta potestatis,* n. 835, définition d'ailleurs assez attaquée de nos jours, ct dont tous les cléments ne sont pas également certains 1) faut, dit-on, dans le sacrifice une humiliation de la chose offerte. Mais celte immutat ion est-elle nécessairement constituée par une destruction réelle, physique ou équivalente (égorgement d'un animal, effusion d'un liquide), ou bien suffit-il d'une simple consécration morale de la chose offerte? Le problème reste discuté entre théologiens, n. 811; quoiqu'il en soit de cette controverse, une choicest certaine, c'est que, si Dieu a institué un sacrifice. ce sacrifice renferme tous les éléments qui lui sont essentiels. Le P Pesch pose ensuite un principe que nous avons déjà trouvé sous la plume de M Rhlère et qui est reconnu par tous les théologiens : la distinction dans le sacrifice de l'élément *formet* el de l'élément *matériel. L'immolation* de la victime est l'élément matériel; l'oblation sensible de la victime immoler est la forme physique ou réelle du sacrifice N 8-12 I'n argument péremptoire de celte vérité, c'est le *atrifitc offert par le Christ au Calvaire, sacrifice véritable entre tous. Or, le Christ ne s'est pas immolé lui-même, mais /7 *s'est lui-méme oflcrl à Dieu par TEsprit-Saint, comme une victime sans tache.* Hebr., ix, I L Donc, cette προσφορά par laquelle le Christ offrit an Père céleste la mort qui lui était donnée par ses bourreaux, est la raison formelle du sacrifice de la croix, Id., n. 813.

Passant plus loin à la question de l'essence du sacrifice de l'eucharistie, n. 886-916, le P. Pesch applique les principes formulés dans les préambules. Il rappelle tout d'abord que la messe est, de par l'institution du Christ, un sacrifice essentiellement représentatif du sacrifice de la croix,n. 886-891 ; mais elle est également, en sol. un sacrifice vrai et absolu. En tant que tel, on peut se demander en quel élément consiste l'essence de la messe. Et cette question présente un double sens; tout d'abord, quel est l'objet de ce sacrifice? ensuite, quelle en est l'acte proprement sacrificiel? Le Christ lui-même est la chose offerte dans le sacrifice delà messe: mais, parce qu'il y est offert dans son être sacramentel, le pain et le vin dont la substance doit être changée en la substance du corps et du sang et les espèces sacramentelles, sous lesquelles le Christ est offert, appartiennent aussi quoique accessoirement à la matière du sacrifice. N. 893-891. Le Christ est offert, mais non par une oblation verbale, ni dans la fraction de l'hostie, ni par le mélange des espèces, ni par la communion des fidèles. La communion elle-même du prêtre, quoi qu'en aient pensé certains théologiens. n'appartient pas à l'essence du sacrifice, ni nu sens dr Bellarmin. ni au sens plus récemment proposé par Bellord et Ilenz. N. 895-897. Selon l'opinion de beaucoup la plus commune, seule la consécration constitue l'essence du sacrifice. Mais sous quel aspect doit-elle être dite l'action proprement sacrificielle de la messe? Pesch montre que l'action sacrificielle requiert trois choses : une victime, l'immolation de celte victime ct son oblation. Or. ces trois choses existent précisément dans In consécration; bien plus, la consécration a ceci de particulier que, ne présupposant pas sa victime existante, elle la produit comme telle, et même la produit dans un état d'impassibilité. N. 902. Par la consécration, le Christ est placé â l'état de victime.cn tant que par la force des paroles le sang est placé séparément du corps sur l'autel, ct il n'est pas besoin de chercher d'autre humiliation dans la victime. comme l'ont tenté, à tort semble-t-il, De Lugo, Franzelln et d'autres. N. 905-908. Ainsi donc, le sacrifice de la messe, selon sa raison formelle, ne consiste pas dans la destruction physique de la victime, mais dans le rite par lequel cette destruction sc trouve ordonnée au culte divin ct à la satisfaction pour nos péchés. En d'autres termes, *la raison formelle du sacrifice, c'est l'oblation.* N. 913. Et Pesch (le conclure : Bien que la destruction physique de la victime soit unique, il y aura donc autant de sacrifices différents qu'il y a de manières différentes d'oblation... Dans le sacrifice eucharistique, le Christ est offert à Dieu sacramenlellement et vraiment; cl parce que cette oblation n'est pas fictive ou imaginée ou mimée, mais quelle est vraie, par elle, la satisfaction fournie à Dieu sur la croix lui est vraiment offerte et est vraiment appliquée aux hommes. *Ibid.*

El voici la synthèse théologique de Christian Pesch: Il apparaît ainsi comment la messe est un sacrifice véritable. *Elle contient ta victime,* le Christ; elle renferme *l'immolation réelle* de cette victime, immolation faite autrefois à la croix, immolation passée sans doute dans l'ordre physique, mais moralement Inséparable du sacrifice de la messe. Elle renferme également *l'oblation sensible,* car la force des paroles sacramentelles qui placent le corps ct le sang sous des espèces différentes. réalise l'immolation mystique, par laquelle est

sensiblement représentée et offerte l'effusion réelle du sang, qui fut autrefois faite sur la croix pour honorer et apaiser Dieu. Rien ne manque donc pour constituer un véritable sacrifice. S'. 014.

Ainsi, le sacrifice de la messe est le même (pie celui de la croix, si l'on considère rident ité de la victime et du prêtre principal. Mais les actions sacrificielles de l'un et do l'autre sacrifice diffèrent spécifiquement, en raison dr l'olïnm! Immédiat, de la signification mystique et de la lin du sacrifice. Et parce que les choses sont spécifiées par leur raison formelle, il semble qu'on doive avec Suarez affirmer que le sacrifice de la messe et le sacrifice de la croix sont spécifiquement différents. Disp. LXXVI, sect, ı, ɳ. I sq. Quant aux différents sacrifices de la messe, il faut les dire numériquement distincts entre eux, puisque numériquement distinctes sont les actions sacrificielles. N. 91 fi. C'est, on le voit, la conciliation entre les deux thèses de l'immolation mystique et de l'oblation.

11° *La thèse du P. Maurice de la Taille,* S. *J.* — La thèse du sacrifice-oblation a été récemment présentée avec un grand luxe d'érudition par le P. de la Taille, professeur à l'institut catholique d'Angers, puis a l'Université grégorienne, à Rome : *Mysterium fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento,* Paris, 1921. L'exposé de la thèse se fera autour de *quatre* chefs principaux : l'idée du sacrifice en général: le sacrifice de la cène et de la croix: le sacrifice céleste; le sacrifice de la messe. Quelques remarques sur certains aspects de la thèse seront ensuite nécessaires.

1. *Exposé. — a). L'idée du sacrifice en général.* — L'auteur distingue deux aspects du sacrifice : l'aspect *latrcutiquc* et l'aspect *propitiatoire.* Envisage selon le premier aspect, le sacrifice rend à Dieu les devoirs de l'adoration, de l'action de grâces, de la prière; envisagé selon le second aspect. Il vise à satisfaire à la justice divine par l'expiation du péché. Elucidat io i, p. 3. 9. Tout sacrifice propitiatoire est latrcutiquc par certain côté; cependant certains sacrifices ont une fin prédominante de propitiation, tandis que d'autres ont principalement en vue l'adoration; d'où la division des sacrifices en *latrcutiqiics* et *propitiatoires.* Pour le P. de la Taille comme pour Suarez, le sacrifice latreutique ne requiert pas la destruction de la victime : il .faut donc, sur ce point, rejeter l'opinion de Vasquez, Bellarmin, De Logo et de nombre de modernes, d'après laquelle le sacrifice ne saurait marquer la reconnaissant· par l'homme de la souveraineté de Dieu, maître de la vie et de la mort, que par un acte de destruction sensible : « La destruction des œuvres de Dieu, l'extinction de la vie ou de l'être, n'a rien en soi qui puisse honorer le Dieu Créateur, Providence et fin dernière de toutes choses : témoin la parole du Christ lui-même : *Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des virants.* Luc., xx, 38. D'où la sentence si pleine de sagesse de notre Irenée : *La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant. Adv. lueres.,* 1. IV, c. xx, n. 7, *P. G.,* t. vu, col. 1037. . El. !, p 10.

Le sacrifice latrcutiquc, devant exprimer extérieurement l'offrande Intérieure que l'homme doit faire de lui-même à Dieu, Implique un acte extérieur et *rituel* qui rend sensible cette offrande. El. i, p. 6, 10. Tout le sacrifice latrcutiquc est dans cet acte extérieur de consécration, ou plus exactement de *donation symbolique* : < aucune destruction n'y csl nécessaire; il suffit, comme dit saint Thomas, d'une certaine action exercée Λ l'égard des choses offertes, en signe de leur transfert du domaine humain en la possession de Dieu. » *Ibid.,* p. 10. Ainsi, l'idée la plus générale qu'on puisse se faire du sacrifice le place ù la fois dans la catégorie des • signes · : exprimer extérieurement notre offrande intérieure, et dans le genre donation * : donation d'un bien extérieur exprimant celle offrande. « Tout sacrifice est un don. » El, xxvit , p. 342.

Dans le sacrifice propitiatoire intervient un élément spécial : la *destruction* ou *l'immolation* ou *immutation* de la victime, traduisant notre volonté de satisfaction el de réparation. El. i, p. 10, 11. Mais encore faut-il observer que cette immolation ne constitue pas proprement l'essence du sacrifice propitiatoire : on le volt d'après le Lévitlque, où l'occision des animaux destinés au sacrifice était laissée parfois à de simples laïcs, tandis que l'oblation des victimes était réservée aux seuls prêtres »; on le voit surtout par l'exemple du Christ qui ne s'est pas mis à mort lui-même, mais s'est seulement offert a Dieu en se livrant aux Juifs déicides. El. I, p. 11. Donc, tout comme le sacrifice latrcutique, le sacrifice propitiatoire contient essentiellement un acte de *donation* ou *d'oblation,* par lequel la victime est transférée en la jouissance de Dieu : acte de donation complété par un acte *d'immedation.* dont la signification est proprement propitiatoire.

Ainsi, même là où il y a Immolation, l'oblation est nécessaire pour qu'existe le sacrifice. Sans doute, il n'est pas indispensable que cette oblation sensible sc distingue réellement de l'immutation de la chose offerte; il suffit qu'elle apparaisse impliquée dans le *rite* même de l'immolation ou de Γimmutat ion. Mais, si elle est distincte de l'immolation, elle devra · consister en une certaine action apte a signifier une donation et une dédicace ou consécration. C'est le cas des sacrifices où l'immolation n'est pas le fait du prêtre : un acte spécial d'oblation à Dieu, accompli par le prêtre, sera alors nécessaire; et cet acte d'oblation devra être nécessairement extérieur, sensible, rituel, liturgique : une parole ne suffira pas pour réaliser l'oblation, il faudra une *action.* › EL î, p. 9. 10; cf. el. ix. p. 110.

Enfin l'oblation sacrificielle doit porter, soit sur une victime qu'on immole, soit sur une victime précédemment Immolée, soit sur une victime À immoler postérieurement. Oblation et immolation sont également requises pour conférer l'état de victime ; *Sacrificium ergo integratur proprie ex duobus : nimirum et actu (externo) offerendi et immolatione, quippe quia victima vel offeratur immolanda, vel offeratur immolatione, vel offeratur immolata. Neque oblatio, neque immolatio, secundum se solam sumpta, sufficit ad statum viclimie conferendum, sed requiritur utroque,* El. i. p. 11.

L'acceptation divine et la communion de l'homme à la victime ne sont plus que des compléments accessoires à ces deux actes essentiels du sacrifice. Cf. un article du même auteur dans *Gregorianum.* mars 1928.

b) Le sacrifice de la cène et de la croix. — C'est â dessein qu'on unit ici la cène et la croix. La passion et la mort du Christ furent un sacrifice véritable : c'est la thèse classique dont l'auteur ne s'écarte pas. Mais où trouver, dans le sacrifice du Calvaire. *Voblation rituelle* essentielle au sacrifice? Conformément aux principes généraux, il faul distinguer dans le sacrifice du Christ au Calvaire deux éléments, l'un visible, l'autre Invisible. En mourant sur la croix, le Christ voulait se dédier lui-même et nous consacrer avec lui au culte et à la louange de Dieu, détruire nos péchés cl faire une juste réparation d'honneur a Dieu. Mais les sentiments intérieurs demandent à être traduits à l'extérieur d'une manière concrète et sensible dans un acte extérieur, public qui les exprime. Cet élément visible comporte : d'abord une victime, qui est Ici le Christ lui-même; ensuite l'immolation de celte victime, immolation ici réalisée par la passion et la mort du Sauveur; enfin *Voblation* et l'oblation *rituelle* de la victime : *oblatio sacrificalis, non... qualiscumque. sed... involvens directionem doni in Deum, et quidem, ut (alis, manifestata externe.* Ces deux derniers mots visent l'opinion de Cnjétan, *In III·'™,* q. xlvih,

a. 3, affirmant que Pacte d'oblation purement intérieure du Christ a suffi pour son sacrifice. La plupart des Pères cl des théologiens enseignent que l'oblation du Christ sur la croix apparaît en ceci : le Christ, qui pouvait éviter la passion et la mort, les a subies volontairement, s'offrant do lui-même ct librement A leurs assauts. Mais, remarque le P. de la Taille, cet to acceptation volontaire et libre demeure encore un acte purement intérieur. Si parfait soit-il, un acte intérieur d'acceptation ne saurait suffire à déterminer un sacrifice : pour qu'il y ail sacrifice, il faut un acte extérieur qui soit une offrande visible et rituelle de la victime à Dieu. Ccttc oblation liturgique, le Christ Γη nécessairement faite, puisqu'il a oflcrt un véritable sacrifice. Il faut donc chercher quand et où le Christ a accompli cet acte. El. n, p. 29. Celte action sacrificielle et sacerdotale, le Christ ne l'a pas accomplie nu jardin des Oliviers, lorsqu'il n renversé d'un mot les soldats; il ne l'a pas accomplie sur la croix, lorsqu'on mourant, il poussa un grand cri : il montra par là qu'il souffre ct meurt librement, mais il ne fait pas d'oblation. 11 ne l'a pas accomplie non plus, ct pour la même raison, lorsqu'il disait : *Non mea voluntas, sed tua fiat,* ou lorsqu'il faisait sur la croix la prière que devait reprendre saint Étienne : /n *manus tuas commendo spiritum meum.* En appeler à l'ensemble des péripéties de la passion cl dc la mort ne conduit pns davantage à une oblation rituelle, car tout cela eût pu se trouver sans qu'il existât un vrai sacrifice : les martyrs qui sont morts dans des conditions analogues n'ont offert qu'un sacrifice improprement dit; la mort du Christ, au contraire, constitue un sacrifice véritable. Or, il est dc l'essence du sacrifice d'être par lui-même discernable... *Le sacrifice doit, de lui-même, apparaître tel.*

Le sacrifice qui serait totalement indéterminé quant à son être sacrificiel ne pourrait être connu par lui-même, ct, par conséquent, serait inapte à signifier, cl en fin dc compte, ne serait pas un sacrifice. Or, cette indétermination dans l'être sacrificiel existe, si les mêmes éléments peuvent exister sans sacrifice. Donc, tout l'ensemble de la passion du Sauveur ne peut spécifier celte passion dans le genre sacrifice. El. n, p. 31 En réalité, l'offrande du sacrifice a été faite *à la cène.* La cène ct la croix sc compénètrcnl mutuellement pour former le sacrifice unique de Jésus-Christ. L'immolation a lieu sur la croix; mais l'oblation liturgique de la victime a eu lieu au cénacle. 11 n'y a pas deux sacrifices successifs, mais deux éléments du même sacrifice. Faite formellement au cénacle, l'oblation liturgique persiste virtuellement el donne à toutes les péripéties de la passion cl de la mort du Christ la qualité ct la valeur d'un vrai sacrifice. Inversement, les souffrances de la passion ct de la mort librement acceptées par Jésus-Christ sont la matière de l'oblation rituelle faite â la cène. Ainsi est réalisée « *l'imité numérique* <lu sacrifice du Seigneur, sacrifice lilurgiqucmeal offert â la cène, et se continuant dès lors pendant toute la passion et Jusqu'à la mort inclus. » El. v, p. 68. « Donc, la cène cl la croix se complètent mutuellement. A la cène, commence le sacrifice qui doit être consommé a la croix. La réalité de l'immolation sc trouve dans la passion dc la mort: mais dans l immolation symbolique de la cène apparaît principalement la propriété de l'oblation... Celle immol.ilion outc en image ct en représentation, faite par le Christ, fut l'oblation de l'immolation véritable et proprement dite, par laquelle Jésus-Christ devait être mis a mort par les mains dc ses ennemis... Ainsi donc, le Christ n'a consomme qu'un sacrifice, ct ne s'est offert qu'une fols... Dans ce sacrifice unique du Christ, l'unité existe entre les parties constitutives,parce que l'oblation commencée à la cène persévère encore pendant toute la passion. Celte oblat ion persévère, parce qu'elle n'est pas rétractée, et parce qu'elle est entretenue par des actes continuels de volonté el de liberté se traduisant extérieurement jusqu'à la mort par dc multiples actes el paroles du Sauveur. Et il n'y a aucun moment où le même prêtre, qui sacrifia à la cène, ne nous apparaisse toujours continuant son sacrifice, le confirmant ct le sanctionnant, non seulement dans l'intérieur de son*Ame, mais encore extérieurement par l'effusion même de son sang... Il n'y eut pas deux oblations, l'une à la cène, l'autre à la croix: il n'y cul qu'une seule oblation : c'est numériquement la même qui, accomplie rituellement à la cène, persévéra moralement à la croix. » El. ix, p. 101-101.

c) Le sacrifice céleste. — La résurrection, l'ascension, la glorification du Christ à la droite du Père font encore partie intégrante de son sacrifice unique. En effet, pour que le sacrifice soit complet, parfait, pour qu'il produise tous ses effets, il faut qu'il soit,non seulement offert à Dieu, mais agréé par Dieu. Faute dc quoi, l'offrande do Caïn, les immolations des païens restaient inutiles. Le sacrifice est une sorte de contrat, pour lequel est requis le consentement des deux parties. L'homme offre un don à Dieu : la donation n'est un fait accompli que lorsque Dieu l'a accepté. Or le Christ a offert à Dieu le sacrifice dc notre salut. L'Hostie a été agréée par Dieu, cl le signe public dc celte acceptation divine a été donné lorsque la victime présentée à Dieu a été prise par lui, revêtue de la gloire qui lui est propre, mise dans le trésor divin, qui est le ciel, au premier rang des choses qui appartiennent à Dieu. La résurrection, l'ascension, la glorification du Christ sont la réponse de Dieu au sacrifice offert : elles le valident définitivement en y mettant le sceau de l'acceptation divine. Cf. cl. xn, p. 127, 137. « Ainsi sc trouve achevé le cycle introduit autrefois dans le monde par le Christ-prêtre, ct retournant enfin à Dieu avec le Christ-victime. Dans ccttc conclusion le sacrifice ct le sacerdoce du Christ se reposent, jouissant dc la fin qu'ils sc proposaient ct qu'ils ont obtenue, pendant que la victime demeure immobile devant le regard dc Dieu cl que le prêtre siège éternellement à la droite du Père, revêtu de la gloire sacerdotale où devait le conduire la vertu propre dc son sacrifice. » *Ibid.,* p. 139.

Ainsi, la gloire du Christ démontre la valeur sacrificielle dc son oblation sur la croix, la révèle publiquement, ct la rend étemelle. Le sacrifice céleste du Christ dont l'Écriture (Épllrc aux Hébreux et Apocalypse) cl les Pères ont tant parlé, n'est que *la prolongation du sacrifice unique de la croix, la permanence du Christ dans son état dc victime acceptée ct agréée par Dieu.*

Et, pour mieux préciser sa pensée, l'auteur explique que le sacrifice céleste ne saurait être entendu dans le sens *actif, pro re sacrificia,* mais qu'il le faut entendre au sens *passif, pro re sacrificata.* El. xn, p. 112, n. 5. Et s'il parle du ministère sacerdotal de Jésus s'offrant lui-même comme hostie céleste, il explique que ccttc offrande consiste simplement en cc que le Christ apparaît devant son Père comme ayant été immolé autrefois, el comme orné éternellement de cotte propriété victimale, qui est pour Dieu une louange et pour nous une prière. *Ibid.,* p. 132. Toutefois, alors que d'autres auteurs semblent réduire la fonction du prêtre céleste à l'adoration, le P. de la Taille déclare que le sacrifice céleste de Jésus-Christ est la continuation *virtuelle* dc l'offrande de la croix; l'offrande temporelle accomplie une fois au Calvaire demeure valable pour l'éternité, offrande el acceptation ayant été faites irrévocablement. Voir sur ccs précisions l'art. Jésvs-Chiust, t. vin, col. 1311-1312; J. Grimai, *Lr sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ,* 3· édit., Paris, 1923, p. 188 sq.; *Ami du Clergé.* 1923. p. G8; 1921. p. G94-

695; .M. Lepin, *L'idée du sacrifice,* Paris, 1926, p. 670-672, 698 sq.

d) Le sacrifice de la messe. — Deux éléments essentiels composent Je sacrifice unique offert par le Christ : l'immolation de in victime sur la croix; l'oblation dc celte même victime à la cène. Or, ce n'est pas sur la croix que Jésus a dit : //oc *facile in mcam commemorationem,* mais :» la cène. Cc que la messe renouvelle, cc n'est donc pas *ï'immolalion sanglante* dc la victime sur la croix, mais \'*oblation rituelle* de la victime, telle que le Christ la fit à la cène. Or, la victime, actuellement, est glorifiée dans le ciel où elle est constamment en présence du Père, prolongeant virtuellement l'oblation du sacrifice du Calvaire. C'est donc celle victime-là, telle qu'elle est présentement dans le ciel, que l'oblation de la messe doit atteindre. El. xx». *passim,* mais surtout p. 271, 273, 280, 285. Dans une controverse avec le P d'Alès, *Le sacrifice céleste et range du sacrifice,* dans */Recherches de science religieuse,* 1923, p. 218-212, le P. dr la Taille accentue ce point de vue particulier : Quiconque, dit-il, parle d'offrir dans la messe la mort du Christ (Λ quoi nous invite d'ailleurs toute la tradition) fera bien dc ne pas négliger, ni laisser dans l'ombre ct, pour ainsi dire, sans emploi, cet autre élément, cet élément complémentaire, que la tradition nous offre aussi..., le terme final et glorieux dans lequel seul sursit, immortalisée el sublimisée, la qualité d'offrande et de don sacré, jadis revêtue par le Christ· el portée par lui au travers de sa passion jusque sur la pierre du tombeau, pour y recevoir d'en haut le sceau et le paraphe de la ratification divine. C'est à cette condition seule que nous intégrons dans notre rite liturgique l'essence d'un véritable et actuel sacrifice : c'est à savoir, sous forme d'immolation mystique, l'oblation d'une victime véritablement telle, l'élernclle victime de l'unique sacrifice offert par notre Rédempteur. Nous offrons In mort du Christ, ct nous l'offrons réellement, en cc sens que cc que nous offrons est le théotype éternel dc celle mort par laquelle Jésus-Christ sc dévoua à Dieu. Si nous offrons sur terre un sacrifice, c'est parce qu'il y a un sacrifice céleste, le sacrifice que Jésus-Christ porta au sommet des cieux en ressuscitant de la croix. 11 y est et il y reste: le même qui pendit pour notre salut après avoir été dédié dans le rite du pain et de la coupe, qui continue dc le dédier jusqu'au dernier des jours. * *Art. cit.,* p. 235-236.

La conséquence immédiate de cette conception, c'est que, dans la messe pas plus qu'au ciel, Jésus-Christ ne réitère son oblation. Le Christ n'a Jamais fait qu'une seule oblation rituelle, celle de la cène; au ciel, il ne fait pas de nouvelle offrande: il est en état d'offrande acceptée; ù la messe donc, il ne réitère pas davantage son oblation. Il demeure, à l'autel comme au ciel, * sacrifice passif ·. L'oblation active, nouvelle, chaque fois réitérée, dont la messe lient sa qualité de sacrifice propre ct véritable, celle oblation est faite uniquement par 1 Église, par le prêtre, son chargé d'affaires. Le P. de la Taille développe cette idée, assez nouvelle en théologie, dans l'el. xxm : *De habitudine missm ad oblationem dominicam.* Il se demande comment expliquer In raison sacrificielle de chaque messe. Chaque messe suppose une action sacrificielle qui lui est propre cl lui confère la qualité de sacrifice, ('.elle action sacrificielle, nouvelle pour chaque messe, est elle l'action du Christ intervenant chaque fois d'une manière particulière? Déjà les Salmanticenses, disp. NIH. dtib. ni, n. 49-50, avaient agité la quest lon : *Vtrtim Christus in singulis qua offerimus sacrificiis sit immediate offerens peculiari actu elicito?* El la réponse la plus probable, de beaucoup la plus vraie comme la plus commune, paraissait à ces théologiens devoir être affirmative : *Sicut Chris· (us secundum humanitatem concurrit instrumentaliter ad omnes ct singulas conversiones, s ioc transsubstan· ttaliones, gun in Ecclesia fiunt, ita etiam cogitat de omnibus et singulis sacrificiis, et ea vult, et Deo affert; algue ideo est immediatus offerens m ratione preteipua sacerdotis, oblatione formali, actuali et elicita.* Cf. Suarez, disp. LXXVIII, sect, i, n. 6, ‹ Celle réponse, déclare le P. dc la Taille, s'impose a ceux des théologiens qui considèrent comme nécessaire que le Christ revête à l'autel une condition nouvelle dc victime. Mais, si nous concevons qu'un nouveau sacrifice est offert à la messe, parce qu'à l'égard de l'éternelle victime nous avons des offrants nouveaux, prenant part a l'oblation sacerdotale autrefois accomplie par le Christ, Il faudra dire que le Christ offre présentement le sacrifice, dans la mesure où mon oblation à moi prèlre procède virtuellement de lui. Elle en procède, en vérité, en tant que son oblation, immuable pour l'éternité, domine toutes les nôtres en se les incorporant, ct leur communique la force de produire devant Dieu le corps ct le sang du Christ comme notre propre hostie. Le Christ ne fait qu'un avec l'Église, dont il est la tète. Or, cette tête communique à son corps la vertu qu'elle a manifestée, lorsque, dans la cène, le Christ s'est livré à Dieu Jusqu'à la mort pour la vie du monde. C'est pourquoi nous offrons le corps du Christ mort ct remonté dans la gloire de Dieu. Donc, noire pouvoir sacerdotal a pour cause le pouvoir sacerdotal principal du Christ..., et notre action sacerdotale dépend également dc l'exercice du pouvoir sacerdotal du Christ, exercice qui s'est produit une fols. L'oblation du Christ est cause principale et universelle en son ordre; notre oblation est cause subordonnée ct particulière. Le Christ offre par notre offrande, sans pour cela faire en sa propre personne une nouvelle offrande. *Toute la nouveauté du sacrifice dc la messe est du côté de l'Église,* bien que toute la vertu de l'offrir vienne du Christ ». El. xxin, p. 295-296; cf. p. 299. Le Christ n'a donc jamais fait qu'une seule oblation, celle de la cène; au ciel il ne fait pas de nouvelle offrande, il est en état d'offrande acceptée. A nos messes, il ne réitère pas son oblation du cénacle : c'est nous qui réitérons nos oblations faites comme des répétitions de la sienne, qui est unique, mais que nous faisons nôtre par des actes multipliés, mais accomplis en vertu du pouvoir ministériel communiqué par le Christ lui-même à ses prêtres.

11 reste à déterminer la raison formelle du sacrifice eucharistique en fonction dc ccs principes. L'auteur s'en explique au début de l'el. xxiv ; Le sacrifice de la messe ne consiste donc pas dans le simple mémorial du sacrifice du Christ, el cependant, en dehors de ce mémorial, la messe n'introduit pas dans le Christ un changement réel qui de non victime le rende victime. Mais le mémorial du sacrifice du Christ devient à la messe un véritable sacrifice pour deux raisons ; d'abord dans le sacrement, qui est l'image el la commcmoraison de la passion, est contenu le Christ lui-même, demeuré depuis sa passion en état de victime, etnt consommé par la gloire; ensuite l'immolation sacramentelle, par nous renouvelée, renferme et accomplit une véritable oblation, faite par nous, de la victime qu'elle symbolise. Or. est véritablement sacrifice l'oblation véritable el sensible d'une victime vraiment immolée. Donc, notre messe est un sacrifice véritable, bien qu'aucune immolation réelle, c'est-à-dire sanglante, ne s'y rencontre, sinon celle dont les Juifs déicides ont été les auteurs, et dont le Christ, s'oflnint en holocauste, fut le sujet. Dans la victime de notre sacrifice aucun changement n'est introduit par nous, si ce n'est un changement tout extrinsèque, consistant en ce que, grâce au signe

sacramentel, ce qui fut la victime offerte par le Christ devient également la victime offerte par nous. Et cette victime devient nôtre, parce que, membres du Christ, nous renouvelons, unis au Christ notre tête, et par un pouvoir reçu de lui-même, le mystère eucharistique par lequel, sous les espèces du pain et du vin est présentée a Dieu la victime même de la passion, le corps et le sang du Christ. » P. 303.

Cette position doctrinale permet au P. de la Taille de rejeter la plupart des opinions avancées par les théologiens antérieurs. Tout d'abord, il élimine l'opinion qui place la vérité du sacrifice, non dans l'oblation, mais dans la communion, soit des fidèles, soit même du prêtre. Ensuite, touchant la propriété de la victime offerte, il rejette, comme péchant par excès, les opinions qui, comme celles de Dc Lugo, Franzelin, Th. Haynaud, supposent le Christ amené A un état d'amoindrissement et de diminution dans le sacrifice eucharistique; comme péchant par défaut, celles qui ramènent toute l'immolation de la victime au sacrifice de la messe h une immolation purement mystique ; comme péchant des deux manières, l'opinion de l'immolation virtuelle.

Si l'on compare la messe et la cène, dans l'opinion du P. de la Taille, on est oblige d'y marquer des ressemblances et des différences ; L'oblation eucharistique est un acte, non du Christ, mais de l'Église. Elle s'accorde néanmoins avec l'oblation que le Christ a faite de lui-même une seule fois, à la cène. C'est lui qui a donné à l'Église le pouvoir et l'ordre de l'offrir ; Il demeure la cause principale et universelle de l'action sacrificale, au fond, l'unique prêtre. Le prêtre, ministre de l'Église, agit comme cause particulière et subordonnée; il offre en vertu de cette unique oblation qui a été faite une fois pour toutes par le Christ. Avec cette différence que le Christ s'est offert pour subir la mort, et que nous l'offrons comme mis à mort autrefois. Avec cette différence encore qu'il s'est offert en préfigurant son immolation future, tandis que nous l'offrons en commemorant sensiblement son immolation passée. De part et d autre, l'immolation est purement représentative; l'oblation, au contraire, absolument réelle et présente : à la cène, oblation par le Christ: a la messe, oblation par l'Église. En conséquence, si chaque messe forme un sacrifice propre et distinct, parce qu'il s'y fait une oblation nouvelle et distincte du Christ, nos sacrifices ne s'ajoutent pas au sacrifice du Christ, pour faire nombre avec lui, comme s'ils étaient du même genre : ils lui sont simplement analogues, le sacrifice du Christ étant le principal, et les nôtres subordonnés. D'où il suit encore que nos sacrifices n'ajoutent rien à celui du Christ, ni ne l'accroissent en aucune façon; ils participent seulement de sa plénitude, mais d'une manière finie, déficiente; si bien que, même multipliés autant qu'on voudra, ils ne sauraient l'égaler jamais ni atteindre sa mesure. Lepin, op. rit., p. 671 (résumant le P. de la Taille, et. xvn, p. 195; et., xxm, p.303.)

On le volt, la synthèse proposée par le P. de la Taille est extrêmement forte et une, dépassant de loin tout ce qui a paru depuis longtemps : elle sauvegarde complètement l'unité du sacrifice du Christ; elle suppose, comme condition du sacrifice eucharistique, l'immolation mystique à l'autel, bien qu'il n'y ait, pour constituer essentiellement le sacrifice que l'immolation réelle, c'est-à-dire sanglante du Christ au Calvaire. C'est une thèse originale, dont nous trouvons des traits épars chez Plowden, Lopin, Pesch, Macdonald. Léplcier et Paquet: mais ces traits sont réunis en un tout, dont l'idée centrale est la double nécessité, d'une part de l'immolation réelle, d'autre part, de l'oblation rituelle.

2. *Quelques remarques.* — Le système du P. de la Taille déborde la question précise de l'essence du sacrifice de la messe, et cependant son unité ne permet d'en négliger aucun aspect. Toutefois, afin de maintenir en sa cohésion notre discussion ultérieure, nous ouvrirons Ici une sorte de parenthèse, où seront formulées quelques remarques préjudicielles relatives aux points qui, dans la synthèse du distingue théologien, ne touchent pas immédiatement à l'essence du sacrifice eucharistique. — *a) Sur la nécessité de l'immolation dans le sacrifice.* — Il convient d'attirer ici l'attention sur une assertion qui ne semble pas démontrée : la nécessité d'une Immolation réelle, destructive de la victime, dans tout sacrifice, au moins propitiatoire. Voir col. 1238. Et même, en prenant à la lettre les assertions de l'auteur, il ne serait pas difficile de montrer (pie, nonobstant les principes poses tout d'abord par lui au sujet du sacrifice latrcutlque, voir col. 1237, on rencontre chez le P. de la Taille des assertions qui sembleraient bien indiquer qu'il ne conçoit pas le sacrifice, tout sacrifice quel qu'il soit, sans immolation destructive ou immutative de la victime : De tout ce qui précède, déclare-t-il absolument, il suit que, pour constituer intégralement un sacrifice, il ne suffit pas de l'immutation ou, s'il y a lieu, de la destruction de la chose : il faut encore, de toute nécessité, une certaine oblation de celle chose, changée ou détruite. » El. i, p. 11. Et encore : Le sacrifice se compose essentiellement de deux choses : un acte *d'oblation* et une *immolation.* » Id., *ibid.* 11 semble bien que cette formule « oblation et Immolation » soit trop absolue. Du moins, même en restreignant la nécessité de l'immolation réelle, Immutative ou destructive, aux seuls sacrifices propitiatoires, il semble bien encore que ce soit là une base fragile pour étayer toute la structure d'un système sur l'essence du sacrifice eucharistique. On veut démontrer (pie l'essence de l'acte sacrificiel est l'oblation. et l'on part du principe (pie toute oblation sacrificielle suppose essentiellement une immolation. M. Lepin, *op. cil.,* p. 678 sq., fait justement observer qu'une telle conception est sujette à critique. Si l'oblation suppose dans le sacrifice une immolation réelle, Il faudra (pie toute oblation, même celle du sacrifice eucharistique, porte sur une victime qu'on doit immoler, soit sur une victime qu'on immole, soit sur une victime déjà immolée. » El. i, p. 11. Cf. *Esquisse du mystère de la Foi,* Paris. 1921, p. 1-5. M. Lepin conteste que ce principe puisse s'appliquer aux sacrifices de l'Ancienne Loi, où « la donation sacrificielle... *suppose nécessairement* la victime préalablement immolée ». *Op. cit.,* p. 680. Nous nous contenterons de faire observer (pic ce principe : *victima vel offertur immolanda, vel offertur immolatione. vel offertur immolata,* apporte, dans le présent débat, une solution *a priori* et non démontrée. S'il faut.cn effet, s'en tenir à cette formule, la messe sera nécessairement l'oblation de la victime autrefois immolée a la croix, puisque le Christ ne peut plus aujourd'hui être réellement immolé. .Mais ce raisonnement suppose comme acquis ce qu'il faudrait démontrer.

b) Sur la nécessité d'une ablation rituelle lorsque l'immolation est distincte de l'oblation. — D'après le P. de la Taille, lorsque l'immolation est accomplie par le prêtre, la donation peut être signifiée de toute autre manière que par un acte liturgique réel; elle peut même être censée Incluse dans l'immolation ou l'immutation elle-même. Mais. lorsque l'oblation est distincte de l'immolation (c'est le cas du sacrifice sanglant du Calvaire), pourquoi requérir absolument une oblation rituelle, antérieure ou postérieure à l'immolation? Pourquoi déclarer qu'une parole ne suffira pas? On affirme d'une façon absolue un principe *a*

priori : *I bi distinguitur (oblatio ab immolatione), oportebit al in aligna actione, consistat ad deditionem ac dedicationem seu consecrationem significandam apta.* El. t, p. 11. Et hi seule raison qu'on apporte de cette assertion, est celle-ci : *Cum sil sacrificium in genere donationis, necesse est ut sensibiliter peragatur aligna activa dont pnrsentutio seu redditio.* Id., *ibid.* Mais précisément celte raison trouve une application suffisante dans une parole, une attitude, un signe sensible accompli par le prêtre, marquant ainsi son intention d'offrande et de donation. Si l'assertion du P. de la 'l'aille · parait convenir au plus grand nombre des sacrifices rituels des Juifs el surtout a leurs sacrifices sanglants, affirmée du sacrifice ancien en général, el sans restriction, elle ne laisse pas d'être contestable . Lepin, *up, cit.,* p. 681. Nous ajouterons : allirmée du sacrifice du Calvaire, clic oblige l'auteur à adopter un sentiment où diflicilement un théologien pourra le suivre. En conséquence, une troisième remarque s'impose.

r) *Sur l'oblation rituelle du sacrifice dc la croix à la cène.* — Ce point ne touche qu'indireelement la question <ie l'essence du sacrifice de la messe, mais il lui est cependant intimement uni; car, si la thèse du P. de la Taille élait vraie, il faudrait marquer (on l'a fait plus haut, voir col. 1213) des (inferences profondes entre la cène el la messe, ce que ne saurait admettre la presque unanihülé des théologiens. Voir, sur l'identité substantielle dc la cène ct de. la messe, Billot, résumé ici même, col. 1161. Mais, dc plus, il est difficile de concevoir que le sacri lice de la croix ne soit sacri lice véritable que pur l'oblation rituelle qui en aurait clé faite à la cène, dans la consécration du pain et du vin au corps ct au sang du Sauveur. On lira la solide réfutation de la. posit ion adoptée par le P. dc la Taille dans Lopin, *op. cit.,* p. 689-697. Sans doute, le P. de la Taille concède qu'a *priori* ct *de jure,* le Christ pouvait choisir, pour rendre sensible son oblation, *sexcentos alios ritus;* toutefois, *dc jacto,* il a choisi le rite de la cène. Néanmoins, cela laisse supposer que, *de facto,* la passion n'eût pas été un sacrifice complet sans la cène. Et, sans reprendre ici la discussion au point dc vue scripturaire ct traditionnel, il suffira dc constater que « ce n'est pas vers celle conclusion que nous achemine la lecture du concile de Trente, sess. xxu, c. I, Dcn/.Ingcr-Bannwarl. n. 938, lequel suppose un sacrifice *fait* sur la croix, représenté ù la cène et à la messe : *ΓI Ecclesia*... relinqueret sacrificium quo cruentum illud semel in cruce peragendum rcprirscnlarclur... oblidit... ac Apostolis... tradidit, et eisdem... ut offerrent pnccepit,* lequel s'exprime comme s'il distinguait deux oblations, l'une faite sur la croix, l'autre faite à la cène : *Etsi semet seipsum in ara crucis... Deo Patri oblaturus erat... lumen... in crena novissima..., corpus et sanguinem suum sub speciebus panis ct vini Deo Patri obtulit.* L'auteur ne semble pas avoir assez tenu compte de ces textes du c. i. quand, en s'appuyant sur le c. Π, il s'efforce d'en tirer un argument qu'il qualifie lui-même de simplement probable. Des réflexions analogues doivent être faites à propos des textes de saint Thomas dont le P. de la Taille invoque l'autorité en sa faveur. Le Docteur angélique pose formellement la (pieslion qui nous intéresse. *Sum. theol..* III, q. χιλιιι, a. 3 : *Utrum passio Christi operata sil per modum sacrificii?* 11 répond affirmativement. el donne scs explications cl scs preuves, mais sans nulle allusion à la cène, ni *in corpore articuli,* ni dans *Vad tertium,* où l'occasion s'en nfîrait. Tout comme les théologiens récents, il en appelle ù la liberté du Christ dans l'acceptation de sa mort, liberté prédite par les prophètes, et ne semble pas requérir une oblation qui soit un rite sensible formellement distinct des douleurs de la passion. Cf. IIP, *q. xxn,* a. 2, ad Ium. Or, le P. dc la Taille, cl m. p. 15-fG; v, p. 71, cite quelques textes de saint Thomas ct. sans tenir compte de ceux que nous venons dc rappeler, en tire des conclusions favorables à sa propre thèse, par des raisonnements qui o il leur valeur, mats qui restent étrangers à la pensée de saint Thomas... · *Ami du Clergé.* 1923 p. 70-71. Il n'est point difficile d'ailleurs de trouver dans le récit dc la passion, dans les paroles ct dans lo gestes du Sauveur, des signes non équivoques de son oblation, même en ne tenant pas compte des paroles consécratoircs prononcées à la cène. Voir Barrais, *Le sacrifice du Christ un Calvaire,* dans la *Revue des sciences philosophiques et thMogiques.* 1925, p. 158-159.

Les autres remarques qui pourraient être faites sur la thèse du P. de la Taille concernant directement la question du sacrifice de la messe, doivent être renvoyées à la discussion générale.

V. Cr it iqu e des syst èmes et essai de synt hèse THÉOLOGIQUE. - *f. LA MÉTHODE A SUIVRE.* — Qn a pu constater, par l'exposé des systèmes théologiques, combien peu consistantes, en regard du dogme, sc trouvent les définitions proposées du sacrifice en général par les théologiens. Poser d'abord une définition du sacrifice, pour en montrer *ensuite* la vérification dans le sacrifice de la messe, c'est vouloir éclairer le certain par l'incertain. C'est précisément parce que la plupart des théologiens onl voulu trouver dans la définition du sacrifice la justification de leurs systèmes qu'ils sc sont divisés en opinions contraires. L'Église, d'ailleurs, ne s'est jamais souciée de nous donner une définition authentique du sacrifice; el donc, même si sur ce point on pouvait espérer trouver par des moyens humains la vérité, cette vérité ne saurait encore être proposée comme règle de notre croyance.

A notre avis, il faut donc laisser de côté la définition du sacrifice en général. Nous savons, par la foi, (pie la messe est un sacrifice véritable et proprement dit. Elle doit donc vérifier la définition du sacrifice en général, quelle que doive être d'ailleurs cette définition. Mats, puisque les diverses définitions essayées ne sont pas satisfaisantes, nous ne nous en occuperons pas ici. L'Église n'a pas d'enseignement sur le sacrifice, mais elle a un enseignement explicite sur le sacrifice dc Jésus-Christ au Calvaire et ù l'autel. C'est de cet enseignement explicite qu'il faut partir, pour tirer des conclusions certaines ou très probables. Nous ajouterons meme que les témoignages de l'Écriture el de la Tradition ne peuvent être invoqués ici que subsidiairement; ni l'Écriturc, ni les Pères n'ont entendu formuler un système théologique sur l'essence du sacrifice sanglant de la croix ou du sacrifice non sanglant de l'autel. Les interprétations qu'on pourrait apporter de la doctrine qu'ils nous proposent seront toujours el forcément des interprétations, où un élément préjudiciel entrera pour une part plus ou moins considérable.

C'est donc à la seule règle de la foi qu'il faut recourir pour trouver les principes sur lesquels nos déductions onl le droit de s'appuyer. Celle règle de fol a été formulée au concile dc Trente. Sans doute, elle ne contient aucune assertion qui directement nous permette de proposer une solution définitive; elle nous donne cependant des points de repère suffisants cl pour éliminer les opinions irrecevables, cl pour discerner les éléments d'une solution très probable.

Nous n'avons pas a reproduire ici intégralement les textes conciliaires. Ccs textes sont ceux dc la session xxu. c. i el n; can. 1,2 ct 3. Voir ci-dessus col. 1128-1137. Mais il faut y joindre le c. in dc la session xm, lequel, bien que ne sc rapportant pas direc-

tement au sacrifice, enseigne cependant la doctrine catholique dc la séparation sacramentelle du corps et du sang dc Jésus-Christ.

Ce principe fondamental une fois posé, la marche â suivre dans notre critique est cellc-la même que nous avons indiquée au début dc cet article, cl qui est consacrée par l'ensemble des théologiens. On établira tout d'abord que l'essence du sacrifice réside dans la consécration. On expliquera ensuite comment la consécration constitue l'action sacrificielle dc l'eucharistie. Enfin, dans les limites d'une sage liberté en faveur des systèmes conciliables avec la doctrine catholique, on s'efforcera, dans une brève synthèse théologique, dc déterminer les éléments du sacrifice eucharistique et dc donner, dc cc sacrifice, une définition acceptable.

//. xWJft *du sacji/ficb eucharistique RÉSIDE DAMi* II *SEULE CONSÉCRATION DES DEUX /·FÈCES.* — Cette affirmation comporte trois précisions, dont la première seule sc présente ù notre adhésion comme une vérité théologiquement certaine; les deux autres appartenant au domaine des opinions. On affirme donc, el d'une façon non exclusive, 1· que l'essence de la messe est dans la consécration; 2· que l'essence de la messe est dans la seule consécration, à l'exclusion de toute autre partie dc la messe; 3· que l'essence dc la messe requiert la consécration des deux espèces : pain ct vin.

1· //essence *de la messe est dans la consécration.* — Sous sa forme positive, ct non exclusive, cette assertion doit être notée comme *théologiquement certaine.*

Elle possède, en effet, comme garantie l'unanimité morale des théologiens catholiques; et sa vérité découle de l'exposé dc toute la doctrine traditionnelle sur le sacrifice dc la messe au point que certains auteurs en jugent Inutile la démonstration : M. dc la Taille, *op. cit.,* El. xxxiv, p. 435.

Cette démonstration est cependant possible; les grands théologiens n'ont pas manqué de l'établir, sc référant à saint Thomas, *Sum. theoL,* III\q. lxxvjh, a. 3, ad 2ürn; q. lxxx, a. 12, ad IUDl; q. lxxxh, a. 10; id., *ibid.,* ad Ium, ct surtout q. lxxxhî, a. 1. Suarez note que, malgré les efforts de nombreux auteurs en faveur d'une démonstration rationnelle, on ne peut avoir, sans le secours dc la révélation, une réponse absolument certaine à cc sujet. Ajoutons que les divers arguments de raison théologique devront, pour être mis en valeur, être réunis en une synthèse que nous proposerons en dernier lieu.

1. *Les arguments : leur aspect analytique.* — *a) L'Écriture.* — Dans les récits dc l'institution, doux faits sont nettements relatés : la consécration par le Sauveur du pain el du vin; la distribution du corps el du sang aux apôtres. El toute la tradition affirme que le sacrifice dc la cène, qui prélude à l'eucharistie, fut constituée par ccs deux actes du Christ. Or, la distribution du corps ct du sang aux apôtres ne peut appartenir seule à l'essence du sacrifice. Donc, au témoignage de l'Écriture, il reste que la consécration est un élément essentiel. Dc plus, il serait surprenant que l'Écriture n'ait relaté qu'un rite accessoire ct non essentiel au sacrifice. Suarez, disp. I.XXV, *cct. xv, n. 2.

è) *La Tradition.* — Cet argument est plutôt Indiqué que développé. Suarez, id., n. 3, déclare que les Pères, parlant du sacrifice eucharistique, emploient indifféremment les termes dc *consécration,* d'*immolation, d'oblation.* Cf. Dc Lugo, disp. XIX, sect, v, n. 67; Bellanuln, *De eucharistia,* 1. V, n. xxvni, *fine.*

c) La raison théologique. — Dc ce chef, les théologiens postérieurs au concile dc Trente apportent trois arguments principaux.

a. — Il est dc l'essence du sacrifice d'être une *oblation* faite & Dieu. Or, dans l'eucharistie, l'oblallon sacrificielle réside dans la consécration. La consécration du pain et du vin, en effet, présente à Dieu l'adorable victime dc l'autel, ct cela d'une manière plus parfaite que tout autre rite dc la messe. Salmanticcnscs, *Dc eucharistia,* dbp. XIII, dub· n, n. 25. Les théologiens répètent à l'cnvi que l'obintion est contenue dans la consécration, cl que l'oblation verbale, postérieure ù la consécration *(Inde ct memores)* n'est pas, en soi, nécessaire, quoi qu'en aient dit de rares auteurs (v. gr., Scot, Ilenriquez, Azor, Etonacina, Bassæus, et d'autres, cités par dc la Taille, El. xxxiv, p. 437, note 3). A plus forte raison eussent-ils rejeté la singulière opinion du P. Grivet : ▮ la messe commence ù l'autel après l'élévation; › voir col. 1228. Ils trouvent confirmation dc cet argument dans les expressions du concile dc Trente, lequel explique la consécration par l'oblation ct l'oblntion par la consécration. Cf. sess. xxn, c. n; sess. xxm, c. i, can. 1. Salmanticenscs, id., n. 26.

b. — Sous la loi dc grâce. le sacerdoce comporte essentiellement le pouvoir dc consacrer. Mais l'acte principal répondant au sacerdoce est le sacrifice. Si donc le prêtre est constitué prêtre essentiellement par le pouvoir dc consacrer, il faut dc toute nécessité que le sacrifice comporte essentiellement la consécration. La même relation qui existe entre le sacerdoce et le pouvoir de consacrer existe entre le sacrifice ct la consécration. Ici encore, les théologiens s'appuient sur le concile de Trente, sess. xxm, c. 1 : *Sacrificium ct sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege existant. Cum igitur in Novo Testamento sanctum eucharistia; sacrificium visibile ex Domini institutions catholica Ecclesia acceperit, jatcri etiam oportet in ca novum esse. visibile ct externum sacerdotium.* Et canon 1 : S/ *quis dixerit non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi ct o/Jcrcndi verum corpus ct sanguinem Demini, a. s.* Dcnz.-Bannw., n. 957. 961.

Suarez montre le lien intime qui unit ces deux arguments. Disp. LXXV, sect, iv, n. 2. 11 ne suffit pas, dit-il en substance, dc montrer que le pouvoir sacerdotal est un pouvoir dc consacrer; Il faut également ajouter que, dans le sacrifice eucharistique, la consécration comporte l'oblation essentielle au rite sacrificiel. Et Suarez démontre que telle est la vérité, non seulement parce que la Tradition tout entière l'a ainsi compris, mais encore parce que la nature même du sacerdoce exige que le pouvoir dc consacrer soit aussi et conjointement le pouvoir d'offrir. Autrement le sacrifice pourrait être conçu comme divisible en deux éléments. Un prêtre pourrait consacrer; un autre pourrait offrir à Dieu la victime consacrée. Dans quel acte serait le sacrifice? Sans doute, ajoute Suarez, n. 3, on pourrait théoriquement concevoir une séparation effective des deux pouvoirs; mais leur union inséparable dans le sacerdoce chrétien est *un signe très probable* que les deux pouvoirs sont en réalité une seule et même chose.

c. — La messe est une représentation el un mémorial du sacrifice du Calvaire : dogme défini au concile dc Trente, sess. xxn, c. 1. Donc, la partie dc la messe où le sacrifice dc la croix sera le plus parfaitement représenté ct commémoré, ne peut pas ne | as appartenir à l'essence du sacrifice eucharistique. Or, c'est à la consécration que sc trouvent Je plus parfaitement réalisées ct la représentation ct la commémoration dc la croix, par la séparation sacramentelle du corps ct du sang, laquelle n'est pas une séparation purement métaphorique ou figurative, mais une séparation mystérieuse qu'explique la force des paroles cons6

cratoircs, *vi verborum.* Sulmanllccnses, *toc. cit.,* n. 26; Gond, *toc. cit.,* n. 47.

</. — Λ ccs trois arguments principaux, il faut en ajouter un quatrième tiré de la *notion tic sacrifice,* ct qui so diversi lie selon les tendances des auteurs. Nous avons constaté que beaucoup de théologiens considèrent la notion d'immutation effective comme essentielle au concept du sacrifice. Dc. cette notion, ils déduisent que la consécration du pain el du vin est essentielle au sacrifice eucharistique. Ainsi Gonct, *toc. cit.,* n. 46, déclare que · cette action appartient à l'essence du sacrifice, qui cause l'immutation dc la chose offerte. Cette majeure, dit-il, est certaine, *ct patet ex definitione sacrificti.* Or, Taction consécratoirc qui sépare virtuellement le corps du sang à la messe, *vi verborum,* est, dc sol, destructive du Christ; elle réalise dans le Christ une véritable immolation mystérieuse; donc...» De Lugo, *toc. cil.,* n. 67, reprend le même argument, mais en l'appliquant à la théorie du *status declivior.* La consécration appartient à l'essence du sacrifice parce que, · sans détruire substantiellement le Christ, elle lui confère un état d'amoindrissement tel, que le corps ct le sang du Sauveur sont pour ainsi dire dépouillés de toute fonction humaine, ct rendus aptes à d'autres usages, transformés qu'ils sont en nourriture cl breuvage. » Même raisonnement chez Bcllarmin, l. V, c. xxvn, lequel trouve insuffisante l'explication de l'immolation virtuelle.

Ainsi présenté, cet argument mériterait davantage l'épithète d'argument *dc tendance* plutôt que dc *raison* théologique; il cadre, en effet, avec certaines opinions mais non avec la doctrine générale que tous sont obligés dc recevoir. Il serait possible cependant dc lui donner une valeur réelle ct universelle, si, au lieu de parler de destruction, d'immutation, d'amoindrissement, on sc contentait simplement d'établir que, par la consécration, cl par la consécration principalement, Jésus-Christ est placé sur l'autel *en l'état de victime.* El par là, nous retrouvons, concrétisé sur la victime eucharistique, l'argument plus général lirérdu caractère représentatif cl commémoratif dc la messe par rapport à l'immolation du Calvaire.

2. *Synthèse des arguments : Jésus, victime et prêtre principal ά la messe, s'offre lui-même à Dieu dans la consécration.* — Si l'on considère attentivement ccs divers arguments, on verra qu'ils peuvent être fusionnés en une considération supérieure qui les domine tous ct les commande : *Jésus, prêtre et victime à l'autel comme sur la croix.* Les défenseurs du système sacrifice-oblation, mieux que d'autres peut-être, ont mis en relief celte vérité traditionnelle, que le concile dc Trente a consacrée : · Parce quo *le même* Jésus-Christ, qui *s'est* offert une fols *lui-même* sur l'autel de la croix avec effusion de sang, est contenu ct immolé sans effusion dc sang dans le sacrifice divin qui s'accomplit à la messe, le saint concile dit et déclare que ce sacrifice est essentiellement propitiatoire... *puique c'est la même el l'unique hostie, et que c'est le même qui s'est offert autrefois sur ta croix, qui s'offre encore à présent par le ministère des prêtres,* avec différence seulement dans la *manière d'offrir.* · Ainsi, la messe est décrite comme étant, avant tout et essentiellement, l'oblation faite de lui-même par Jésus-Christ lui-même, comme autrefois au Calvaire, avec cette double différence que le sacrifice eucharistique sc fait d'une manière non sanglante, ct qu'il suppose le ministère dc prêtres députés par le Christ. Nos grands théologiens, partisans dc l'immolation ct dc l'immutation dans le sacrifice, n'ont pas manqué, eux aussi, dc mettre en relief cette part prépondérante prise par le Christ dans l'oblation du sacrifice dc l'autel.

Suarez, par exemple, commence sa disp. LXXV, *De essentia sacrificii eucharistici,* par cette première question : *Utrum totus Christus sit res oblata in missæ sacrificio?* En affirmant que le Christ est bien l'objet premier cl principal dc l'oblation dans le sacrifice eucharistique, Il déclare cette conclusion certaine et admise par tous les théologiens catholiques. Mais, victime à l'autel comme nu Calvaire, le Christ y est aussi ct avant tout prêtre cl offrant principal. Disp. LXXV 11,sect. r. Cette thèse dc l'oblation eucharistique faite par le Christ lui-même a la messe est une thèse catholique, que nous retrouvons chez tous les grands auteurs. Ainsi, les Salmanticcnses : · Que Noire-Seigneur Jésus-Christ soit le prêtre principal, offrant à Dieu le sacrifice dc la messe, c'est là une doctrine enseignée par l'unanimité des théologiens ct à juste litre, car elle est ouvertement proposée par les Pères et par les conciles (l'auteur cite Trente, sess. xxn, c. 1. Denz.-Bannss., n. 938; le IV· concile du Latran, can. *Firmiter,* id., ɳ. 430), ct par saint Thomas, *Sum. theol.,* III-, q. i.xxxni. a. 1, ad 3um. Même assertion chez Vasquez, disp. CCXXV, c. i; De Lugo, disp. XIX, sect, vn, n. 91 ; Gonct, disp. XI. a. 3, n. 68; Billuart, dissert, vni, a. 2; et, pour passer aux auteurs plus récents et contemporains. Franzclin, *De sacrificio,* th. xm. § 3; Billot,De *sacramentis,* t. i, *De sacrificio missæ,* \ 3; de la Taille, *Mysterium fidei,* cl. xxm, p. 295; Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe,* p. 711 cl 719. Ce principe de l'oblation faite à l'autel par le Christ prêtre principal une fols posé, extrêmement simple devient l'argumentation, qui démontre que la consécration appartient à l'essence du sacrifice eucharistique. Voici comment Suarez la formule : • Le principal offrant en cc sacrifice est le Christ; donc, cette action appartiendra principalement à l essence du sacrifice qui sera accomplie au nom du Christ. Or, cette action est la consécration. Le premier antécédent sera longuement prouvé ailleurs. La première conséquence parait par elle-même évidente, car le Christ ne peut être principal offrant qu'autant que l'action sacrificielle est accomplie en son nom ct par quelqu'un qui représente sa personne même. Le second antécédent, outre qu'il représente renseignement commun, est suffisamment démontre par les paroles mêmes dc la consécration, qui sont proférées au nom même de Jésus-Christ par le prêtre sc substituant à la personne du Sauveur...: tous les autres rites peuvent être accomplis par le prêtre agissant en son nom propre ou au nom de l'Église... » Disp. LXXV, sect, iv, n. 4. L'argument serait plus complet et plus décisif encore si l'on y faisait entrer non seulement l'oblation active du prêtre, mais encore l'oblation passive de la victime. Il synthétiserait alors les arguments de raison théologique exposés tout à l'heure el on le pourrait formuler brièvement ainsi : *Le rite par lequel Jésus· Christ, prêtre principal, exerce son sacerdoce par le ministère du prêtre visible, son délégué, en s'offrant comme victime à Dieu, est certainement le rite essentiel du sacrifice eucharistique, puisqu'il reproduit l'oblation du Calvaire. Or, cc rite est la consécration du pain et du vm au corps ct au sang de Jésus-Christ. Donc, l'essence dc la messe est dans la consécration.*

L'argument, du moins en cc qui concerne l'oblation active du Christ prêtre principal, prend une force toute particulière chez le plus grand nombre des théologiens scolastiques. Tandis, en effet, que quelques rares auteurs expliquent que le Christ est prêtre principal à la messe, uniquement parce qu'il a Institué lui-même le sacrifice eucharistique ct donné aux siens le pouvoir rt l'ordre de Todrlr après lui, le plus grand nombre des théologiens entendent que le Christ, à l'autel, offre lui-même el personnellement le sacrifice. Parmi les partisans dc la première interprétation, on doit citer, postérieurement, au concile de Trente, et marchant sur les traces de Scot, Vasquez, Gaspard

Hurtado, Fagundcz et, de nos jours, le P. de la Taille, \oir col. 1211. La seconde Interprétation, plus stricte, ct qui a les faveurs du grand nombre, s'appuie sur l'autorité de saint Thomas. *Sum. Iheol.,* II b, q. Ixxviii, a. I ct I; 4· Lxxxn, a. 1, 5 et 7, ad 3ura; q. Ixxxiü, q. I, ad 3®'®, ct du concile de Trente, voir ci-dessus. • Le Christ, dit Suarez, est principal offrant dans cc sacrifice, non seulement d'une façon accidentelle et éloignée, mais encore parce qu'il offre *actuellement,* quoique par le ministère du prêtre, le sacrifice. » Pour expliquer la part prise par le Christ dans l'oblation de la messe, il ne suffit pas d'invoquer le fait de l'institution cl la volonté du Christ exprimée à ses apôtres. Il ne suffit même pas d'expliquer que toute la vertu ct l'efficacité de la messe sont fondées sur les mérites de Jésus-Christ. La vraie raison, explicative de la part prise personnellement par le Christ, dans l'oblation de la messe, c'est que l'humanité du Sauveur concourt physiquement ù l'acte de la consécration, c'est-à-dire de la transsubstantiation, en tant qu'instrument uni à la divinité. » Disp. LXXVH, sect, i, n. 1-6. Cette explication paraît péremptoire. L'activité Instrumentale de l'humanité du Christ —que nul ne peut songer à nier — par rapport à la transsubstantiation, explique merveilleusement comment le Christ peut, à chaque messe, renouveler son offrande sans qu'il soit cependant nécessaire de multiplier les tfeto *d'oblation.* Le Christ renouvelle son oblation parce qu'il sc rend présent, de cette présence qui constitue, par la transsusbstantiation du pain et du vin séparément consacrés, l'immolation mystique. Voir l'objection à cette thèse, formulée par F. de Lanversln, *Esquisse d'une synthèse du sacrifice,* dans *Recherches de science religieuse,* 1927, p. 199.

Toutefois, en ce qui concerne l'oblation du sacrifice, une difficulté pourrait être faite à cette conception, conception d'ailleurs conforme à cc que la théologie traditionnelle enseigne sur la causalité de l'humanité du Christ par rapport aux sacrements, voir Jésus-Chr ist, t. vu, col. 1320. Dans celte oblation, le Christ est prêtre principal. Or, la part prise par son humanité dans l'œuvre divine de la transsubstantiation, décèle une activité simplement instrumentale, la cause principale demeurant Dieu et Dieu seul. Comment donc encore parler de la part principale prise par Jésus-Christ, comme prêtre, au sacrifice eucharistique? Le cardinal Billot fournit les éléments précis de réponse. *De sacramentis,* t. i, th. uv, (j I. obj. 4 : < L'action sacrificielle, dit-il, doit nécessairement dépendre du prêtre comme de sa cause principale, nuis, *formellement* en tant qu'action sacrificielle, c'est-à-dire en tant qu'elle atteste publiquement nos sentiments de respect intérieur ct qu'elle honore Dieu. Mais cela n'est plus vrai, si on la considère *matériellement,* en tant qu'elle est une destruction ou réelle ou mystique de la victime. Ainsi s'explique le sacrifice de la croix; ainsi s'expliquent les sacrifices anciens, dans lesquels la destruction matérielle de la victime était le plus souvent le fait d'individus non revêtus du sacerdoce. Au prêtre seul appartient le rôle de consacrer la victime au culte divin et de lui imposer dans cc but la forme de l'oblation latrentique. De même, à la messe, rien n'empêche que l'action qui opère la transsubstantiation soit matériellement accomplie par Dieu seul, comme agent principal. .Mais formellement considérée, comme témoignage public de l'adoration des hommes, elle est accomplie par le prêtre, agissant non plus simplement comme cause instrumentale, mais en son nom propre, pour adorer, honorer, révérer Dieu. > Cf. Van Noort,De *sacramentis,* 1.1, n. 175. Solution qui nous permet de montrer, en lurmonlsant entre eux les divers aspects de la même vérité, comment l'oblation permanente du Christ se concilie avec son oblation actuelle, incluse dans chaque messe. A chaque messe, en effet, la transsubstantiation est produite effectivement : par Dieu, comme cause principale, par l'humanité du Christ, comme cause instrumentale immédiatement unie a la divinité, par le ministre, comme cause instrumentale séparée, mais subordonnée au Christ. Mais à chaque messe aussi, cl parallèlement à celte activité instrumentale, le prêtre souverain qu'est Jésus-Christ renouvelle, en les continuant simplement, les sentiments qui l'ont animé au Calvaire, et le prêtre visible, s'unissant au Christ, dans une communion de sentiments semblables, offre, au nom de l'Église qu'il représente, avec le corps réel ct le sang du Christ, le corps mystique tout entier, confondu avec le Sauveur dans la même immolation mystique. Les Salmanticcnscs ont bien mis en relief cette dualité d'action du Christ (et de son prêtre visible) dans le sacrifice eucharistique : < De même que le Christ concourt instrumenlalement par son humanité à chacune des conversions ou transsubstantiations qui se font dans l'Église, ainsi il pense à chacun de nos sacrifices, les veut, les offre à Dieu, par conséquent, en est, comme prêtre principal, l'offrant Immédiat, d'une oblation formelle, actuelle ct élicile. › Disp. XIII, dub. m, n. 50. De I.ugo accepte substantiellement cette doctrine; mais il la présente d'une manière beaucoup plus vague. Disp. XIX, n. 95.

2· *L'essence du sacrifice eucharistique est dans la seule consécration, ù l'exclusion de toute autre partie de la messe.* — Cette assertion constitue, dans sa teneur générale, une simple opinion plus probable. Toutefois les opinions exclues ne jouissent pas toutes de la même probabilité. Tandis, en effet, que le rite de la communion du prêtre est considéré par d'excellents auteurs comme appartenant à l'essence du sacrifice sans cependant en être le seul élément, les autres rites, bénédiction, fraction, oblation verbale, communion des fidèles, etc... sont exclus de l'essence de la messe par l'unanimité morale des théologiens. Les opinions anciennes et mêmes récentes qui ont pu être émises à ce sujet doivent donc être considérées comme improbables.

1. 11 ne saurait être question de faire entrer dans l'essence du sacrifice eucharistique *les ornements, les cérémonies extérieures, les prescriptions liturgiques* ajoutées par l'Église au cours des siècles. Les objections soulevées à cc sujet par quelques-uns des premiers Kéformateurs, notamment par Chemnitz, manquent totalement de base. Aucun catholique n'a jamais enseigné cette absurdité, cl tous professent que les additions faites par l'Église à l'institution du Christ sont des ornements extrinsèques cl accidentels du sacrifice. Conc. «le Trente, sess. xxr, c. v, Denz.-Bannw., n. 913; can. 7, id., ŋ. 951.

2. *La distribution de la communion aux fidèles* n'est ni le sacrifice de la messe, ni une des parties essentielles de ce sacrifice. Le concile de Trente, *ibid.,* c. vi el can. 8, Denz.-Bannw., n. 911, 955, se contenti de condamner la doctrine qui taxe d'illicéité la célébration des messe privées, sans communion des fidèles. Mais, par là même, il laisse très clairement entendre que la messe privée, même celle où aucune communion n'est distribuée aux fidèles, est toujours un sacrifice véritable et complet. La théorie du sacrifice-banquet csl donc à rejeter. L'explication proposée par Mgr Bellord dans *The cccl. Review* souleva Immédiatement la réprobation de nombreux théologiens qui la réfutèrent dans le périodique même où elle avait paru. *The ecclesiastical Review,* 1905, I. xxxm, ρ. 378 sq.; 157 sq.; 513 sq.; (M2 sq.; 1906, I. xxxiv, p. 51 sq.

Mais l'opinion voisine, qui placerait l'essence du sacrifice dans la *seule communion du prêtre,* mérite

une attention plus particulière, bien qu'elle ne puisse revendiquer comme patrons, parmi les grands théologiens, que Dominique Soto, voir col. 11 15, ct peut-être Ledesma. Et encore, Solo et Ledesma ne représentent qu'imparfaitement cette opinion, puisque, pour eux, la consécration et l'oblation sont essentiellement prércqulses ù l'acte sacrificiel de la communion.

a) Faiblesse des arguments de la thèse du sacrifice-communion. — a. Les *paroles dr Γinstitution* semblent indiquer que prendre, manger cl boire le corps et le sang constituent le sacrifice: *Prenez, mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang.* — Ces paroles, qui démontrent directement que l'essence de la messe est dans la consécration, voir ci-dessus col. 1247, prouvent aussi que l'immolation mystérieuse du Sauveur à la consécration n un rapport direct à la communion. La participation à la victime est la suite naturelle du sacrifice.

b. — Saint Augustin, *De civitate Det,* L XVII, **c**, n. 5, a écrit : *Ideo id dixit, manducare panem; quod est in nono Testamento sacrificium Christianum. P. L.,* I. x ij , col. 53G. - Ccs paroles ne signifient pas que l'essence du sacrifice chrétien réside dans la manducation du pain devenu le corps du Christ. Elles signifient que le pain consacré, devenu corps (ct le vin, devenu sang), sont le sacrifice auquel les chrétiens participent dans la communion. Saint Augustin Oppose les victimes de l'Anclen Testament que Dieu avait données pour nourriture â la maison d'Aaron, au pain eucharistique qui est la victime des chrétiens ct que Dieu leur donne pour nourriture spirituelle. S'il fallait tirer une conclusion de cc texte, elle serait défavorable à la thèse qu'on prétend y rattacher Car. si les anciennes victimes devaient être, en tant que telles, immolées avant d'être données en nourriture à la maison d'Aaron, le corps ct le sang du Christ doivent pareillement avoir été déjà immolés à la messe avant de servir d'aliments à l'Ame par la communion.

c. — Un texte de saint Grégoire le Grand n'est pas mieux appliqué. *Pro nobis iterum Christus,* dit cc Père, *in hoc mysterio sacrir oblationis immolatur; ejus quippe \ui corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejusque sanguis in ora fidelium funditur. Dial.,* 1. IV, c. i.Vîn, *P. L.,* t. l x x v h , coi. 425. — Le saint Docteur propose simplement en cc texte l'une des principales raisons pour lesquelles Jésus-Christ s'immole sur l'autel : «C'est, dit-il, afin que les fidèles participent ù sa chair sacrée. » Mais il est si éloigné de croire que c'est dans celte participation a la chair de Jésus-Christ que consiste son immolation non sanglante, qu'il ajoute, dans cc même texte, (pic le moment où sc fait celte immolation est celui de la consécration : *Immolationis hora ad sacerdotis vocem.*

d. — On en appelle encore ù saint Thomas, apportant, pour faire comprendre In notion du sacrifice, l'exemple du pain rompu, béni el *mangé. Sum. thcol.,* 1ID, q. l x x x v , a. 3.— Mais, d'une part, ces exemples du pain, rompu, béni, mangé, ne sont que des exemples apportés pour faire comprendre cc que peut-être l'acte accompli *circa rem oblatam* pour transformer la simple oblation en sacrifice véritable; et, d'autre part, la doctrine de saint Thomas, proposée cx *professa,* csl Imp nette pour qu'il puisse y avoir le moindre doute.

b) Impossibilités de la thèse du sacrifice-communion. — a. — Si le sacrifice A la messe n'était autre que la manducation, Jésus-Christ ne serait en étal de victime qu'au moment de la communion du prêtre cl des assistants, ct il ne serait non plus en cet étal de victime qu'au moment de la communion du prêtre el des assistants. Or, la royauté cal ludique sanctionnée par la liturgie suppose que nous adorons Jésus-Christ sur l'autel après la consécration, non seulement comme présent, mais encore comme *hostie pure, hostie sainte, hostie sans tache.*

b. — Dans cc système, les prêtres n'immoleraient Jésus-Christ que pour eux-mêmes, et non pas pour les fidèles. Et d'autre part, chacun, en communiant deviendrait consécrateur, soit dans la messe, soit hors de la messe, s'il communiait sans y assister, et Jésus-Christ s'offrirait lui-même en sacrifice, par le ministère des uns et des autres. Ce qui est contraire à l'enseignement de la tradition tout entière.

c. — Enfin, la communion pouvant être distribuée par le diacre, on aurait un sacrifice sans l'intervention du prêtre.

3. *L'oblation verbale* qui précède la consécration, â l'offertoire, ne saurait être considérée comme l'essence du sacrifice. Les théologiens qui croyaient ces prières anciennes ont réfuté à l'envi cette thèse. Il nous suffira de remarquer que ccs prières et cérémonies sont relativement récentes et n'appartiennent pas à la partie vraiment traditionnelle de la messe. Voir Suarez, disp. LXXV, sect, ni, n. 1; cf. Bellarmin, V, c. xxvn, *quarta propositio;* De Lugo, disp. XIX, sect, m, n. 38; Salmanlicenses, disp. XIII, dub. n, § 1, n. 21 ; Gonct, disp. XI, a. 2, n. 30; etc.

4. Il faut encore exclure de l'essence du sacrifice les rites, les prières et cérémonies qui sc font à la messe *entre la consécration et ta communion.* Et cela pour des raisons soit communes à tous ccs rites, soit particulières â chacun d'eux.

a) Faisons communes. — Trois principcs.de valeur assez inégale proposés par Jean de Saint-Thomas, disp. XXXII, n. 35-37, peuvent diriger la discussion : Lc premier, c'est que le sacrifice de la messe est offert par le prêtre agissant au nom du Christ. D'où il suit immédiatement que devront être réputées non essentielles toutes les actions faites par le prêtre en son nom personnel ou au nom de l'Église. Lc deuxième, c'est que la messe est célébrée selon le rite de Mclchisédcch, qui prit le pain et le vin comme matière de son sacrifice. Aussi faudra-t-il éliminer de l'essence de la messe toutes les actions accomplies sur une seule des deux espèces, par exemple sur le pain. Le troisième ct le principal est que l'essence du sacrifice doit sc trouver dans le rite qui confère à la célébration eucharistique d'être le mémorial cl l'image de la passion. Aussi ne pourra-t-on pas placer l'essence du sacrifice eucharistique, même partiellement, en un rite qui, par l'institution même de Jésus-Christ, ne présente pas une vive image de l'oblation sanglante du Calvaire. Cf. Billot, *op. cit ,* Ih. uv.

En vertu de ces trois principes, on éliminera facilement tous les rites sans exception qui sc rencontrent entre la consécration ct la communion, soit parce qu'ils n'ont pas été institués par le Christ, soit parce qu'ils ne sont pas accomplis au nom du Christ; soit parce qu'ils ne concernent qu'une espèce sacramentelle et non l'autre, telle la fraction de l'hostie; soit enfin parce qu'ils ne représentent pas la mort sanglante du Sauveur : tel le mélange des espèces. D'ailleurs, il faut considérer que tous ces rites, d'après le Missel romain, peuvent parfois être omis, sans pour cela qu'il manque rien de substantiel au sacrifice. *Missale romanum. De de/eclibus in celebratione missarum occurentibus,* tit. ni ct iv.

b) liaisons particulières. — Les misons générales nous font éliminer tout rite dont Jésus-Christ ne serait pas l'auteur. Or, déclare judicieusement Jean de Saint-Thomas, comment connaître l'institution du Christ, sinon par le fait de l'emploi qu'en a fait le Christ ù la cène, fait attesté par la narration évangélique? Dans cette exclusion se trouvent comprises la plupart des actions accomplies par le célébrant après la consécration : · *l'oblation verbale,* qui suit immédia-

tement; *l'élévation* de l'hostie ct du calice pour les faire adorer au peuple; les *bénédictions* qui sc font sur le sacrement cl autres rites semblables. · *Loc. cit.,* n. 36. Ne retenant que les rites accomplis par le Christ lui-même à la cène, Jean de Saint-Thomas s'arrête à la bénédiction, à la fraction de l'hostie, ct à la communion. La question de la communion faisant l'objet d'un paragraphe spécial, voir ci-dessous, nous nous contenterons de retenir les doux premiers gestes du Sauveur, reproduits par le prêtre à l'autel, *benedixit, /regit.*

a. — La *bénédiction* du pain et du vin à la consécration ne constitue pas une partie essentielle du sacrifice. S'il s'agit, en effet, de la bénédiction qui se fait immédiatement avant la consécration du pain ct du vin, comment cc rite pourrait-il appartenir au sacrifice, puisque le corps et le sang du Sauveur ne sont pas encore présents sur l'autel? Et si l'on entend par « bénédiction ▮ la consécration elle-même, la difficulté n'existe plus. C'est dans ce dernier sens, d'ailleurs, que saint Thomas expose le récit de saint Paul, *Comment. tri Cor.,* xi, 21, lect. v.

b. — La *fraction du pain* (laquelle, à la messe, est faite après le *Pater)* ne saurait, quoi qu'en aient pensé Cano el Grégoire de Valencia, voir col. 1145, 1177, constituer un élément essentiel du sacrifice eucharistique. Au point de vue théologique ct spéculatif, ce rite s'exerce à l'endroit de la seule espèce du pain; il ne peut donc, d'après la raison exprimée en second lieu, constituer une action vraiment sacrificielle. Liturgiquement, cc rite peut être omis sans que le sacrifice en souffre. *Rubrica: missalis,* § 10, η. 10. De plus, Suarez fait remarquer, ct ce peut être juste, que la fraction, à la cène, fut antérieure à la consécration, donc, elle ne pouvait appartenir à l'essence du sacrifice. Cf. Sahnanliccnses, *loc. cit.,* n. 24 ; Suarez, *loc. cil.-* sect, m, n. 3; Mais l'on ne saurait oublier que l'antiquité chrétienne a attaché à ce rite une très grande importance, comme étant l'image de la passion.

5. Reste la seule controverse intéressante : *I.a communion du prêtre /ait-elle partie de l'essence du sacrifice?* Nous ne disons plus, comme tout Λ l'heure : *constitue-t-elle, à elle seule, l'essence du sacrifice?* 11 s'agit de savoir si le sacrifice requiert essentiellement non seulement la consécration, mais encore la communion du célébrant. Et l'on sait que l'opinion affirmative a rencontré de puissants défenseurs dans la théologie catholique : Bellannin, les Salman licenses, De Lugo, saint Alphonse de Liguori, etc.

a) De multiples raisons nous /ont exclure la communion de l'essence du sacrifice eucharistique (Opinion à notre avis plus probable).—*a.* — La communion n'est pas faite au nom du Christ, ct le prêtre n'y lient pas la place de la personne même du Sauveur. Bellannin a senti la difficulté : · Peu importe, dil-il, que la consomption de l'eucharistie ne sc fasse pas en la personne du Christ, lequel est cependant le prêtre principal. Car, si le Christ ne sc mange pas lui-même ct ne consomme pas immédiatement le sacrement, il peut cependant être considéré comme s'il le consommait, puisqu'il se livre pour être consommé. C'est ainsi que, dans le sacrifice de la croix, le Christ s'est vraiment sacrifié, parce qu'il s'est offert à la destruction, bien qu'il ne se soit pas lui-même mis à mort de scs propres mains et qu'il ail laissé agir la main de ses bourreaux. » *De missa,* l. I, c. xxvu.* Réponse bien peu convaincante : livrer â autrui un aliment que cet autre doit consommer, cc n'est pas du tout suffisant pour qu'on puisse dire de quelqu'un qu'il consomme cet aliment. D'ailleurs il est inexact de dire que le Christ a offert son sacrifice sur la croix, parce qu'il *s'est ofiert* aux bourreaux. Le Christ a fait plus que s'offrir. Il s'est vraiment sacrifié lui-même, faisant acte de son pouvoir pour permettre qu'on l'immolât.

b. — Mais il faut aller au fondement même de l'opinion contestée : les théologiens qui s'y rallient prétendent que la communion est indispensable à la destruction ou immutation requise pour qu'existe le sacrifice. C'esl là, nous l'avons vu, la raison fondamentale apportée par Bellannin, col. 1176; les Sahnantlcenscs, col. 1178; saint Alphonse de Liguori, col. 1179, De Lugo, col. 1185, etc. Or, ce fondement est des plus fragiles. Il est très vrai que le sacrifice doit exprimer publiquement noire dépendance vjs-à-vls de Dieu; mais il n'est pas prouvé que cette signification doive être réalisée au sacrifice de la messe par la destruction ou l'immutation du corps et du sang du Christ. Et puis, de quelle destruction, de quelle immutation pourrait-il être question ici? On verra bientôt que toute la destruction ou l'immutatlon concevable porte uniquement, d'après les théologiens que nous avons cités, sur l'être *sacramentel* de Jésus-Christ; et nous constaterons aussi que ce point de vue est contestable. De ce chef déjà, le fondement apparaît bien caduc. Mais il y a plus. Il est très certain que, dans le sacrifice, la chose offerte, la victime doit être offerte à Dieu : sans celle oblation, le sacrifice perd sa signification symbolique. Mais si l'oblation est essentielle dans le sacrifice, il la faudrait retrouver dans la communion. · Or, peut-on affirmer qu'une chose est vraiment offerte à Dieu dans l'acte même par lequel celle chose est consommée par l'homme en vue de sa propre utilité? Ce qui est consommé n'est pas, dans l'acte même de sa consommation, offert ; et réciproquement. »Blllot, *op.cit.,* th. uv. —Bellannin, De Lugo, les Salmanticenses tentent de renforcer leur argument par la comparaison de l'holocauste. «L'holocauste réclame essentiellement la consomption de la victime ou de la chose offerte. Donc, le sacrifice eucharistique comporte, comme partie essentielle, la communion. Salmanlicenses, η. 30. Mais cette comparaison est plus ingénieuse que solide. La combustion de la victime comportait, certes, un rite bien apte à signifier le sacrifice intérieur de l'homme. Mais où trouver, même initialement, ce rite expressif dans la manducation sacramenlelle?Dc tous temps, en effet, les hommes ont participé au sacrifice par la communion : *Ceux qui mangent des victimes, ne participent-ils pas ù l'autel ?* dit saint Paul, I Cor., x, 18; jamais cependant ccttc communion n'a été considérée comme l'essence même de l'oblation; mais, au contraire, l'oblation de la victime une fols fuite, on célébrait le banquet sacré en signe de la paix ct de l'union qui doit régner entre Dieu ct les hommes. Ainsi, à la messe, avant comme après la consécration, les paroles liturgiques expriment l'oblation; mais quand arrivent les prières qui précèdent immédiatement la communion, il n'est plus question d'oblation; la paix seule est annoncée, demandée, donnée, précisément parce que l'homme est admis à la table de'Dicu, qu'il est élevé à la participation des choses divines, qu'il est inscrit dans la société de Dieu.

b) Tout?fuis, la nature même du sacrifice exige que la communion du célébrant soit annexée à la consécration, de telle manière qu'elle ne puisse jamais, même par dispense de l'Églisc, en être séparée. Les théologiens expriment ordinairement cette vérité en disant que la communion est partie intégrante de la messe *: Etsi non sit pars constitutiva sacrificii qua talis, illud tamen crlrinsece complet ac perficit : hinc etiam vocatur pars integratis sacrificii.* Van Noorl, *De sacramentis,* t. i, n. 461. La nature même du sacrifice de la messe exige qu'il en soit ainsi, et les théologiens modernes, sur ce point, ne font que reprendre les multiples affirmations de la tradition el développer la raison théologique apportée par saint Thomas, *Sum. theol.,* IIP, q. i.xxxii, a. 4 : « L'eucharistie est

un sacrifice. Or, quiconque offre un sacrifice, doit y participer, parce que le sacrifice extérieur est le signe du sacrifice Intérieur par lequel on s'offre soi-même à bleu. Ainsi, en participant nu sacrifice, le prêtre montre que le sacrifice Intérieur lui appartient. De même... le prêtre doit lui-même prendre cc sacrement avant de le dispenser au peuple ·. Ici, la nécessité de la communion en vue de la destruction de la victime ne se pose plus; il s'agit uniquement de la nécessité de In communion en vue de réaliser l'effet du sacrifice qui est d'unir le prêtre, les fidèles ù Dieu dans la participation à la victime. El cc complément nécessaire achève de réaliser parfaitement le svmbole exprimé par le sacrifice lui-même. Ccttc pensée fort juste sc retrouve au fond des opinions qui assignent ù la communion du prêtre un rôle essentiel dans le sacrifice eucharistique : dégagée de l'idée d'une destination nécessaire au sacrifice, cette conception apparaît pleine de vérité et de profondeur : ct ç'a été le grand mérite de Viva et de Hollzclau de corriger en ce sens la théorie de Bellannin. La meilleure formule qu'on puisse donner de ccttc conception est peut-être celle de Suarez · *Ordo ad sumptionem est de essentia sacrificii eucharistici.* Disp. LXXV, sect, v, n. 16.

Cet ordre de la consécration ù la communion est-il de droit ecclésiastique ou de droit divin? Certains auteurs modernes tranchent sans hésiter la question en faveur du droit divin. Cf. Lépicicr, *De* ss. *sacrificio eucharistico,* q. π, a. 4, n. 11. Van Noort est peut-être plus exact en formulant quelques réserves : *Ceteroquin,* dit-il, *non constat, utrum communio celebrantis necessaria sit ex lege dioina, an ex lege ecclesiastica cum fundamento juris dioini tantum,* n. 461, note 4. Cc dernier auteur s'appuie sur Suarez, *toc. cit.* Ce théologien estime que, dans les documents ecclésiastiques, rien n'autorise à relier la communion ù la consécration par un précepte divin formel. Le concile de Trente lui-même sc borne à déclarer que « la coutume fut toujours dans l'Églisc que les laïques reçussent la communion des prêtres, ct que les prêtres célébrants sc communiassent eux-mêmes », et que « ccttc coutume doit à bon droit être conservée, comme descendant de la tradition apostolique ». Scss. xm, c. vm. Denz.-Bannw., n. 881. Bien, en ce texte, qui déclare de droit divin l'ordre de la consécration Λ la communion, la tradition apostolique elle-même ne comportant pas nécessairement un droit divin. Le concile entend simplement définir la licéité de la communion du prêtre par lui-même, can. 10, id., η. 892. Certaines indications permettent cependant de *conjecturer* que le droit divin, contenu dans l'institution positive du Christ, est peut-être ici en jeu. D'abord, jamais l'Églisc ne dispense le prêtre de communier A la messe qu'il célèbre; bien plus, si le célébrant vient ù manquer, par maladie soudaine ou par mort. Immédiatement après la consécration ct avant la communion, un autre prêtre, même sans être ά jeun, doit se substituer A lui pour achever le sacrifice ct communier. *Rubriae missalis,* fit. x. n. 3. Mais, même en admettant le droit divin, il ne s'ensuit pas que la communion appartienne Λ l'essence du sacrifice eucharistique: car elle demeurerait, de droit divin, liée à la consécration uniquement comme complément nécessaire, mais extrinsèque. Suarez, *loc. cil.*

ç) Los *objections* sont facilement solubles. —*a.* — L'Églisc, dit-on, applique encore le fruit du sacrifice apres la consécration, puisqu'elle intercale dans la deuxième partie du canon la mémoire des défunts. Or, si toute l'essence du sacrifice était dans la consécration, il ne serait plus temps de recommander ù Dieu les défunts ù cet endroit de la messe.

On ne saurait dire que l'Églisc applique après la consécration le fruit du sacrifice. C'est au prêtre, d'ailleurs, qu'il appartient de faire ccttc application. En tant que ministre du Christ, le prêtre applique le fruit produit par le sacrifice *ex opero operato,* et il doit faire ccttc application, non seulement ù l'intention qu'il forme lui-même librement, mais encore à toutes les Intentions générales exprimées dans l'ordinaire de la messe. Or, cette application est incluse dans la volonté de faire ce que fait l'Églisc; aussi, ccttc volonté présupposée, la messe est appliquée, A l'instant même de la consécration, Λ toutes les Intentions de l'Église, quel que soit le moment liturgique, avant ou après la consécration, où ccs intentions sont exprimées. Outre l'application du fruit *ex opere operato,* il faut aussi dans la messe considérer l'impétration du prêtre, priant soit en son nom personnel, soit au nom de l'Églisc; cl ccttc impétration sc produit dans toutes les prières publiques et privées qui accompagnent le rite principal. Aussi la rubrique dit-elle expressément : • Le (célébrant) *prie* quelques instants pour les défunts pour lesquels il entend prier », mais clic ne dit pas : « Il forme son intention pour appliquer Je fruit *ex opere operato* de la messe. · Suarez, *loc. rit.,* n. 15; Billot, *op. cit.,* p. 623.

b. — Les prières liturgiques elles-mêmes semblent exclure l'opinion qui tient que l'essence du sacrifice est réalisée dans la seule consécration. D'une part, en effet, « immédiatement, *après* la consécration... au souvenir de la passion *(unde et memores)* nous rappelant la mort..., ct aussi la résurrection et la glorieuse ascension dans le ciel, *nous offrons* l'hostie, le pain très saint de la vie éternelle ct le calice du perpétuel salut. » Grivet, *op. cit.,* p. 39. D'autre part, à la messe des présanclifiés, où n'existe pas la consécration, nous prions Dieu d'avoir pour agréable notre sacrifice. Il faut donc que la communion, tout au moins partiellement, intervienne dans Lessence du sacrifice.

Objection cent fols réfutée, ct à la solution de laquelle Bossuet a donné un magnifique commentaire. A la consécration, le sacrifice de Jésus-Christ, l'oblation qu'il fait à Dieu de son corps et de son sang, est accompli. Mais le sacrifice de l'eucharistie n'est pas seulement le sacrifice de Jésus-Christ; il est encore celui de tout son corps mystique s'unissant ù lui ct s'immolant avec lui. Le sacrifice extérieur de Jésus-eucharistie est l'expression parfaite du sacrifice intérieur par lequel les fidèles doivent témoigner, en union avec la divine victime, leur dépendance et leur amour à l'égard de Dieu. C'est de cc sacrifice Intérieur, de ce sacrifice du corps mystique qu'il est question dans les prières liturgiques. Voir le développement de cette pensée, *Explications de quelques difficultés sur les prières de ta messe,* n. 36-37. Ainsi, A la messe des présanctifiés, qui, selon l'avis unanime des auteurs, ne saurait être considérée comme un sacrifice, nous demandons A Dieu d'avoir pour agréable *notre* sacrifice, lequel, même en l'absence du sacrifice extérieur de Jésus eucharistie, ne doit jamais cesser d'exister.

c. — Dans tout sacrifice, la victime doit être d'abord préparée ou amenée, ct ensuite immolée. Or, c'est par la consécration qu'à la messe la victime est préparée ou amenée; il faut donc une nuire action rituelle pour achever le sacrifice par l'immolation de la victime. — S'il s'agissait de l immolation sanglante d'une victime mise à mort, l'argument pourrait avoir quelque valeur. L'immolation sanglante, en effet, présuppose la présence de la victime. Mais le sacrifice eucharistique. quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'on professe sur son essence, ne possède, avec ces sacrifices sanglants, que des rapports lointains ct purement analogiques. El, à ce sujet, il convient de rappeler que si la transsubstantiation, en tant qu elle rend présents le corps ct le sang du Sauveur, est une action

qui a Dieu seul comme cause principale, la même action.cn tant que sacrificielle, c'est-à-dire,cn tant que symbole cl attestation dc notre hommage, de notre soumission ct dc notre amour vis-à-vis dc Dieu, a le prêtre comme cause principale : vérité déjà expliquée plus haut, voir col. 1251. Voir, pour la discussion des arguments, les auteurs favorables à l'opinion ici combattue, notamment les Salman· icenses, disp. XIII, dub. n, f 3 ct 4; De Lugo, disp. XIX, sect, v ct vi.

<f) Mais on peut sc demander si < l'oblation sacrificielle du Christ sc borne à ce moment transitoire de la double consécration. On comprend que les théologiens pour qui l'essence du sacrifice est un acte d immolation, réelle ou mystique, aient enfermé la durée du sacrifice dans cet instant fugitif... Mais, pour qui se débarrasse dc cc préjugé cl voit avant tout dans le sacrifice une oblation, il semble bien qu'il puisse ct doive être étendu au delà... L'acte d'immolation figurative qu'est la double consécration n'est pas précisément, cn tant que tel, l'acte d'oblation ou dc donation, constitutif du sacrifice : c'en est plutôt ., une sorte dc condition. La véritable oblation ou donation sacrificielle est celle que le Christ fait directement de lui-même, sous le signe sensible de celte immolation mystique. Or, il n'y a aucune raison de lier si rigoureusement cette oblation personnelle du Christ à l'acte figuratif de l'immolation, qu'elle ne puisse se continuer, une fois cet acte posé. Sans doute le moment de la double consécration peut être considéré à bon droit comme le moment principal el central du sacrifice, parce que le Christ s'y offre sous l'acte sensible qui représente l'effusion rédemptrice de son sang, cl qu'il lui a plu d'attacher l'effet principal du sacrifice à ce moment important, comme le fruit rédempteur a été attaché définitivement à l'instant de la mort. Mais rien n'empêche d'admettre, tout engage au contraire à penser, que le Christ continue dc s'ofîrir cn sacrifice après la double consécration ct jusqu'à la communion, parce que jusqu'à la communion il s'offre réellement pour nous à son Père, d'une manière solennelle ct officielle, sous le signe sensible de son sacrifice rédempteur. Pour être un simple *dut* dc victime mystiquement immolée, ct non un *acte* dc mystique immolai ion, ce signe sensible, savoir la permanence visible de In séparation du corps et du sang, n'en sufllt pas moins a constituer un vrai sacrifice, parce qu'il conditionne un acte de véritable oblation sacrificielle : *Voblation* du Christ, continuée sous le sacrement. » Lopin, *L'idée du sacrifice de la messe,* p. 751-752»

Nous répondrons que celle conception procède elle-même de l'idée du sacrifice-oblation, dans lequel l'immolation mystique de la consécration n'intervient qu'a lilrc dc condition préalable. Or, celte idée, si on l'isole de toute autre, ne nous parait pas suffisamment tenir compte de renseignement traditionnel sur *l'acte d'immolation mystique* par lequel, précisément. Jésus fait a Dieu l'oblation dc son propre corps ct de son propre sang. Sans doute, cn un certain sens, la présence continuée de Jésus sous les espèces séparées continue l'offrande du sacrifice du corps mystique du Sauveur, comme on vient de l'expliquer tout à l'heure, cl rien n'empêche, tout engage meme le prêtre el les fidèle* a unir leurs intentions personnelles à celles d»· la sainte Victime pendant tout le temps de sa présence sur l'autel. Mais lout l'essentiel du sacrifice du LhrUt est accompli à la consécration. Sl *l'élut* de présence pouvait justifier la permanence du sacrifice, Il ne faudrait pas reculer devant une conséquence admise, implicitement, par M. Lepin dans sa thèse de 1S70, ti savoir que · si, â côté d'hosties réservées dans le ciboire, on gardait, après la communion, du précieux sung dans h calice...» il y aurait représentation de l'immolation de la Croix; mais cctlc représentation *ne serait plus censée publique,* officielle », el c'est là, uniquement, semble-t-il, cc qui empêcherait la présence réelle continuée des deux espèces conservées simultanément, d'être un sacrifice. Ajoutons que la rubrique du Missel prévoit le cas où, la consécration ayant été invalide, le prêtre arrivé à la communion, reprend simplement, pour réaliser le sacrifice inexistant, les formules consécraloircs el passo ensuite Immédiatement à la communion. La permanence du corps et du sang sous les espèces séparées ne fait donc rien à l'essence du sacrifice : c'est là un élément tout accidentel et même séparable.

3· *Le sacrifice eucharistique requiert la double consécration du pain ct du vin.* — On ne saurait affirmer péremptoirement que celte doctrine s'impose à notre adhésion, mais elle est à coup sûr l'opinion dc beaucoup la plus probable. Avant tout, Il convient dc situer la controverse.

Tous les théologiens, sans exception, confessent que la consécration des deux espèces est au moins dc précepte divin. Car, le précepte formulé par le Christ après la consécration du pain, cf. Luc., xxn, 19; I Cor., xi, 21, a été renouvelé après la consécration du vin. I Cor., xi. 25. Mais il s'agit ici de préciser si le sacrifice existerait néanmoins, dans le cas où, pour une raison ou une autre, le célébrant ne consacrerait pas les deux espèces. Au cours de notre exposé historique, nous avons rencontré quelques auteurs partisans de la réalité du sacrifice, même avec la consécration d'une seule espèce. Le plus grand nombre professe que la consécration des deux espèces est nécessaire à l'existence du sacrifice, non que la consécration d'une seule espèce à l'exclusion dc l'autre soit *nécessairement* inopérante (la question peut d'ailleurs se poser), mais parce que la consécration sous les deux espèces parait requise pour que se vérifie le sacrifice tel que Jésus-Christ, l'a institué. En effet :

1. Il est dc l'essence du sacrifice eucharistique d'être représentatif dc la passion el de la mort du Sauveur, cf. Cone. Trid., sess. xxn, c. 1, Dcnz -Bannw., n. 938; mais celte représentai ion requiert la consécration sous les deux espèces. Autre chose csl, cn effet, de trouver dans l'eucharistie un signe, un indice de la mort du Christ, autre chose d'y trouver une représentation expresse de la passion. Le signe existe à la rigueur dans chaque espèce consacrée, prise séparément, bien que la consécration du pain au corps du Christ n'implique pas encore nécessairement un corps sacramentellemcnt séparé de l'âme ou du sang. Il faut donc, pour avoir une réelle el expresse représentation de la mort el dc la passion du Sauveur que la double consécration vienne manifester sacramentcllement la séparation du corps et du sang. Ainsi, el ainsi seulement, est rappelé d'une manière frappante la passion, par laquelle le corps a été immolé dans une effusion de sang qui est allé jusqu'à la mort effective. 11 faut donc la double consécration pour donner au sacrifice eucharistique d'être la vive image du sacrifice sanglant du Calvaire.

2. Il faut ensuite considérer (pie le Christ a institué le sacrifice eucharistique en sc servant lui-même dc la double consécration. Bien plus, les formules qu'il employa marquent le mystère du sacrifice eucharistique. · Ceci est mon sang, <jui est répandu en rémission des péchés. » Effusion réelle sur la croix: à l'autel, effusion mystique, représentative dc l'effusion réelle. Et c'est précisément ce sacrifice, avec la double consécration et sa signification mystique, que Jésus a ordonné à scs apôtres et aux prêtres de renouveler : « Faites ceci en mémoire dc mol. Et l'Église l'a ainsi compris, considérant, cn fait, la double consécration comme nécessaire au sacrifice, ct n'accordant jamais

de dispense, quelles que soient les graves raisons qu'on puisse apporter, pour consacrer une espèce sans l'autre. Et la loi de l'Église sur ce point est si grave, que le droit canon interdit *urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque. extra missam celebrationem, consecrare.* Canon 817.

3. Un troisième argument, de moindre valeur a la vérité, est emprunté à la figure de l'eucharistie dans l'Ancien Testament : Melchisédech offrit son sacrifice en utilisant à la fois pain et vin; la messe, pour être semblable au sacrifice qui en a été le type, doit donc comporter la double consécration du pain et du vin. Suarez, disp. LXXV, sect, vi, n. 7, 8. Cf. disp. XLIII, sect, iv; De Lugo, *De sacramento eucharistiæ,* disp. XIX, sect. vin. n. 105; Vasquez, disp. CCXIII, c. xn, etc.

En exposant la nécessité de la double consécration dans le sacrifice eucharistique, les auteurs font observer que l'ordre pourrait être interverti sans exposer le sacrifice à l'invalidité. Mais consacrer le vin avant le pain serait aller contre la loi de l'Église et l'institution positive du Christ. Qui agirait ainsi commettrait un sacrilège. Suarez, *ibid.,* n. 11.

La *conclusion* de cette doctrine, c'est, en premier lieu, que la consécration d'une seule espèce n'est qu'un sacrifice ébauché, nullement complet; que le fruit de la messe n'est appliqué qu'après la deuxième consécration terminée, et qu'en fin, en cas d'invalidité d'une consécration, il faut recommencer, pour assurer la validité du sacrifice, la double consécration. Cf. Missel romain, *De defectibus,* lit. n et m.

III. COMMENT LA CONSÉCRATION CONSTITUE L'ACTION SACRIFICIELLE DE LA MESSE. — 1. *Il faut en premier lieu, rejeter l'hypothèse d'un changement réel apporté par la consécration à la matière ou à la victime,* changement constituant l'essence du sacrifice eucharistique. — 1. La *première opinion* formulée en ce sens est celle de Tanner. Cf. col. 1169. La consécration est un sacrifice *parce qu'elle détruit la substance du pain et du vin.* cette destruction proclamant l'excellence et la majesté divine dont la toute-puissance éclate dans l'une et l'autre consécration. Il est inutile de s'arrêter longuement à la réfutation de cette thèse, rejetée des meilleurs théologiens, Bellarmin, *De missa,* l. J, c. XXVII; Vasquez, disp. CCXXII, n. 51 ; De Lugo, *De sacramento eucharistiæ,* disp. XIX, sect, iv, n. 61. Voici comment ce dernier auteur apprécie cette singulière opinion : « Il s'en suivrait, dit-il, que notre sacrifice serait inférieur aux sacrifices de l'ancienne Loi : un animal, brebis ou agneau, est plus noble que le pain et le vin. De plus, ce serait introduire la dualité dans un sacrifice qui, au témoignage des Pères, doit être un. Et enfin, à l'encontre encore du témoignage des Pères, le sacrifice de la messe ne serait pas le même sacrifice que celui de la croix : il y aurait prêtre différent et sacrifice différent, etc., etc. ▮

2 La *deuxième opinion,* celle de Suarez, apporte une correction à cette première hypothèse. Suarez admet que la substance du pain et du vin est détruite par la consécration, mais *en vue de produire* le corps et le sang du Christ. Et c'est le Christ. terme de l'action sacrificielle, qui est principalement et avant tout la chose offerte à Dieu. C'est dans cette production, et dans l'oblation qu'elle implique, qu'est constitué le sacrifice eucharistique.

Pour concevoir celle explication, il faut admettre, — et Suarez en convient — que le changement requis par le sacrifice n'affecte pas nécessairement la chose offerte. Et c'est là précisément le point faible de cette opinion. «C'est, dit De Lugo, aller contre le sentiment commun des auteurs. C'est la même réalité qui est offerte et qui simultanément doit être immolée dans le sacrifice. Sinon, tout acte productif pourrait être conçu comme un sacrifice : la génération des enfants, la construction d'un temple à Dieu. Ou bien, pour réhabiliter l'explication suarézienne, il faut en dégager, d'après les principes posés par Suarez lui-même, de l'idée du sacrifice-destruction. C'est en ce sens que M. Lepin interprète Suarez : après avoir exposé la doctrine du théologien jésuite, M. Lepin ajoute judicieusement : « Il n'en reste pas moins qu'en rigueur de termes le Christ est seul véritablement l'hostie de notre sacrifice et l'immutation ne l'atteint en aucune manière. Suarez n'en disconvient pas. Aussi en vient-il à discuter la nécessité de l'immutation posée en principe. On le voit, au cours de son argumentation, déclarer assez nettement · qu'une Immu- « lotion réelle et physique n'est pas nécessaire ·; il peut suffire de « quelque autre action sacrée faite *circa rem oblatam* », et il faut bien traduire ici : *autour de* la victime; ou que, si l'immutation réelle doit intervenir dans la *materia ex qua,* elle n'est pas requise dans l'hostie principale et proprement dite qui en résulte. Finalement il observe que la signification morale jugée essentielle au sacrifice, savoir la proclamation de la souveraineté de Dieu, peut être procurée aussi bien par un acte *(Reflection* ou de production, que par un acte d immutation réelle ou de *destruction,* surtout quand il s'agit d'une · efiection « surnaturelle, qui va à présenter à Dieu l'hostie la • plus capable de lui plaire et de J'honorer ». C'était évidemment en vue de se ménager cette dernière réponse, ajoute M. Lepin, que l'illustre théologien, dans ses explications de la définition du sacrifice, avait glissé l'idée *(Reflection,* que rien ne semblait alors justifier, et qui rappelle le langage de Melchior Cano. Mais, pourquoi avoir maintenu dans la définition de principe l'idée complètement différente *d'immutation,* sauf à insinuer après coup qu'elle n'est pas absolument nécessaire? » *Op. cit.,* p. 372-373.

3. Bellarmin accepte l'idée de sacrifice-destruction. Une destruction réelle a lieu à la messe, la *destruction de l'hostie par la communion.* Ainsi la communion est la consommation du sacrifice.

Cette explication se heurte tout d'abord à la doctrine qu'on a exposée précédemment et déclarée très probable : la consécration seule appartient à l'essence du sacrifice. Mais nous avons vu, d'autre part, que plusieurs disciples de Bellarmin ont corrigé la thèse du maître et l'ont adaptee à la considération de la seule consécration, comme élément essentiel du sacrifice eucharistique. Viva et Holtzclau sont les principaux représentants de cette adaptation. M. LamiroyJ a donné une dernière perfection à la thèse de Bellarmin-Viva, voir col. 1181. «Dans la consécration, le Christ revêt un état d'immolation, qui se manifeste en ce que le corps du Sauveur peut être mangé, et son sang peut être bu... La consécration place le Christ sous la forme de victime équivalemment immolée, car elle le rend présent sur l'autel et l'y place en un état tel. que son corps devient vraiment nourriture sous l'apparence du pain, comme le corps d'une victime animale immolée, et que son sang devient vraiment breuvage, sous l'espèce du vin, comme s'il était répandu. » L'idée d'un ordre réel à la manducation suffit à Justifier ici le concept de sacrifice-destruction.

On doit se demander si cette explication est bien solide. Elle prête à de graves critiques, non seulement sous la forme que lui a donnée Bellarmin, mais même avec l'amendement qu'y introduisent Viva, Holtzclau et Lamiroy. Celte réduction du corps et du sang du Christ à l'état de nourriture et de breuvage ne présente en soi aucun caractère sacrificiel. Elle est ordonnée à l'usage que nous faisons de reucharistic pour nous-mêmes, mais ne se rapporte en aucune manière

au culte publie dû à Dieu. A l'égard de cette destination du corps et du sang» destination qu'on dit être renfermée dans l'acte do la consécration, peuvent être formulées toutes les critiques que nous avons recueillies plus haut contre la communion elle-même considérée comme élément essentiel du sacrifice.

D'ailleurs, il est inexact que la communion, considérée soit en elle-même, soit comme préparée dans la consécration, réalise la destruction qu'on prétend nécessaire au sacrifice. La destruction n'atteint ici que l'être sacramentel du Christ; elle n'est que la cessation de la présence réelle sous les espèces qui se corrompent; le changement est tout entier du côté des espèces, et n'implique pas plus un sacrifice à la communion, qu'il n'en comporte quand les espèces sont corrompues par une décomposition chimique quelconque en dehors de la messe.

L L'explication dc De Lugo et des théologiens qui l'ont suivi ou même dépassé n'est pas plus acceptable, quoi qu'en ait pensé Franzelin. On sait que cette explication nous présente le Christ réduit, non seulement à la condition dc substance alimentaire, mais encore, à cause de cette condition même, à un état inférieur, dans lequel le Sauveur est privé de l'exercice naturel do ses facultés sensibles. Les théologiens imbus des principes cartésiens accentuent encore l'amoindrissement du Christ sous le rapport dc la quintité : le *status declioior,* pour eux, se complique d'une réduction *ad punctum.*

\ cctlc explication — qui a satisfait tant de théologiens dc marque — on oppose plusieurs raisons qui semblent convaincantes.

a) Tout d'abord, ce *status declivior,* cette réduction *ad punctum,* celle privation de l'exercice des facultés sensibles, tout cela est-il bien dans la réalité des choses? On a le droit d'en douter, t Le Christ, écrit fort justement M. Lepin, op. *cit.,* p. 721, est incontestablement présent sur l'autel dans l'état glorieux qu'il possède au ciel. 11 est donc impassible ct ne peut subir aucun abaissement ni changement réel. Le fait d'être mis sous les espèces d'aliments grossiers, inertes et corruptibles ne lui ajoute ni ne lui ôte rien. L'humilité, l'immobilité, la corruptibilité sont le propre de ccs espèces d'emprunt; elles n'affectent en aucune façon son être personnel. Il n'y a donc aucune modification, à plus forte raison aucune destruction ou diminution du Christ par le fait dc la consécration. » Le corps du Christ, dans l'eucharistie, reste vivant, organisé, avec tous ses accidents, notamment sa quantité, et scs facultés cl propriétés. Le concile dc Trente nous fait une loi expresse de croire que « Notre-Seigncur est tout entier sous l'espèce du pain ct sous chaque partie de cette espèce, tout entier sous l'espèce du vin ct sous toutes les parties de cctlc espèce », sess. xm, c. m et can. 3, Dcnz.-Bannw., n. 876, 885, ct Benoit XIV Insère cct artlclc'de foi dans la profession imposée aux Orientaux : ‹ Sous chaque espèce ct sous chacune des parties de l'une et l'autre espèces, après la séparation, est contenu le Christ tout entier. » Dcnz.-Bannw., n. 1469. Il ne manque donc au corps de Jésus-Christ rien de ce qui appartient à son intégrité.

Ce n'est pas ici le Heu de disserter sur le mode de présence du Christ dans le sacrement; qu'il sulllse de rappeler la doctrine du concile dc Trente : « Il n'y a pas contradiction entre ccs deux faits, que Notre-Seigneur continue toujours d'être au ciel, assis à la droite du Père, selon sa manière naturelle, ct que néanmoins il nous soit présent en plusieurs autres lieux pir sa substance et d'une manière sacramentelle. C'est D un mode d'être que nous pouvons à peine exprimer par des paroles; mais, que cela soit possible a Dieu, la raison éclairée par la fol nous le fait comprendre, ct nous le devons très fermement croire. · Sess. xm, c. i, Dcnz.-Bannw., n. 871. S'il en est ainsi, comment peut-on parler d'amoindrissement, d'état inférieur et surtout dc réduction *ad punctum!* Voir Eucharistie, t. v, col. 1132 sq.

De plus, à moins de vouloir établir que le Christ présent dans l'eucharistie n'est pas le Christ vivant ct immortel qui règne dans le ciel, il faut reconnaître que le Christ, même voilé sous les espèces eucharistiques, exerce tous les actes de la vie humaine. Il est d'ailleurs parfaitement inutile d'entrer à cc sujet dans les subtiles distinctions, formulées par certains théologiens entre les actes vitaux ne dépendant pas, ct les actes vitaux dépendant des puissances organiques. Voir Ilugon, *La sainte eucharistie,* p. 175, sq.

En bref, l'opinion de De Lugo parait contradictoire, en cc qu'elle prétend que la même humanité du Christ peut être, en un lieu, le ciel, vivante el glorieuse, et simultanément en un autre lieu, l'autel, morte ct réduite à l'état inférieur d'une substance inanimée ct comestible.

b) Mais cc n'est pas tout. Il manque à cette conception du sacrifice eucharistique de répondre sufflsamment à la description qu'en donne le concile dc Trente : *quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur.* Sess. xxn, c. i, Dcnz.-Bannw., n. 874. Ici, l'argument que nous avons déjà tourné contre Bellarmin ct son école retrouve toute sa force contre la conception lugonienne du sacrifice. Cette conception en effet n'évite pas le grave inconvénient déjà signalé : la messe alors n'est plus la représentation du sacrifice de la croix. L'immolation du Calvaire a consisté dans la séparation du corps ct du sang, non pas dans un anéantissement physique ou inoral qui aurait rendu le Christ impropre aux fonctions de la vie humaine. Si le sacrifice eucharistique est une *descente* à cct état inférieur, il est d'un ordre tout singulier, sans rapport nécessaire avec la croix.

c) Autre conclusion défectueuse : dans cc système, la consécration sous les deux espèces ne serait plus nécessaire. Le sacrifice consistant en un amoindrissement du Christ, se trouverait tout aussi bien réalisé sous une seule espèce que sous les deux. Or, cette conclusion ne semble pas acceptable. Enfin, au témoignage même du concile de Trente, la messe a été préfigurée par les sacrifices anciens, sous la loi mosaïque et même sous la loi de nature; elle renferme éminemment, comme leur consommation et leur perfection, tous les biens signifiés par ces anciens sacrifices. Sess. xxn, c. I, Dcnz.-Bannw., n. 939. Il faut donc, entre la messe ct ces sacrifices, trouver une certaine analogie, tout au moins dans la manière d'offrir le sacrifice. Or, on ne saurait concevoir cette analogie dans la privation des fonctions naturelles, et des conditions naturelles de l'existence.

D'ailleurs, d'une façon générale, il convient d'affirmer l'opposition dc la conception du sacrifice-destruction, ct de la conception que les scolastiques avaient jadis formulée touchant le mystère du sacrifice eucharistique. Ceux-ci admettent une immolation mystique à l'autel, mais le Christ n'y est pas fait victime; il y est offert, victime immolée à la croix. Toute théorie admettant un changement réel apporté à la victime eucharistique est donc en dehors dc la tradition théologique anlétridcntine.

2e *il faut maintenir l'existence d'une immolation mystique, appartenant à l'essence du sacrifice.* — Dc cc que la destruction ou l'immutation réelle dc la victime ne peut trouver place au sacrifice eucharistique, il ne faut pas conclure que la conception de cc sacrifice se trouve essentiellement et adéquatement vérifiée dans la seule oblation qu'à la messe le Christ cl, au nom du Christ et de l'Eglise, les prêtres font du

corps cl du snug sacramentcllemcnt séparés sous les espèces du pain ct du vin. Sans doute, nous offrons Λ la messe la victime autrefois immolée â la croix cl, on le rappellera bientôt expressément, le sacrifice de la messe est essentiellement relatif au sacrifice du Calvaire. Mais il s'agit de savoir si cette oblation de la victime autrefois immolée n'implique pas, en outre ct actuellement, une immolation nouvelle dc la même victime, Immolation non sanglante, mystérieuse ct représentative de l'immolation sanglante de la croix. La réponse à cette question précise nous obligera non seulement à la discussion de l'opinion du sacrifice simple oblation, mais encore â une reconstitution positive. I nc telle reconstitution, avec les arguments qui l'appuient, ne saurait s'imposer absolument. En une matière obscure où beaucoup d'opinions demeurent libres, on ne peut proposer qu'une simple discussion théologique, laquelle, espérons-le, fournira les éléments d'une synthèse nécessaire entre les deux aspects de la thèse traditionnelle, oblation et immolation mystique, aspects qu'on ne saurait disjoindre l'un de l'autre, ct dont l'un ne saurait être accentué et mis en relief au détriment de l'autre. Mais notre réponse elle-même ne sera suffisante qu'aulant qu'elle établira : 1« que le concept du sacrifice-oblation, pour être exact et complet, doit impliquer, à l'autel même, une nouvelle immolation du Christ, immolation non sanglante et. par conséquent, distincte dc l'immolation sanglante dc la croix; 2· que celte immolation, pleine de mystère, possède une réalité objective dont la séparation des espèces sacramentelles n'est que la manifestation sensible; 3· que cctlc immolation mystique n'est pas seulement la condition de l'oblation faite par le Christ de lui-même à l'autel; mais que, comme l'oblation, elle appartient â l'essence du sacrifice.

1. *Le concept du sacrifice-oblation pour (Ire exact ct complet, implique, à l'autel même, une immolation du Christ, immolation non sanglante ct par conséquent distincte dc l'immolation sanglante dc la croix.* — Les partisans du sacrifice-oblation, excluant (à bon droit d'ailleurs) une immolation « réelle », c'est-à-dire destructive, dc Jésus-Christ à l'autel, admettent que l'idée d'immolation a été introduite dans le concept théologique du sacrifice de la messe uniquement par analogie lointaine avec les sacrifices dc l'Anciennc Loi, dans lesquels « la destruction de la chose ofTertc, ou tout au moins son changement, tendait à signifier le souverain domaine de Dieu sur les êtres créés ou sa suprême justice à l'égard de l'homme pécheur ». Que cette destruction ou immutation soit apte à posséder une telle signification, nous en demeurons d'accord; ct que l'idée d'immolation ait été introduite dans le concept du sacri lice par analogie aux sacrifices anciens, nous n'en disconvenons pas. Mais là n'est pas el ne peut être le véritable fondement *dogmatique* dc l'immolation que l'on affirme être requise pour la vérité du sacrifice eucharistique. Ce fondement dogmatique est ici et ne saurait être- que renseignement authentique de l'Église. Or, sur l'immolation du Christ, dans le sacrifice eucharistique, le concile dc Trente a fait une déclaration expresse, sess. xxn, c. n : *Le même Jésus-Christ qui s'est offert lui-même sur l'autel dc la croix avec effusion de sang, est contenu ct* immo l é *sans effusion dc sang dans cc divin sacrifice, qui s'accomplit* d *la messe.* Ce texte, à moins d'en mutiler le sens obvie, est péremptoire, ct il convient d'insister sur la distinction apportée par le concile entre l'immolation de la croix ct l'immolation de l'autel : La première est sanglante, la seconde est sans effusion de sang. *Incruente immolatur qui in ara crucis... seipsum cruente obtulit',* l'immolation sanglante s'est faite une fois pour toutes, *semel,* l'immolation non sanglante, à l'autel, par le ministère des prêtres, sc renouvelle chaque jour, *in altari per sacerdotes quotidie immolatur-,* l'immolation sanglante est passée, *seipsum cruente obtulit,* l'immolation non sanglante est actuelle, et sc reproduitchaque fols qu'est offert le sacrifice de la messe sous les espèces du pain ct du vin, *incruente immolatur... seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum.*

Donc, s'il est exact de dire que la victime dc l'autel n'est pas autre que celle du Calvaire ct que Jésus-Christ continue à l'autel l'état victimal de la croix, il n'en faut pas moins affirmer que cct état victimal dc la croix, remémoré, représenté, signifié sous la division des espèces sacramentelles, constitue, pour le Christ lui-inême, une immolation nouvelle et dans un certain sens réelle. Ainsi s'expliquent les assertions conciliaires distinguant à la fois et unissant en la même victime la double immolation du Calvaire ct de l'autel : *Una eademque victima, idem nuncofjerens, qui seipsum m cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.*

2. Ce premier point établi à l'aide des textes de Trente (sess. xxn, c. r, n, ct décret *De observandis et evitandis in celebratione missæ),* il nous faut préciser que *cette immolation pleine de mystère possède une réalité objective dont la séparation des espèces sacramentelles n'est que la manifestation sensible.*

Le principe qui domine toute la discussion est celui-ci : le sacrifice de la messe est un sacrifice *essentiellement ordonné* au sacrifice dc la croix, dont il est la représentation, le mémorial, la reproduction : en conséquence, l'immolation de Jésus â l'autel, en relation essentielle avec l'immolation dc la croix, doit^être conçue analogiquement à cette immolation sanglante; elle possède donc une réalité, dont la nature mystérieuse ne nous est connue quejpar voie d'analogie avec l'immolation dc la croix.

a) L'antécédent ressort des déclarations mêmes du concile dc Trente : *Quoique Jésus-Christ Noire-Seigneur Dieu dût une fois s'offrir lui-même à Dieu son Père en mourant sur l'autel de ta croix pour g opérer la rédemption éternelle, néanmoins, parce que son sacerdoce ne devait pas être éteint par la mort, pour laisser à l'Église su chère épouse un sacrifice visible (tel que la nature de l'homme l'exige), par lequel ce sacrifice sanglant, qui devait s'accomplir une fois sur la croix fût représenté, la mémoire en fût conservée jusqu'à la fin des siècles, et la vertu salutaire en fût appliquée pour la rémission des péchés quotidiens; dans la dernière Cène,* etc. Par ce texte de la session xxn, c. !, la messe nous apparaît comme la représentation, le mémorial du sacrifice sanglant, mais une représentation, un mémorial vivant, dont la vertu agissante applique les mérites du sacrifice de la croix. Bien plus, si l'on considère le sacrifice eucharistique du côté du prêtre principal et de la principale victime, Jésus-Christ, nous savons *que le même Jésus-Christ qui s'est offert une fois lui-même sur l'autel de la croix avec effusion de sang contenu et immolé sans effusion de sang dans le divin sacrifice qui s'accomplit à la messe...; que c'est le même qui s'offrit autrefois sur la croix, qui s'offre encore à présent par le ministère des prêtres, la seule différence étant dans la manière d'ojjrir* Sess. xxn, c. n.

Ainsi donc, la messe n'a dc réalité et de valeur que par la croix, et si Jésus-Christ n'avait clé prêtre et victime au Calvaire, il ne pourrait réitérer son sacrifice à l'autel. Mais, nonobstant la diversité des immolations, ou plutôt, à cause même dc cette diversité dans la manière dont elles sont réalisées» le sacrifice de Jésus, sanglant à la croix, non sanglant à l'autel, demeure un. Co dogme de l'unité du sacrifice du Christ repose, on l'a vu, sur l'identité du principal prêtre et de la victime principale. C'est là la doctrine de saint

Thomas : *Una* es/ *hostia, quam Christus obtulit ct quam nos offerimus; ita est unum sacrificium. Sum. theol..* III*. q. lxxxdi, a. 1. A la messe même prêtre ct même xictimc qu'au Calvaire; donc, même sacrifice. La manière d'offrir le sacrifice est différente sous un triple aspect : d'abord Jésus seul a offert le sacrifice du Calvaire, ct il offre le sacrifice de la messe par scs prêtres; ensuite le sacrifice de la croix n'a été offert qu'une fois, sans pouvoir être réitéré; la messe se réitère, et surtout enfin le Christ s'est offert sur la croix d'une manière sanglante; sur l'autel, il s'offre sans effusion de sang. Loin d'être préjudiciable à l'unité du sacrifice du Christ, celte manière différente d'offrir à la messe la même victime qu'au Calvaire explique seule le rapport essentiel et Intime unissant la messe à la croix. Car. si le sacrifice de la messe s'offrait de la même manière que celui de la croix, Jésus-Christ mourrait une seconde iois.il y aurait nouveau sacrifice sanglant, anéantissant celui de notre rédemption, comme insuffisant, inutile. C'est donc» en raison de la manière différente dont se fait l'oblation, que le sacrifice eucharistique peut conserver ct marquer son rapport intime et essentiel au sacrifice du Calvaire.

b) Or, celte unité de sacrifice, s'affirmant dans le rapport intime ct essentiel du sacrifice de la messe au sacrifice de la croix, ne peut exister que si l'immolation eucharistique, dont le concile de Trente affirme l'existence, csl conçue ellc-nn'mc en relation intime ct essentielle avec l'immolalion de la croix. Il ne saurait être question à l'autel d'une immolation *univoque* à celle du Calvaire : Je concile de Trente l'exclut expressément : *Incruente immolatur, qui seipsum eruente obtulit.* Mais line saurait être question non plus d'une formule, au sens scolastique du mot, purement *equivoque* : le rapport Intime et essentiel de la messe Λ la croix s'y oppose, non moins que la déclaration expresse du concile de Trente. Le concile a parlé *^'immolation non sanglante :* il a marqué par la la réelle analogie qui existe entre l'immolation eucharistique el l'immolation de la croix. Pour éviter cette conclusion, Il faudrait donner à un texte formel une interprétation arbitraire, métaphorique, opposée au sens naturel des mots, contrairement â ce que les théologiens ont toujours entendu et exposé.

D'ailleurs toute interprétation excluant l'hypothèse d'une immolation actuelle et présente du Christ nu sacrifice de l'autel est éliminée par le texte même du concile :

a. — La présence réelle de la victime autrefois immolée ne suffit pas. en effet, â expliquer les termes de la déclaration conciliaire. L'Assemblée du clergé de 1727 l'expose clairement. Voir col. 1216. La présence réelle, cl la présence réelle par la transsubstantiation sous les deux espèces, est le principe d'où suit nécessairement le sacrifice, ainsi que l'explique Bossuet, voir col. 1158. Le concile de Trente distingue nettement la présence réelle, *continetur,* de l'immolation sacrificielle, *incruente immolatur.* Paroles décisives, affirmant ct l'immolalion et la présence réelle, et, par le rapprochement des deux tenues dans le même membre de phrase, donnant à l'immolation le sens objectif, réaliste en quelque sorte, que tout le monde reconnaît à la présence.

b. — Pour éviter ce sens obvie, clair ct. semble-t-il. Indiscutable de 1'aifirmation conciliaire, il faudrait user de subterfuges que n'autorise pas une saine exégèse du texte. Aujourd'hui encore on a retrouvé l'interprétation proposée jadis par Plowden el ses partisans : d'après eux, la messe serait une simple offrande de Jésus-Christ *autrefois immolé* sur la croix. La messe est cela, sans doute, et nul n'y contredit; mais elle est cela en tant que sacrifice *relati/,* en mettant toutefois l'accent sur relatif. Mais, en tant que sacrifice actuel, elle comporte *aussi* une immolation présente du Christ, ainsi que le marque l'opposition que nous avons relevée dans les termes memes dont use le concile : *Idem ille Christus continetur ct incruente immolatnr, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit.* Non seulement le concile distingue l'immolation sanglante de la croix et l'immolation non sanglante de la messe, mais il avait déjà dit, quelques lignes plus haut, que Jésus-Christ sc donne pour être immolé *lui-même* par les prêtres *sous* des signes visibles : *Seipsum per sacerdotes immolandum sub signis visibilibus.* Paroles décisives, dirons-nous derechef, qui marquent expressément une immolation présente et distincte de celle de la croix; une immolation actuelle qui tous les jours sc renouvelle, qui s'opère par le ministère des prêtres el doit sc perpétuer jusqu'à la fin des siècles.

c. — Du moins prendra-t-on le ternie immolation dans un sens métaphorique, ou tout au plus dans un sens purement figuratif? Immolation non sanglante» est-ce le synonyme de · simple figure, rappelant l'immolation réelle qui a élé restreinte à la croix »? Telle était déjà, nu xvm· siècle, une des interprétations fournies par les partisans de Plowden. Ceux-ci fanaient remarquer, que dans les textes conciliaires, le terme *immolé* ne pouvait avoir partout la même signification. L'immolation sanglante, certes, est une immolation réelle; l'immolation non sanglante est une immolation métaphorique ou simplement figurative. On leur répondit que c'était aller contre la déclaration même du concile de Trente que d'interpréter l'immolation mystique de la messe dans le sens d'une simple figure d'immolation, figure résidant dans la séparation des espèces sacramentelles. Au fait, le concile de Trente déclare que Jésus-Christ *lui-même* est immolé a la messe par le ministère des prêtres sous des signes visibles, *seipsum per sacerdotes immolandum sub signis visibilibus.* Il déclare que le même Jésus-Christ qui s'est offert sur la croix avec effusion de sang, est contenu et immolé sur l'autel sans effusion de sang : *Idem ille Christus qui in ara crucis seipsum cruente obtulit, in hoc divino sacrificio continetur ct incruente immolatur.* Enfin, il déclare que celle hostie vivifiante est tous les jours immolée par les prêtres, *vivifica illa hostia quotidie per sacerdotes immolatur.* Comment concilier ccs paroles avec la prétendue immolation purement figurative? Si c'est sur le corps et sur le sang même de Jésus-Christ présent dans l'eucharistie que s'opère celle immolation, la restreindre à la seule séparation extérieure des espèces, n'est-cc pas changer la doctrine du concile? Il dit expressément que c'est *sous* les signes visibles que sc fait cette immolation non sanglante du corps et du sang de Jésus-Christ, *sub signis visibilibus* et non point *dans* ccs signes mêmes. Sans doute, ccs signes rendent sensible l'acte d'immolation qu'ils dérobent à nos yeux, mais ils sont incapables par eux-mêmes d'immolation quelconque.

d. — Enfin — dernière considération nécessaire pour montrer l'insuffisance du système du sacrifice-oblation exclusif de l'immolation — il nous parait difficile d'interpréter le terme immoler dans le sens d'offrir. C'est, tout d'abord, changer sans raison le sens obvie des mots. Sans doute, il faut reconnaître que, dans aucun des canons relatifs au sacrifice de la messe, ne sc rencontre le terme *immolation, immolé.* kl, seuls les canons 1 ct 2 peuvent nous intéresser. On y parle d'oblation du sacrifice, d'oblation du corps ct du sang du Christ. Mais i) est clair qu'en parlant du sacrifice offert, du corps et du sang offerts, le concile entend la célébration du sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, tel que Jésus-Christ lui-même l'a

Institué. Cette célébration comporte non seulement l'oblation au sens strict du mot, mais encore l'immolation. Le concile considère Jésus-Christ a l'autel comme une victime immolée mystiquement, ct cc concept, expressément marqué dans les chapitres doctrinaux, csl sous-entendu dans les canons, D'ailleurs, le catéchisme du concile de Trente, qui peut aider â déterminer jusqu'à un certain point la pensée du concile, affirme que les Pères de Trente ont défini que Jésus-Christ établit prêtres les apôtres, par ers paroles : *Faites ceci en mémoire de moi,* et leur ordonna, à eux el à leurs successeurs dans le ministère eucharistique, d'DIMOLEH et d'OFFiuii son corps, *ut ipsi (apostoli) et qui eis sacerdotali munere successuri erani corpus ejus immolarent el offerrent. De eucharistia* sacramento,* n. 71. Au n. 69, le catéchisme nous exhorte â concevoir le sacrifice eucharistique comme éminemment agréable ù Dieu, surtout si on compare l'adorable victime qu'est le Christ aux victimes des anciens sacrifices : *At vero hæc victima si rite et legitime* immoletur, *quant grata cl accepta Deo sit, ex hoc colligitur. Si enim veteris legis sacrificia... ita placuerunt Domino..., quid nobis sperandum de eo sacrificio, in quo ille ipse* immolatur *atque* on i.nrun, *de quo cadestis vox bis audita est,* etc... Et, plus loin encore η. 73 : *Si puro corde, accensa fide... hanc sanctissimam hostiam* immollmus *ct* offeramus, *dubitandum non est, quin misericordiam Dei consecuturi simus...*

Ces textes si clairs montrent que, tout au moins dans la pensée des théologiens contemporains du concile de Trente» *immoler* et *offrir* ne sont pas entièrement synonymes.

c. - -Toute la difficulté est de concevoir ce *que peut être, la réalité objective d'une telle immolation.* El ici encore, avant toute chose, rappelons le sens précis du mot ‹ réel » que nous accolons à rimmolation eucharistique. Réelle ne signifie nullement sanglante, destructive, comme d'aucuns le pensent parfois. Réelle, ici» ne s'oppose pas même à figurative. A la croix, l'immolalion réelle, c'est-à-dire sanglante ne saurait être dite figurative; mais à la messe, l'immolation mystique, bien que figurative de celle de la croix, possède sa réalité propre. El nous ajouterons, avec Billot, que l'immolation mystique, tout en n'étant pas l'immolation réelle au sens do sanglante el effectivement destructive, n'en est pas moins « un véritable ct réel sujet de la signification symbolique qui csl la forme propre du sacrifice ·. *Op. cit.,* p. 637.

c) Cette confusion dissipée, il nous reste à déterminer la ligne *dogmatique,* dans laquelle, sans encore descendre aux précisions des opinions théologiques, il faut chercher la réalité objective de l'immolation mystique.

a. L'immolation non sanglante de la messe appartient à l'ordre du mystère. — Les théologiens l'ont appelé *mystique,* précisément parce qu'elle sc rapporte au mystère de la transsubstantiation. Mystique signifie donc ici caché, obscur, impénétrable. Sans doute, cc sens n'est pas exclusif de la représentation que l'immolation de l'autel comporte à l'égard de l'immolalion de la croix. Mais, on soi, l'immolation eucharistique est d'abord mystérieuse :

b. Lu réalité mystérieuse de l'immolation non sanglante comporte une représentation de l'immolation sanglante de la croix. — La foi, nous l'avons vu, enseigne qu'il y a deux immolations de Jésus-Christ : l'une sanglante sur la croix, l'autre non sanglante sur l'autel, ct qu'elles ont entre elles un rapport essentiel. Il est donc nécessaire que l'immolalion non sanglante de la messe représente l'immolation sanglante de la croix ct qu'elle lire de celle immolation sanglante toute son excellence ct sa vertu. Il faut toutefois sc faire une idée plus précise du terme *représentation.* Représentation csl pris ici comme synonyme de ressemblance, de répétition, de renouvellement d'une action passée. Ce terme pourrait donc signifier ou bien une simple image, qui représente d'une manière morte ct inanimée un événement ancien, ou bien une action qui ressemble à cet événement passé et qui le retrace ct le renouvelle de telle ou telle manière. Or, la représentation qui se fait, a la messe, du sacrifice de la croix, renferme l'une et l'autre de ccs deux significations, selon qu'on l'applique au mystère même qui s'opère sur l'autel, ou aux symboles sous lesquels ce mystère s'accomplit. Si l'on considère l'immolation mystérieuse de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin, ce n'est point une simple image, qui représente l'immolation sanglante de la croix, mais une action très réelle, par laquelle cette immolation sanglante est actuellement retracée et renouvelée sans effusion de sang. Si, au contraire, on ne considère que la séparation extérieure des espèces, c'est un tableau sans action et sans vie, mais qui cependant montre cc qui sc passe sous cc voile sacré, qui rappelle la mémoire du mystère de la croix, ct qui rend, par cette peinture expressive, le sacrifice de la messe extérieur et sensible. Le concile de Trente réunit ces deux sens sous un seul point de vue. Il établit d'abord que le sacrifice de la messe représente celui de la croix et il explique tout de suite ce qu'il entend par celte représentation. La personne même de Jésus-Christ, dit-il, est immolée sur l'autel sans effusion de sang, ct ccltc immolation s'opère sous des signes visibles, *seipsum sub signis visibilibus immolandum :* paroles qui montrent clairement que la représentation véritable ct proprement dite qui, à la messe, sc fait du sacrifice de la croix, consiste avant tout dans l'immolation non sanglante de Jésus-Christ même sur l'autel, ct que les symboles, par la séparation extérieure qu'ils offrent aux yeux des assistants, ne font que manifester cette représentation, la rendre palpable et sensible autant qu'elle peut 1'être.

c. La réalité de l'immolation non sanglante de l'autel ne peut exister que dans l'ordre surnaturel. — L'immolation de Jésus-Christ à la messe étant réelle, au sens où on l'a expliqué, elle doit exister dans un certain ordre. Or, l'ordre naturel est ici impossible, car une Immolation réelle dans l'ordre naturel serait une immolation sanglante. Il faut donc que celte immolation existe dans l'odrc surnaturel. Cc n'est donc pas seulement une simple figure d'immolation, qui n'a rien de mystérieux, mais une immolation miraculeuse, étonnante cl incompréhensible. Ainsi, il faut avant tout éviter de concevoir l'immolation sanglante de la croix ct l'immolation non sanglante de l'autel, comme deux espèces d immolation appartenant au même ordre de choses. Chacune est réelle, mais en son ordre. Dans l'ordre naturel, l'immolation de la croix est réelle, c'est-à-dire sanglante; et, dans cet ordre l'immolation de l'autel n'est pas réelle, puisqu'elle est non sanglante. Mais dans l'ordre surnaturel, où elle se produit, l'immolation non sanglante possède une réalité mystérieuse, qui se concilie avec l'état glorieux de Jésus-Christ dans le ciel. C'est en s attachant à ce point de vue surnaturel que les adversaires du P. Le Courraycr affirmaient que · l'immolation non sanglante de Jésus-Christ à la messe est en même temps représentative ct réelle ». Voir col. 1215.

d. Celte réalité consiste dans la séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ. — Cette conclusion n'est pas formulée *a priori;* mais elle résulte à la fois des données de l'Écriture et des déclarations du concile de Trente, sur le sacrifice eucharistique. Jésus-Christ, déclare le concile, la veille de sa passion, institua prêtres scs apôtres et leurs suc-

censeurs, afin qu'ils célébrassent jusqu'à la fin du monde le sacrifice même (dc son corps et de son sang mus le» espèces du pain et du vin) qu'il venait d'offrir; et il leur en donna l'ordre par ccs paroles : *Fuites ceci ea mémoire de moi.* Et le concile ajoute immédiatement que .Jésus, en ordonnant à ses apôtres et à leurs successeurs d'offrir cc sacrifice, s'es/ *donné lul-même pour être immolé par leur ministère sous des signes visibles.* Or, c'est là cc que signifient les paroles dc la consécration dans le divin sacrifice. Jésus-Christ ne dit pas seulement a la cène : « ceci est mon corps, ceci est mon sang »; mais il ajoute, selon saint Luc, ceci est mon corps *gui est livré pour vous;* ceci est man sang *gui est répandu.* Le texte grec dc saint Paul dit dc même au présent : ceci est mon corps *gui est rompu pour vous.* Expressions qui, dans leur sens propre et naturel, ne peuvent s'entendre que d'un sacrifice actuel, où la victime est immolée, el immolée par la séparation mystérieuse du corps el du sang, telle que la signifient les paroles de la double consécration. Comment l'immolation s'opère-t-elle dans la consécration? Le concile dc Trente apporte ici encore une lumière nécessaire. Il distingue, sess. xm, c. m, deux causes de la présence réelle do Jésus-Christ dans l'eucharistie; l'une qui change le pain en son corps, ct le vin en son sang, par deux actes diiTérents : c'est la vertu même des paroles dc la consécration, *ois verborum;* l'autre par laquelle l'âme de Jésus-Christ el son sang sont unis à son corps, el son âme et son corps sont unis à son sang : c'est l'union naturelle el la concomitance, *connexio naturalis el concomitantia,* par laquelle ccs parties sont réunies en un tout vivant. *Le eorps de Jésus-Christ,* dit Icjconclle, *est sous respice du pain en vertu des paroles de la consécration, ct son sang sous l'espèce du vin...* Toute la substance du pain est changée en la substance du corps de *Jésus-Christ, el toute la substance du vin en la substance de son sang.* El il ajoute : Le *corps de Jésus-Christ est aussi sous l'espèce du vin, et son sang sous l'espèce du pain, et son âme sous l'une el sous l'autre,* non pas a la vérité en vertu des paroles de la consécration, mais *en vertu de cette liaison naturelle ct de cette concomitance, par laquelle ces parties en Notre-Seigneur Jésus-Christ gui est ressuscité des morts, et gui ne doit plus mourir, sont unies entre elles. // en est de même de la divinité, u cause de son admirable union lujpostatiguc avec le corps et l'dme de Notre-Selgneur.*

Si l'on veut pénétrer le mystère eucharistique, il faut rapprocher des chapitres concernant le sacrifice ce chapitre concernant le mode de la présence réelle. Cc n'est pas sans dessein que l'Église a exprimé, dans les termes qu'on a lus, sa foi en la présence réelle. C'est parce que, selon le mode de présence réelle institué par le Christ, la messe est *avant tout* un sacrifice; la divine victime y esl contenue, mais encore ct surtout Immolée, *continetur et immolatur,* dit le concile. Et co n'est pas seulement par la séparation des espèces sensibles qu'il faut expliquer le langage du magistère; car ce langage suppose quelque chose de plu>. C'est le corps même dc Jésus-Christ et son corps seul qui, ea vertu des paroles de la consécration se trouve sous l'espèce du pain; c'est le sang même de Jésus-Christ et son Mng seul qui, en vertu des mêmes paroles, se trouve sous l'espèce du vin; ct c'est dans celte séparation mystérieuse el sacrificielle que consiste proprement l'immolation non sanglante, qui représente d u ic manière si vive et si efficace Γimmolation sanglante de la croix.

Ainsi, par la seule élude attentive de la révélation Interprété· par le concile de Trente, nous aboutissons a U 5 dation admise aujourd'hui par un grand nombre de 4tbèologle<is. Nous avons seulement précisé un potat, c'est que l immolation mystique — que tous admettent au moins à litre de condition — concerno non seulement les especes sacramentelles (immolation purement figurative), mais encore le corps même ct le sang du Sauveur, sacrament vilement séparés en vertu des paroles de la consécration, ct par là, tout à fait aptes à signifier, représenter, commémorer d'une façon non sanglante la séparation sanglante et effective qui fut produite au sacrifice du Calvaire.

3. *L'immolation mystique du Christ n'est pas seulement la condition de l'oblation faite à l'autel; comme l'oblation, elle appartient à l'essence même du sacrifice.* — Les partisans du sacrifice-oblation ne considèrent l'immolation mystique que comme la *condition* de l'oblation faite à l'autel soit par le Christ lui-même, soit par l'Église au nom du Christ. Que faut-Il en penser?

Avant d'aborder la discussion de ce point, une remarque est nécessaire. Les partisans du sacrifice-oblation appellent souvent l'immolation mystique une immolation « figurative ». On observera que ce terme esl assez équivoque. S'agit-il d'une simple figure d'immolation, figure toute extérieure, consistant dans la simple séparation des espèces sacramentelles, ainsi que l'entendaient Le Courrayer, et plus tard, Plowden et ses amis? Est-ce l'immolation mystique nu sens ou, d'après les déclarations mêmes du concile do Trente, il semble qu'on doive l'entendre? Remarquons que l'immolation mystique, séparation sacramentelle *vi verborum* du corps et du sang, peut très bien s'accommoder a la thèse du sacrifice-oblation. Par conséquent il reste à souligner ici l'insuffisance du terme *immolation figurative,* employé par les défenseurs contemporains du sacrifice-oblation.

a) Pour atteindre plus directement le fond même du débat, observons que le point de départ de M. Lopin ressemble à celui de Plowden. « C'est sur la croix que le sacrifice (de Jésus-Christ), au témoignage de l'Écriture, s'est particulièrement réalisé. Or, (Jésus) s'est offert lui-même personnellement ct directement. En quoi a consisté son sacrifice? Les théologiens qui identifient simplement sacrifice à immolation trouvent tout naturel d'affirmer que le sacrifice de la croix consiste formellement et uniquement dans la mise à mort du Christ ou l'effusion violente dc son sang. Mais... le Christ souverain prêtre ne s'est pas mis à mort lui-même : *son immolation est Pauvre des soldats et des Juifs,* ct, dc leur part, loin d'être un acte dc religion, c'est un horrible sacrilège. 11 est donc impossible que le sacrifice dc la croix consiste simplement ct directement dans l'acte qui immole le Sauveur. Pierre le Vénérable cl Robert Pullcyn l'ont placé dans le don spontané que le Sauveur a fait de sa vie par obéissance à son Père. Saint Thomas fait pareillement valoir « l'obéissance inspirée par la charité », avec laquelle le Sauveur a enduré sa passion ct sa mort. C'est l'idée qui s'est imposée très généralement aux théologiens. Or, elle semble bien revenir à placer le sacrifice de la croix dans l'oblation et la donation, pleine d'amour, du Sauveur souffrant el mourant. » *L'idée du sacrifice,* p. 740-741. Dc ce point de départ, M. Lepin conclut que l'oblation ct la donation du Christ sont un acte qui s'étend à toutes les actions dc sa vie terrestre et que, par conséquent, le sacrifice du Christ a commencé dès le premier instant de son existence cl sc continue dans sa vie glorieuse cl Immortelle.

Or, de telles assertions ne seraient-elles pas en désaccord avec l'enseignement de la tradition et de la théologie? Jésus-Christ, en effet, n'a pas seulement permis qu'on l'attachât à la croix; il *s'est immolé lui-même,* comme une victime sans tache, pour le salut des hommes, par la séparation *volontaire* de son corps ct de son âme, lorsque le Verbe, qui dirigeait toutes

scs actions, l'a voulu, *quando Verbum noluit,* ainsi que l'affirme saint Augustin, *Jn Joannem,* tract, xi.vn, n. II; P. Z,., t. xxxv, col. 1739. C'est là le commentaire obvie de Joan., x, 18 : *Je donne ma nie pour mes brebis; personne ne me la ravit. C'est de moi-même que je la quitte. J'ai le pouvoir de la quitter, j'ai le pouvoir de la reprendre ;* paroles quo la tradition a entendues non seulement de l'offrande, mais encore dc l'immolation que Jesus-Christ a faite dc lui-même sur la croix. Cf. S. Thomas, *Compendium Ihcolotjùr,* c. ccxxx. Pour qu'existe le sacrifice de la croix, il a donc fallu que Jésus-Christ devienne, par un acte positif dc sa volonté, cause efficiente indirecte de sa propre mort.

Quand donc on assure que l'oblation, la donation du Christ a duré depuis le premier instant dc son existence ct que « notre souverain prêtre, tous les jours de sa vie mortelle, a été, à raison de son expiation continuelle, en acte permanent d'oblation ct dc sacrifice», on confond la disposition *habituelle* d< l'âme sainte dc Jésus-Christ par rapport â notre rédemption, et *l'acte libre ct volontaire,* d'ailleurs conforme à cette disposition habituelle, que Dieu exigea *en /ait* de ccttc âme sainte pour notre rédemption.

En fait, disons-nous. Car une deuxième remarque s'impose. Tous les théologiens admettent avec saint Thomas que la passion ct la mort dc Jésus-Christ considérées dans leur élément physique, purement affiietif ct pour ainsi dire matériel, ne présentent à Dieu aucune valeur méritoire : *Passio, in quantum hujusmodi, non est meritoria, quia habet principium ab exteriori; sed secundum quod eam aliquis[voluntaric sustinet, sic habet principium ab interiori et hoc modo est meritoria. Sum. theol.,* 111" q. XLvni, a. I,ad Ium. C'est bien dans Pacte de volonté par lequel Jésus a voulu subir la passion et la mort ct les a dc fait subies que réside toute la valeur méritoire du sacrifice rédempteur. Et nous savons que l'acte de volonté du Christ porta explicitement sur la passion ct la mort. — Mais, ccttc vérité une fols accordée, il faut maintenir l'aspect essentiel que toute la tradition accorde à la passion ct à la mort dans le sacrifice rédempteur.

Il est très vrai que la volonté libre du Christ aurait suffi pour rendre infiniment méritoire n'importe quelle action du Sauveur. Mais les affirmations scripturaires nous obligent à reconnaître qu'en */ait* Jésus a *dû* nous racheter non seulement par une vie d'abnégation ct de vertu, mais spécialement ct obligatoirement *dans* ct *par* les souffrances dc la passion sanglante et la mort sur la croix : *patiendo et moriendo,* dit le schéma du canon G du c. iv, *De doctrina catholica.* préparé au concile du Vatican. L'expiation pénale n'a aucune valeur sans la réparation morale : c'est entendu; mais la réparation morale n'a pu s'exercer en fait, historiquement, que dans et par l'expiation pénale ct telle expiation pénale qu'il n plu ù Dieu dc déterminer.

Il faut donc conclure que la passion el la mort dc Jésus, non en tant qu'œuvre sacrilège dc scs bourreaux, mais en tant qu'œuvre expiatoire acceptée, recherchée et surtout indirectement causée par la libre volonté de Jésus, a constitué le sacrifice rédempteur : l'oblation et la donation incluses dans cet acte étant l'élément formel, l'immolation sanglante, incluse dans les souffrances cl la mort en croix, étant l'élément matériel du sacrifice; les deux éléments réunis constituant essentiellement le sacri lice lui-même.

b) L'analogie nous fait immédiatement entrevoir la même dualité d'éléments essentiels, constitutifs du sacrifice de la messe.

D'une part, l'enseignement catholique tient que Jésus-Christ, comme prêtre principal, s'offre lui-même à l'autel, comme il s'est oïïcrl jadis au Calvaire.

Mais, avec le plus grand nombre des théologiens, nous avons'établi, voir col. 1240 sq., qu'il n'est pas suffisant d'affirmer que le Christ est prêtre principal à l'autel · parce qu'il a institué'lui-même le- sacrifice eucharistique et donné auxfsiens le pouvoir ct l'ordre de l'ofTrir après lui ». La logique veut que le Christ soit prêtre principal parce qu'au moment de ln consécration, quoique par le ministère du prêtre, il offre encore actuellement le sacrificcdc la messe — chaque sacrifice dc la messe — renouvelant à cet cfTct les sentiments de soumission ct d'obéissance qui l'animaient jadis iuj^Calvalrc'

Les sentiments qui animent ainsi Jésus à l'autel sont ceux-là mémo qui l'animaient au Calvaire ct manifestaient à Dieu sa volonté dc souffnr ct dc mourir pour expier. L'immolation voulue par le Christ cl présentée à Dieu sera donc toujours, en fin de compte, l'immolation sanglante} du Calvaire; mais, parce que celle immolation est passée et ne saurait être réitérée, les sentiments qui animent présentement l'âme de Jésus à l'autel ne sauraient constituer un sacrifice, au sens slrict'du mot, qu'à la condition d'être derechef manifestés d'une manière sensible par l'immolation nouvelle, mystique, mais représentative de l'immolation passée. Simple condition du sacrifice eucharistique, ccttc immolation? Non, certes, puisqu'elle seule donne à l'oblation du Christ son caractère sacrificiel. Qu'on définisse, en effet, le sacrifice par l'oblation ou par l'immolation, peu importe. L'immolation mystique, manifestée extérieurement par la double consécration, est l'élément rituel nécessaire au sacrifice : elle sc réfère directement à la chose offerte, ct ainsi, si nous retenons l'analogie du sacrifice sanglant de la croix, nous la 'devons concc\oir comme l'élément matériel, mais essentiel, auquel s'ajoutent, pour constituer intégralement le sacrifice eucharistique,1 du côté du Christ ct par le ministère du' prêtre visible, l'oblation réitérée des sentiments qu'inspiraient au Sauveur scs souffrances el sa mort, et, du, côté' de' l'Église, l'oblation faite par le même prêtre visible des sentiments qui animent présentement le corps mystique dc Jésus s'unissant au sacrifice dc son Chef cl se conformant, autant qu'il est possible, à scs dispositions.

L'argument devient plus pressant, si l'on considère que l'oblation de Jésus à l'autel n'est pas seulement un *état* continue, mais un *acte spécial,* réitéré ù chaque messe. Or, celte oblation actuelle faite par le Christ caché ct invisible n'aurait pas la signification sacrificielle propre à la messe — sacrifice relatif, représentatif de l'immolation sanglante dc la croix — s'il ne s'y adjoignait, d'institution divine, un symbole sensible, marquant extérieurement 1 identité des sentiments actuels du Christ ct des sentiments qu'il manifesta jadis au Calvaire. D'institution divine, cette réalité symbolique est la consécration, laquelle, par une admirable disposition, réalise d'une part la présence réelle dc Jésus â l'autel avec les sentiments dont son âme sainte est animée et, d'autre part, produit, par la séparation sacramentelle du corps et du sang, l'immolation mystérieuse qui signifie, d'une façon non seulement sensible, ainsi que le requiert la nature du sacrifice,'mais actuelle, ainsi que l'exige l'oblation présentement renouvelée par le Christ à l'autel, l'objet même de ccs sentiments. El Ici, rcdisons-lc, par suite de son caractère essentiellement relatif, l'immolation mystique, fût-elle cent fois, mille fols, des millions de fois réitérée, ne saurait nuire à l'unité du sacrifice du Christ que, par sa relativité même à l'immolation sanglante de la croix, clic affirme et consacre. Nous avons trouvé ccttc formule excellente proposée par des théologiens dc valeur tels que Gihr, Atzbcrger, Pcsch, Lépiclcr, etc.

/r. curwr /,'/vιωζ tr/o.v *jjtsrtqu/; svmipj· u-f s xnufixrs qui aximrxt a l'autrl Γa* VZ <M/ΛΓ£ ΛΛ *JÉSUS PAR RAPPORT AU SACRIP/CP f.c*\-*iia RISTIqu/.* — Cost, sous une forme mieux adaptée nux conclusions précédentes, la question de la préférence Λ accorder à l'une des trois opinions catholiques qu'il reste encore à examiner, savoir : celle de Vasquez, celle de Lcssius-Gonet-Billuart, celle do Pasquallgo-Bossuct-Billot. Dans la discussion de ces opinions, nos traités et manuels font ordinairement abstraction dr l élément formel du sacrifice, lavoir des sentiments do ΓΛιηο sainte de Jésus : c'est qu'ils sous-entendent toujours cc point de vue, résolu pour eux lors do la question du prêtre principal, offrant à l'autel le sacri lice eucharistique. Ils se contentent d'examiner l'élément matériel du sacri lice, et de rechercher comment l'immolation mystique produite par la double consécration donne à l'acte opéré sur l'auto' le caractère de véritable sacrilicc.

1· Vasquez, avec sa théorie du sacrifice purement relatif, pense quo l'immolation mystique, c'est-à-dire la séparation sacramentelle du corps ct du sang, est uniquement une représentation sensible de la séparation réelle qui s'est produite jadis sur la croix entre le corps el le sang du Sauveur. En même temps que sur l'iiutcl est réalisée cette séparation mystique, représentative de la mort du Christ, Notro-Scigncur, par cette représentation même, rend hommage au droit de vie el de mort que Dieu a sur tous les hommes, et imprime ainsi à la séparation mystérieuse du corps etdus mg le caractère de vrai sacrilicc. Dlsp.CCXX.il, vn. vm. i \ Cf. col 111» sq.

la thé »rie du sacrifice relatif est exacte à condition de n'ètrc pas excaisive. La messo est plus qu'une représentation ou qu'un sacrilicc purement relatif. Sans djute, elle possède une relatio t essentielle au sacrilicc de la croix, dont elle est Inséparable. Niais nous pensons avoir suffisamment démontre que l'immolation mystique à la messe n'est pas purement représentative. Elle esf tout d'abord, ct ensuite elle est *représentalioe* de l'immolation sanglante, précisément parco qu elle est en elle-même. De Lugo, *De eucharistia,* disp. XIX, n. 51, n'a pas de peine à montrer (pie Vasquez se trompe lorsqu'il Invoque en faveur de son système l'autorité des Pères. Tous les Pères, sans doute, Affirment que le sacrifice do l'autel est commémoratif de celui de la croix; mais cela, personne nc le nie Uicuu d'eux cependant n'atfirme que la messe est un sacrifice, précisément et uniquement parce qu'elle est représentative do l'immolation sanglante du Calvaire. L'explication vasqué/.ienne pèche donc par défaut, et, pour corriger cc défaut, il nc sulfit pis d'affirmer que la présence réelle du corps el du sang du Christ suffit à donner â celte représentation un caractère sacrificiel. Sans discuter la valeur de celle assertion m nom du concept même du sacrifice, il suffira d'invoquer lci l'autorité du concile de Trente, lequel déclare, à deux reprises, que la messe comporte une Hun dation nouvelle du Christ : *Novum instituit Patch i v Iptum ub Ecclesia per sacerdotes mb signis ohlbihbn imnwlandunt.* Sess. xxn, c. r, Dcnz.-Binnw . n. 9 K; et : *In h>c divin? sacrificio... idem illc Chritias continetur et incruente immolatur. Ibid.,* c. n, n 0|Q

Quelque effort qu'ils aient accompli en faveur de ta thèse vasquédenne, les partisans contemporains de ce système ne sont pas parvenus à combler la lacune signalée avec tant de force par De Lugo. Vasque.' admet Γ immolation mystique; mais, en réalité, son explication ne tient compte que de la représentation s r.isible qu'elle comporte

2 Lu n alité de l'immolation mystique, affirmée par lecncib de Trente, au sens où nous l'avons exposée, l est à coup sûr sauvegardée par la théorie thomiste de l'immolai lon virtuollc(Lesslus-Gonct-Blllluart-l iugon). Mais si la thèse de Vasquez pèche par défaut, ne peut-on pas dire de la thèse de l'immolation virtuelle qu'elle pèche par excès? Le glaive qui devrait séparer le corps du sang si la chose était possible, semble bien n'êlrc qu'une belle métaphore.

En elfel, on ne saurait admettre que l'action consécratolro tende de sa nature à séparer réellement le corps du sang. D'abord il faudrait pour cela que, *par elle-même,* cette action exclue le sang du corps sous les espèces du pain, et le corps du sang sous les espèces du vin. Or, la loi de la concomitance démontre la fausseté d'une telle assertion. Ensuite, et c'est là un argument péremptoire, l'action consécralolrc n'atteint pas le Christ lui-même, mais seulement la matière consacrée. Cola pose, nous nous trouvons en face de deux hypothèses : ou bien le sang du Christ est présupposé réellement uni â son corps avant la consécration; ou bien il est présupposé réellement séparé. S'il esl déjà réellement séparé, il ne sera pas séparé par la vertu des paroles consccraloirc.s; s'il esl réellement uni, la consécration qui, parson action propre, n'atteint pas et ne saurait atteindre le Christ lui-même, nc pourra en aucune façon, par sa même action, opérer, dans celle humanité, une division des parties unies entre elles. Il faut donc,semblent-il, laisser de côté une explication qui présente la messe comme un effort tendant vainement à l'occision du Christ; et les paroles de la consécration ne doivent pas, en toute propriété des termes, être comparées à un glaive qui, par lui-même, porterait la mort en divisant le corps et le sang. Cf. Ch. Héris, O. P., *Le Mystère dit Christ,* Paris, 1928. p. 353. – Les objections résolues par le P. Hugon, *La sainte eucharistie,* p, 312-311, n'attcl-» garni pas le fond de la difficulté. Cf. *Tractatus dogmatici,* I. m. p. 177-179.

3- L'explication de Salmeron, précisée pur Pasquallgo el reprise par Bossuet, le cardinal Billot el nombre do théologiens contemporains, s'efforce de tenir un juste milieu. D'une part, elle affirmo la réalité de l'immolation non sanglante à l'autel, essentiellement représentative de l'immolation sanglante de la croix, mais possédant son existence propre dans le corps ct le sang séparés sacramcntcllemcnl ; d'autre part, la séparation qu'elle proclame entre le corps ct le sang est une séparation mystérieuse ct d'ordre surnaturel, ct qui, par conséquent, nc tend nullement de sa nature propre à la séparation physique ct naturelle du corps et du sang. La métaphore du glaive est ici reçue dans le seul sens qu'on lui peut accorder, puisqu'il ne s'agit que d'une séparation *mystique.* Et c'est là, semble-t-il, la seule Interprétation possible des paroles de l'institution du sacrifice. Parces paroles, en elîet, le Sauveur déclare à scs apôtres : *Ceci est mon corps, qui est donné pour vous,* Luc., xxn, 19; *rcci est mon sang qui est répandu pour vous.* Matt h., xxvi, 28. Or, dire que le corps du Christ esl donné pour nous dans l'eucharistie, <pie son sang y est répandu pour nous, nc signifie pas a Hrc chose, en réalité, que l'oblation faite à Dieu pour nous du corps cl du sang sacramenlelieincnl séparés. Il s'agit ici, en effet, d'une chose offerte rendue sensible uniquement par les paroles prononcées à la consécration et par les espèces sacramentelles qui la recouvrent. Par la consécration, l»! Christ — qui esl cette chose offerte – devient présent sur l'autel, le corps sacramcntcllomcnt séparé du sang sous l'espèce du pain, lesangsacramenlcllement séparé du corps sous l'espèce du vi i; en tant que rendus extérieurement sensibles par les paroles el p ir le sacrement, ni le sang u'cxlsle sous l'espèce du pain, ni le corps u'cxlsle sous l'espèce du vin. De cette séparation sacramentelle résulte pour le Christ lui-même un revêtement de mort el de

souffrance qui, sttns l'atteindre dans son humanité désormais glorieuse et impassible, présente cependant Λ Dieu cctto humanité sous les marques extérieures do in passion qu'elle endura au Calvaire. Et c'est dans cette présentation que consiste l'immolation non sanglante, représentative do l'immolation sanglante ainsi que l'alllrmc le concile de Trente.

Cette immolation mystique suint pour que l'oblation faite a la messe par le Christ do son corps et de son sang suit un véritable sacrifice. Ce revêtement de mort, en effet, non moins que la destruction réelle d'une victime, est apte à réaliser la signification symbolique propre nu sacrifice : En vertu des paroles du prêtre, le corpset le sang sont sensiblement représentés comme séparés : devant son Eglise, Jésus apparaît dans un état de mort. 1st cela suffit pour rappeler ct représenter /\ Dieu pour nous la valeur in Unie de la croix, avec les adorations actuelles de Jésus; cela sulllt pour slgnilier et représenter devant Dieu les hommages ct les expiations de l'Église dont Jésus est le chef religieux et la victime; cela suffit donc pour constituer un très réel sacrilicc. » J. («rimai. *Le sacerdoce et le sacrifice de* N.-S'. J.-C., Paris, 1923, p. 238.

F. *LE S V'juncr EVCIIAHISTIQUE LT LE BACE/EfCE céleste,* — Nous pourrions nous dispenser «l'aborder Ici cc problème subsidiaire qui n'intéresse qu'indircctcment la question de l'essence du sacrifice eucharistique. Mais on a tellement insisté en ces derniers temps sur l'étroite connexion qui existe entre le sacrifice du ciel et le sacrifice de l'autel, qu'il parait utile de rappeler an moins quelques principes.

1· *// semble peu conforme <i la vérité d'affirmer dans le ciel un sacrifice proprement dit de Notre-Seigneur glorifié.* — Voir sur cc point Jêsus-Chiust, t. vin, col. 1339-1312. Cf. Stentrup, *De Verbo incarnato. Soteriologia,* t.ii, Inspruck, 1889, sect ni, Ih. Ixxxi Ixxxiiî. 11 semble bien d'ailleurs que l'état de compréhcnseur ne comporte pas l'exercice extérieur ct sensible du sacerdoce : *Sacrificium dicit vel innuit umbras et figuras, qua: in patria visionis ethicis perfcctic non concipiuntur.* Hugon. *Tractatus,* t. m, p. 181.

2· *Quoi qu'il en soit, il nr faut pas considérer comme essentiellement liés à l'essence du sacrifice eucharistique les actes par lesquels Jésus consomme son sacrifice dans le ciel.* — I.n sainte Écriture» en eflet, et tout l'enseignement de la Tradition, résumé dans le concile de Trente, font dépendre la messe du Calvaire, et rapportent essentiellement le sacrifice de l'autel nu sacrilicc «le la croix. Mais si l'Écriture, notamment l'Épltrc aux Hébreux, est explicite sur la consommation céleste du sacrilicc sanglant offert *sur la croix.* elle est muette sur les relations du ‹ sacrilicc céleste ct de la messe. Voir pourtant cl-dcssus. col. 817. Muette pareillement In tradition des Pères; muet, renseignement officiel de I Église.

3· *Toutefois, Ir rapprochement du sacrifice céleste et du sacrifice eucharistique est utile au triple point de DUC dogmatique, apologétique, mystique.* 1. Le dogme do la *présence réelle,* base de toute explication du sacrifice, tire un grand profit de ce rapprochement. Car le sacrifice céleste nous montre Jésus-Christ glorieux, sans cesse interpellant poumons près de Dieu. Ilobr.. vu, 25. Or. c'est le même Jésiis-Chrhl qu'appellent sous les especes sacramentelles les paroles consécratolres. La théologie du sacrifice eucharistique trouve dans les assertions de l'Épltrc nux I febreux laquelle nous montre le Christ désormais impassible, incorruptible cl glorieux, après l'unique sacrifice sanglant qu'il lui a été donné d'offrir de lui-même. iv, 11; vu, 28; ix, It 12; 21 28; cf. hom., vî. 9 un point d'appui solide pour affirmer l'immolation non sanglante do la messe. La médiation toute-puissante du Christ-prêtre dans le ciel est une analogie pressante pour établir le dogme de. *l'efficacité propitiatoire* du sacrifice terrestre. Cf. I Joan., if, 1, 2.

2. P.0 dernier point dogmatique prend un aspect *apologétique* chez le» controvershtc» des xvï· ct xvn· siècle». Il s'agit pour eux ‹l expliquer contre les protestants la valeur propitiatoire de la messe Nous en avons fait la remarque, pour Bossuet, voir col. 1162. M Lopin le note expressément pour certains apologiste» «le la Contre-Béforme, Hoard Tapper, Lin«lanus, l'rançols Sonnius, Jean Gropper, Jacques (filbert de Nogucra*. Claude de Saincte», et, plu» tard, Jean Hciscls, Jean de Via. L»tius cl, parallèlement À Bossuet. Denvs Vmelote. L'argument revient Λ ceci : « Puisqu'il c*t certain que le Sauveur est pontife dans le ciel, et qu'il y exerce son ministère, il faut de toute nécessité qu'il y olfre un sacrifice... Mais, si le I Ils do Dieu offre la victime «le son sang p >ur nous «lins le ciel, ct s'il l'offre en intercéd int pour notre salut, il no dérogedonc pas à son sacrifice del <croix,en s'olfrant depuis sa mort, mais il en représente le prix a son Père pour ceux qui s'approchent de lui par son entremise. Pourquoi donc lul-mesmc, demeurant tous le% jours avec son Église jusqu'à la Πη des siècles, et rendant son corps ct son s mg présent sou» les signes du pain ct du vin, nc pourra-t-il pas, par lui nie .inc comme pontife cl par les prostré» comme scs ministres eitre Offert à Dieu pour nous renouveller la mémoire «le sa passion et pour nous en communiquer le» mérite* ?... › A melote. *Abrégé de théologie.* Paris, 1675. I. VI. c. XL.

3. Le rapprochement du sacrifice céleste et de la messe est utile également a la pieté ct surtout ù la piété sacerdotnlo : car il non» fait comprendre la nécessité. pour le corps mystique du Christ, «te demeurer uni à son chef sur terre, afin d'être participant a sa gloire dans le ciel; ct le prêtre, chargé par devoir d'état «le réollser, de m ilntenir, d'nccrollre cette union des membres à leur chef, y trouve indiquées les exigence» surnaturelle» «le sa sublime vocation A la consommation céleste du sacrifice de Jésus, les élus, déjà en possession «le la gloire, sont intimement unis. Car Jésus, dans cette consommation de son sacrifice, introduit son corps mystique déjà racheté ct sauvé par lui. et maintenant glorifie. Solidaires de Jésus, les membres «le ce corps mystique ressusciteront en Lui et par Lui; ils sont déjà glorifiés en Lui et par Lui. C'est en Jésus ct par Jésus que »o fera l'incorporation totale en Dieu do l'hiim inité rachetée, sauvée, glorifiée. el la victoire complète de Dieu sur le péché. Or. dans l'oifrandc du sacrifice euch iristlquc, le corps mystique, encore sur lu terre, doit être uni à son chef. La contemplation du sacrifice céleste nous montre dès lors cette union se poursuivant dan» le ciel p ir l'union «les élus au prêtre souverain, consommant son » icriflce dans In vie éternelle. Cette vérité profonde nous fait comprendre que nos actes, unis à ceux de Jésus, à l'autel, ont un prolongement nécessaire «lins le sacri lice céleste de notre prêtre souverain. Nos prières, nos satisfactions, nos mérites sont donc olfcrls à Dieu, par le Médiateur suprême, dans cc sacrifice céleste, et par Lui présentés à la fois comme les clfcts du sacrifice sanglant «lu Calvaire ct les parties intégrantes de l'hostie offerte à l'autel cuchnriMique. Bien plus, l'union du Christ glorifié aux saints vivant dans la gloire et participant activement à son sacrifice céleste exige que nos prières, nos mérites, nos satisfactions soient présentés à Dieu en union avec les prières et les adorations des élus. C'est ce qu'exprime la liturgie par ces paroles du canon, sur lesquelles les vieilles explications de la messe attiraient l'attention : *Supplices te rogamus, omnipotens Deus, /ube luoc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum...*

r/. *si sruts/: £r COSCLUSiax.* — i · /.r *sacrifice en général ; sacrifice proprement dit et sacrifice improprement dit.* — Avant tout, ct pour éviter des confitlions rappelons, que le ternie * sncrillcc » se prend en deux acceptions différentes, acception strictest acception large. 1) faut distinguer le sacrifice proprement dit ct le sacrifice improprement dit.

1. *Sacrifice proprement dit.* — C'est l'acte principal du culte public, par lequel la société reconnaît ct proclame le souverain domaine de Dieu. Cet acte public ct solennel est *toujours symbolique* dc l'hommage souverain à rendre à Dieu, hommage d'adoration primordialcmcnt et avant toute hypothèse de péché, mais aussi hommage d'expiation ct de réparation, dans l'hypothèse de la chute. Écartons ici comme superflues les discussions théologiques sur la nécessité ou non nécessité d'une destruction dc la victime en cas dc sacrifice propitiatoire et expiatoire. Nous atlirmons simplement que la « chose · offerte à Dieu doit toujours, sinon en elle-même ou par sa destruction, tout au moins dans la manière dont elle est offerte, symboliser la dépendance dc l'homme vis-à-vis dc Dieu. Ainsi, le sacrifice dc Jésus-Christ à la croix, qui fut par excellence l'acte solennel du culte public rendu au nom dc l'humanité pécheresse, symbolise, lui aussi, la dépendance ct l'hommage rendu par ccttc humanité à Dieu. Tout sacrifice, acte du culte public, est donc *un acte, symbolique.*

L'acte symbolique qui constitue le sacrifice est ordinairement un *acte rituel,* parce qu'il est réglé par la loi liturgique. Néanmoins, il faut, contrairement à l'affirmation du P. de la Taille, faire une exception pour le sacrifice par excellence offert par Notre-Seigneur Jésus-Christ sur le Calvaire. Ici, en effet, l'acte symbolique est constitué par l'oblation même des souffrances et de la mort endurées par le Sauveur; la cause directe dc ccs souffrances et dc cette mort, l'action déicide des bourreaux, ne saurait à aucun titre rentrer dans la catégorie des rites sacrés. Sacrifice d'un genre si particulier qu'il doit rester unique dans les annales de l'humanité, le sacrifice de la croix est symbolique, mais non rituel.

Le svmbolismc même dc l'acte sacrificiel n'a de valeur morale qu'autant (pic le sacrifice extérieur répond aux sentiments intimes de ceux qui l'offrent. Ccs sentiments intimes : adoration, donation de soi-même, réparation, expiation, etc... forment le sacrifice que saint Augustin appelle sacrifice invisible, dont le sacrifice extérieur est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré. *De civitate Dei,* 1. X, c. v, P. L., t. xu, col. 282; que saint Thomas appelle le sacrifice intérieur ou spirituel, signifié par l'extérieur, 11··II®, q. Ixxxv, a. 2. Aussi bien, le culte extérieur n'a dc valeur religieuse qu'en tant qu'il est la manifestation du culte Intérieur. Donc, le sacrifice, pour être agréable à Dieu, doit exprimer avec sincérité ct vérité les sentiments du sacrifice intérieur. Aussi saint Augustin afflrmc-t-il que dans ccs sentiments intérieurs se trouve le *vrai* sacrifice. Et cc sont ces « vrais » sacrifices qui nous permettent de nous unir nu prêtre souverain qui s'offrit lui-même en sacrifice sur la croix *Ibid.,c.* v, vî. col. 283-281. Le sacrifice de Caïn, contredisant ses sentiments intérieurs, ne pouvait être agréable a Dieu. Cf. I. XV, c. vu, col. 133: Lépicicr, D< *sacrosancto sacrificio eucharistico,* p. 41.

2. *Sacrifice improprement dit.* — Quelle que soit l'excellence morale ct la nécessité du sacrifice intérieur, il faut bien se garder dc le considérer comme le sacrifice proprement dit. Le sacrifice proprement dit est l acte principal du culte *public,* acte par lequel la *société* reconnaît ct proclame le souverain domaine de Dieu. Il ne peut être offert à Dieu que par un délégué sacré dc la société, le *prêtre.* Or. tous ccs éléments manquent au sacrifice intérieur qui, par conséquent, n'est appelé *sacrifier que par analogie.*

L'analogie qui existe entre les acrifice intérieur — lequel n'est qu'un sacrifice improprement dit — cl l'acte public du sacrifice proprement dit, ne doit pns nous faire oublier que la primauté appartient nu sacrifice intérieur, lequel seul par lui-même présente une valeur morale, et qui, à ci· titre, apparaît comme *l'analogiini princeps,* l'acte extérieur du culte public ne pouvant être, sous cc rapport, qu'un analogue secondaire ct dépendant.

Il faut, de plus, observer que la notion de sacrifice improprement dit s'applique non seulement au sacrifice intérieur qui marque les sentiments par lesquels l'àinc se soumet et se voue à Dieu, mais aussi aux actes extérieurs commandés parces sentiments, lorsque ces actes n'ont pas le caractère officiel, social et sacré, qui sont la caractéristique du sacrifice proprement dit. C'est en ce sens large que nous avons entendu saint Augustin définir le sacrifice : *Onine opus quod agitur ut sancta societate inhicreamus Deo.* Et c'est de celte définition large que part saint Thomas pour démontrer que « la passion du Christ a opéré par mode de sacrifice t. III-1, q. χιλιιι, a. 3.

Qu'il soit constitué par une volonté intérieure dc soumission, d'abandon, dc dépendance, qu'il comporte un acte extérieur manifestant ccs sentiments, le « sacrifice », qui n'est pas l'acte cultuel offert par le prêtre au nom dc la société pour attester le domaine souverain dc Dieu, n'est encore, au sens théologique du mot, qu'un sacrifice improprement dit, bien qu'en ccs sentiments religieux réside l'élément qui apporte au sacrifice proprement dit sa valeur morale.

2· *Le sacrifice rédempteur offert par Jésus-Christ.* — Ccs principes admis par tous rendent extrêmement facile l'application qu'il convient d'en faire au sacrifice rédempteur offert par Jésus-Christ.

1. Il est exact dc dire que le Christ s'est oflcrt en < sacrifice » dès le premier instant île l'incarnation. Dès cet instant, il dit à Dieu : *Me voici, je viens pour faire, 6 Dieu, votre volonté,* llebr.» x, 9. Cc sacrifice, il l'a offert dans une disposition habituelle de sa volonté qui ne s'est jamais démentie au cours dc toute sa vio terrestre : toutes scs actions ont été inspirées par cette volonté. Saint Thomas développe magnifiquement cette pensée dans la *Somme,* III-1, q. xxxiv, a. 2, 3; q. xlvi, a. 2, 3, I; il la résume en trois formules qui se superposent en se complétant, q. xi.vm, a. 1, ad Ium, ad2um, ad 3urn. Aussi n'est-il pas surprenant dc rencontrer, au concile dc Trente, des Pères qui la mettent en relief : la vie tout entière du Christ *inaugure* le sacrifice rédempteur qui ne trouve cependant sa *consommation* qu'au Calvaire, toutes les actions du Sauveur étant *ordonnées* vers ccttc consommation. Voir les textes dans Lopin, *op. cit.,* p. 306-307. Après le concile de Trente, un des théologiens les plus affirmatifs sur ce point est Gaspard Casai. 11 déclare que le Sauveur nous a mérité le salut dès le premier instant dc sa conception, qu'il a continué A le mériter pendant toute sa vie, dans sa prière, scs enseignements, scs jeûnes, scs autres bonnes œuvresct toutes les adversités par lui supportées. Et 11 sc demande si tout cela fut « par mode de sacrifice · : «Je ne vois, répond-il» aucune raison de le nier; je vois dc multiples raisons de l'affirmer: notre souverain prêtre principal, tous les jours et tout le temps dc sa vie de chair mortelle, c'est-à-dire passible, a exercé son office d'oblation ct n'a Jamais cessé de l'exercer.» *De sacrificio missæ,* Venise, 1563, l. î, c. xîx.

On le remarquera toutefois : il n'est pas question de sacrifice proprement dit. Sous la plume dc ccs auteurs, comme sous celle de saint Thomas, la trame tout entière dc la vie du Christ est un sacrifice vrai,

au sens où saint Augustin l'entendait; niais non pas encore l'acte cultuel el social qui constitue le sacrifice au sens strict du mol.

Et c'est encore en ce sens large qu'il faut sans aucun doute entendre les assertions relevées chez les théologiens de Γ École française aux xvn· ct xvm· siècles. Quelques textes nous en convaincront. En réalité, toute la vie du Christ fut un sacrifice^ selon le cardinal dc Bérulle. *Vie dc Jésus,* c. xîx, parce que l'oblation qu'en a faite le Sauveur « est, à la fois, offrande continue dc l'immolation future ct offrande incessante d'une immolation actuelle, *qui prépare ct commence ά réaliser déjà celle qui se consommera au Calvaire* ». Lepin, *op. cil.,* p. 465. De meme, le J*, de Condren : • Pour cc qui est du sacrifice de la Nouvelle Loi, qui est le sacrifice de Jésus-Christ, il faut savoir que toute sa vie, depuis le premier moment de l'incarnation jusque dans l'éternité, est le sacrifice véritable figure par ceux de la loi ancienne et par tous les autres. » *L'idée du sacerdoce,* 11· part., p. 80. Mais l'on sait que, pour Condren, si la *consécration* du sacrifice unique de Jésus-Christ commence à l'incarnation, *l'immolation* n'en a été faite qu'à la croix. L'oblation que le Christ a faite dc lui-même dès l'incarnation est un sacrifice, paredl que, dès l'origine, le Christ s'est oflcrt · pour être immolé ». Cette direction imposée à toute la.vie du Sauveur vers sa passion ct sa mort en croix est marquée plus explicitement encore par M. Ollier : · Nolrc-Seigncur, venant au monde, s'est une fois oflcrt à Dieu son Père en qualité d'hostie dans le sein dc la très sainte Vierge, comme sur un autel, *pour être un jour immolé et consommé* à la gloire de sa divine majesté... » *Explication des cérémonies,* l. VI, c. n. Les mêmes assertions sc retrouvent chez Thomassin, Bossuet et nombre d'autres auteurs de ccttc époque. Toute la vie de Jésus-Christ fut un sacrifice, parce qu'elle était la préparation de l'immolation de la croix, cl que les dispositions habituelles que Jésus y fit paraître devaient donner au sacrifice consommé au Calvaire son mérite et sa valeur redemptrice. Cf. M. dc la Taille, dans *Gregorianum,* mars 1928.

2. Mais de là à affirmer que seules ces dispositions intérieures forment l'essence du sacrifice rédempteur, il y a un abîme. Le sacrifice proprement dit, oflcrt sur la croix, exige dc plus l'immolation sanglante, telle (pic l'a prévue ct imposée Dieu le Père, el telle que l'a voulue librement le Verbe incarne. Sans doute, les dispositions intérieures du Christ pouvaient suffire, à cause de la dignité de sa personne, pour expier nos crimes, si son Père l'eût ainsi réglé; mais, de plus, Dieu n voulu qu'il offrit cc sacrifice visible. Cc n'est pas seulement à la volonté dc mourir, mais encore à. la mort effective du Sauveur qu'il a attaché la rédemption des hommes : ainsi la mort dc Jésus-Christ cl l'oblation dc cette mort précieuse qui en était inséparable, étalent aussi essentielles dans l'ordre dc la Providence, que les dispositions intérieures (pii les animaient. La mort du Sauveur n'est donc pas à l'instar d'un simple rite extérieur, et pour ainsi dire étranger à l'essence du sacrifice de la croix: c'est le sacrifice même, l'nction particulière que Dieu exigeait pour réparer l'ontrage fait à sa gloire, expier nos crimes, rendre à sa souveraine majesté l'honneur que le pécheur avait prétendu lui ravir : cl c'est là cc qu'avec la théologie catholique on doit appeler le sacri lice strictement dit de la rédemption.

3e *Le sacrifice dc la cène.* — L *La cène est le même sacrifice que la messe. dont clic /ut la première célébration* — Celle vérité se trouve équlvalcmincnt enseignée par le concile dc Trente : *Jésus donc... ◇ la dernière cène... se déclarant constitué pour rélernité prêtre selon l'ordre de Mctchisédcch, offrit à Dieu son Père son corps et son sang sous les espèces du pain el du vin. Aux apôtres qu'il constituait alors les prêtres du Nouveau Testament, ct a tous leurs successeurs dans le sacerdoce, il donna Tordre d'offrir ce corps et ce sang sous les symboles des mêmes éléments, parces paroles : · Faites ceci eii mémoire de moi* ». Dans cc texte, le concile distingue cc que fit le Christ *ù* la dernière cène et ce qu'il commanda à ses apôtres dc faire. Ce qu'il ht, c'est l'offrande a Dieu son Père, dc son corps ct de son sang sous les espèces du pain ct du vin. Cc qu'il commanda a ses apôtres, en les constituant prêtres du nouveau Testament, ct à tous leurs successeurs dans le sacerdoce,c'estdc renouveler la même oblation du corps ct du sang sous les mêmes symboles. En d'autres termes la messe est la même oblation du corps ct du sang de Jésus-Christ ct renouvelle la cène qui fut son prototype.

2. *L'oblation de la cène n'est pas une partie du sacrifice sanglant de la Croix : bien qu'intimement liés, la cène et le Calvaire sont deux sacrifices distincts.* — Nous avons déjà rappelé ccttc vérité À propos de la thèse du P. dc la Taille, voir col. 1245. Les termes du concile de Trente ne laissent place à aucun doute : *Jésus donc... — quoique devant s'effrir à Dieu le Père une seule /ois sur Γautel de la croix... — parce que cependant son sacerdoce ne devait pas Téteindre par sa mort, afin dc laisser à I Église son épouse un sacrifice visible,* etc... Si le concile avait reconnu dans l'oblation dc la cène une partie constitutive ct initiale du sacrifice de la croix, il aurait parlé ainsi : « Jésus..., *parce que* devant s'offrir sur l'autel dc la croix, etc. » Celle terminologie montre combien est fondée l'opinion quasi unanime des théologiens postérieurs au concile, opinion qui tient l'oblation dc la cène comme distincte de celle du Calvaire, et n'en constituant pas une partie essentielle ou intégrale. M. Lepin, qui a exposé longuement le sentiment des théologiens sur ce point, rappelle· *op. cil.,* p. 692. qu'ils présentent la cène · comme une oblation proprement sacrificielle, ct s'efforcent d'en determiner le rapport avec la croix. Plusieurs ont songé a une oblation actuelle, portant sur une immolation également actuelle du Sauveur, c'est-à-dire à un commencement réel de la passion : et c'est en cela que la cène leur a paru être un vrai sacrifice. Quelques-uns ont vu celle oblation et cette immolation réalisées dès avant la cène, au cours de la vie terrestre du Sauveur, ct meme depuis son origine. La plupart sc sont arrêtés à l'idée d'une oblation réelle présente, se rapportant à une simple représentation anticipée dc l'immolation future. Or, meme parmi ccs derniers, nous n'en avons trouvé aucun pour qui l'oblation faite à la cène ail été proprement l'oblation du sacrifice de la croix, c'est-à-dire un acte si essentiellement constitutif du grand sacrifice rédempteur, que, sans lui, l'immolation du Calvaire aurait manqué de ce qui en fait un sacrifice réel ct proprement dit. »

Toutefois, la cène et le Calvaire sont intimement liés La mort sur la croix, sans doute, n'avait pas besoin de la cène pour être un sacrifice complet et véritable; mais la cène dépend essentiellement dc la croix, comme le symbole et la représentation dépendent de la chose à représenter cl à symboliser.

3. *Comme la messe, dont elle est le prototype, la cène est un sacrifice essentiellement relati/ au sacrifice sanglant du Calvaire.* — Sans doute, le sacrifice de la cène représente la mort du Christ comme future, encore que cette mort soit imminente; ct à la messe, c'est une mort passée que commémoré le sacrifice. Mais ccttc différence est tout extrinsèque cl accidentelle. En soi, en effet, la cène représente, tout comme la messe, la mort du Christ; que celte mort, par rapport à la première, soit future, par rapport à la seconde, soit passée, c'est une différence en dehors dc la signifi-

cation <lu rite sacrificiel, el que suffit à justifier l'époque même de la mort du Sauveur, rrpeni *solum oritur ex conditione seu statu rei significatui,* dit fort exactement Suarez, disp. LXXVI, sect, i. cf. Slenlrup, np. *ut* . th. ; w w iii.

Sans doute encore, la cène, étant offerte par le Christ avant sa mort, était un acte par lequel le Christ pouvait encore mériter; à la messe, le Christ glorieux n'est plus en étal de mériter, et son sacri fice n'est qu'un instrument d'application des mérites passés. Mais cette différence encore est tout accidentelle ct provient de l'état du principal offrant, avant ct après sa mort. Considérée en soi, la cène était, comme la messe l'est aujourd'hui, un moyen d'application des mérites du Christ; le mérite de la passion et de la mort du Sauveur était alors simplement commencé, tandis qu'aujourd'hui il est consommé. Mais, encore une fois, ccs différences sont extrinsèques a la cène, comme à la messe. Cf. Stentrup, *loc. cit.*

Il reste donc qu'en sol. cène et messe sont des sacrifices identiques, n'ayant leur signi fication et leur valeur que par le rapport nécessaire ct intime qu'ils présentent avec Je sacrifice sanglant du Calvaire, que toutes deux représentent et symbolisent, la cène, comme futur, la messe, comme passé. La cène eut sa raison particulière ct toute spéciale d'exister, parce qu'elle inaugurait le sacri lice de l'eucharistie, (pic le Christ entendait laisser à son Église. Mais, par rapport au Calvaire, tout comme la messe, la cène est un sacrifice relatif, parce que, comme la messe, elle a pour effet l'application du sacrifice rédempteur. Cf. Lepin, *op. cil.,* p. 697.

I· *I.e sacrifice de la messe.* — 1. *Ses éléments constitutifs.* — Le sacrifice de la messe reproduit celui de la cène, avec celte différence accidentelle qu'il est représentatif ct commémoratif de l'immolation sanglante *déjà passée.* Est-Il besoin de le redire? Le sacrifice de la messe n'est pas purement représentatif : il est, et il est relatif au sacrifice de la croix. Le corps et le sang du Sauveur y sont mystiquement séparés, comme ils le furent réellement au Calvaire. Et Jésus-Christ s'y offre dans son immolation mystique, comme il s'est offert dans l'immolation sanglante. L'essence du sacrifice eucharistique comporte donc deux éléments, l'un formel, l'oblation du corps ct du sang du Sauveur, l'autre matériel, l'immolation mystique de ce même corps el de cc même sang. Jésus est offert par là même qu'il est Immolé, et l'acte d'immolation est aussi l'acte d'oblation. C'est dans l'acte de la consécration et dans cet acte seul que sc trouve l'immolation el l'oblation sacrificielles.

2. *L'offrant principal.* — L'oblation du Christ dans l'eucharistie est faite tout d'abord par Jésus-Christ hii-mêine, prêtre principal. On a déjà indiqué que l'opinion de Scot, à laquelle s'est rallié de nos jours le P. de la Taille, ne jouissait pas des faveurs de l'ensemble des théologiens. On pense l'avoir démontré : le Christ est le prêtre principal, non seulement parce qu'il a institué lui-même le sacrifice ct donné aux siens le pouvoir et l'ordre de l'offrir après lui, mais encore parce qu'il s'offre aujourd'hui, à la messe, d'une manière personnelle el actuelle : · De meme, répéterons-nous après les Salmanticcnses. que le Christ concourt instrumcntalemcnt par son humanité à chacune des conversions ou transsubstantiations qui sc font dans l'Églisc, ainsi il pense à chacun de nos sacrifices, il les veut, les offre à Dieu ct par conséquent m est. comme prêtre principal, l'offrant immédiat, d'une oblation formelle, actuelle ct élicitc. » *De eucharistia,* disp. XIII, dub. m, n. 50. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici,* t. m, p. 181.

3. *Le prêtre Disible, ministre du Christ.* — Toutefois, Il demeure vrai que le prêtre principal, Jésus-Christ, en raison de son état glorieux dans le ciel, ne peut, par lui-même, offrir visiblement le sacrifice eucharistique. Il lui faul user du ministère des prêtres. Il s'agit <les prêtres *oalidem^nt* ordonnés. I e prêtre validcmcnt ordonné et célébrant dans les conditions de la licéité, est à la fois le ministre de Jésus-Christ et le représentant de l'Église, Comme ministre de Jésus-Christ, il agit en vertu d'un pouvoir subordonné el instrumental, qui, par la consécration du pain el du vin, atteint la substance même du sacrifice : ce pouvoir, il le lient do son caractère sacerdotal el aucune cause humaine ne peut l'empêcher de s'en servir validement. Même séparé de l'Églisc, ce prêtre garde malgré tout le pouvoir d'offrir, *in persona Christi,* un sacrifice véritable. Comme représentant de l'Église, le prêtre n'atteint pas la substance du sacrifice, mais la part nécessairement accidentelle qu'y prend le corps mystique de Jésus-Christ uni à son chef. « Et tel est le lien qui le rattache au Christ ct â tout le corps mystique (pie, fût-il seul et privé de toute assistance, fût-il même tellement seul avec sa misère qu'il manquât de toute dévotion ct de. toute piété personnelle, le sacrifice qu'il offre est bien celui de l'Église entière. » Casque, *L'eucharistie ct le corps mystique,* Paris. 1925, p. 71.

Il va de soi que tout prêtre qui, d'une manière coupable, s'est séparé du corps mystique de Jésus-Christ, ne saurait représenter l'Église dans l'oblation du sacrifice. Cf. Suarez, disp. LXXVII. sect, π, n. 6; S. Thomas, IIP, q. i.xxxu, a. 6; a. 7, ad 3urn.

I *Participation de Γ Église au sacrifice eucharistique.* - On a dit tout à l'heure que le sacrifice eucharistique était avant tout l'oblation faite par Jésus-Christ; mais, puisque cette oblation est faite par le Christ en tant que chef de son corps mystique, il faul de toute nécessité que le corps mystique, c'est-à-dire l'Église y participe. Bien de plus fréquemment affirmé soit par la tradition, soit par les théologiens.

Et cette idée est excellemment résumée par le cardinal Billot : < Ainsi donc, écrit-il, de même que l'Église, dans la messe, offre elle-même son sacrifice; de même, et toujours en union avec son chef, elle y est offerte elle-même comme victime. Bien plus, l'Église entend (pie, par l'offrande du corps ct du sang du Sauveur, la propre offrande qu'elle fait de soi-même devienne de plus en plus parfaite. *Nous vous en prions,* dit-elle (secrète du lundi de Pentecôte), *sanctifiez ces dons et, en agréant l'offrande de crtlc hostie spirituelle, achevez de faire de nous des hosties dignes de vous éternellement.* Et voilà la raison pour laquelle dans le sacrement de l'eucharistie, le Christ est immolé sous les symboles mêmes qui sont la figure du corps mystique acheté par lui au prix de son sang... Voilà pourquoi le prêtre prie Dieu d'avoir son offrande pour agréable, de daigner jeter sur elle un regard propice ct favorable, comme il a daigné jadis considérer les offrandes d'Abel, d'Abraham, de Mekhisédcch; de commander à son ange de le porter jusqu'au sublime autel du ciel... routes ces expressions demeurent inexplicables en dehors des principes qu'on vient de rappeler: comment en effet, comprendre (pie les hommes puissent demander à Dieu d'avoir pour agréable l'offrande de la croix? Au contraire, de telles expressions paraissent empreintes de la plus vive piété, si l'on considère que, dans le sacrifice de la messe, le Christ n'est plus seul à offrir et à s'offrir, mais que, dans cette offrande du sacrifice, l'Église tout entière, et comme prêtre offrant et comme victime offerte, csl unie à son divin chef. *De sacramentis,* t. î, p. 598-599.

Ccs vérités sont, avons-nous dit, traditionnelles ct se retrouvent sous la plume de. tous les théologiens. Il ne faut toutefois rien exagérer cl ne pas, pour autant, conférer le sacerdoce au sens strict à tous les baptisés.

Le rôle · sacerdotal des simples fidèles n'a qu'une analogio assez lointaine avec les fonctions proprement sacerdotales du ministre du Christ. Les théologiens n'ont pas manqué d'étudier la portée de cc rôle des simplus fidèles dans l'oblation du sacrifice eucharistique. Suarez convient que l'explication du concours des fidèles esl délicate. Disp. LXXVII. sect. III. « Les fidèles, disent aussi 1rs Salman licenses, n'offrent le sacrifice que par le prêtre, cl par conséquent médialament ; leur oblation n'est appelée ainsi qu'en fonction del'obhitlon proprement sacerdotale. Et encore, dans le concours des fidèles au sacrifice eucharistique, il convient de distinguer trois degrés. Le premier est lrès général el appartient à tous les fidèles : sa note caractéristique est qu'aucun des fidèles qui y participe n'intervient par un acte particulier : c'est le prêtre seul qui agit pour tous. (n deuxième degré du concours des fidèles csl plus spécial : il existe lorsque le fidèle pose un acte quelconque qui incile le prêtre à offrir le sacrifice, par exemple en le priant de célébrer la messe ou en lui procurant, â celte intention, un honoraire. Le troisième degré esl encore plus spécial el existe quand les fidèles concourent plus immédiatement à la célébration du sacrifice, par exemple, en y assistant, en répondant à la messe ct en assistant le célébrant. Plus les fidèles participent à la célébration de la messe, selon les degrés qu'on vient d'indiquer, et plus aussi ils participent aux fruits du sacrifice. · Disp. XIII, dub. ni, § 2. n. 52. Cf Gasque, op. ci/.. . 89 sq.; Ch. Grimaud. *Ma* · Λ/esse, Paris, 1927, . m, p. 12 sq.

Telle est la doctrine par tous admise : sur ccttc doctrine fondamentale sc grctient deux questions subsidiaires, que l'on ne peut ici que signaler. D'abord, pour participer à l'oblation sacrificielle, les fidèles peuvent-ils sc contenter de s'unir intérieurement au prêtre, ou bien est-il nécessaire qu'ils expriment extérieurement leur intention? Suarez nie que le sentiment intérieur suffise. Disp. LXXVII, sect, m, n. 2. Bellarmin, *De sacrificio missic,* L II *(De eucharistia.* l. VI), c. iv; Vasquez, disp. CCXXVI, c. n, n. 10, paraissent concéder qu'une volonté habituelle non actuellement exprimée suffit : la divergence n'est qu'une question de mots. Voir Salmanllcenscs, *loc. cit.,* n. 51. — Ensuite la valeur *accidentelle* de la messe peut-elle être accrue du fait d'une plus grande dévotion du prêtre célébrant et des fidèles participants? En ce (pii concerne la dévotion du célébrant, la réponse esl affirmative et s'appuie sur l'autorité de saint Thomas. III, q. î.xxxii, a. fi. En cc qui concerne la dévotion des fidèles, la réponse affirmative, proposée par Suarez, disp. J.XXIX. sect, xi, concl. 3, Bellarmin, *toc. cit., c iv.* et appuyée sur l'autorité de saint Thomas, q. i xxxin. a. f, est présentée comme plus probable contre la solution négative des deux Solo. Cf. Salimmticenses, *loc. cit.,* n. 55. Nous avons entendu Bossuet prendre nettement parti pour la solution aflirm.itivr, col 11 93

5e *Conclusions* — 1. *Définition du sacrifice cucharistique.* — De tous les éléments de celle analyse, il résulte que le sacrifice de In messe doit être avant tout el essentiellement en fonction de l'oblation qu'y fait le Christ. L'oblation de l'Église, considérée comme corps mystique du Christ, sera suffisamment Indiquée si l'on affirme (pie l'oblation eucharistique est l'oblation du chef de l'Église, comme tel. Enfin, l'oblation appelant nécessairement l'immolation, on doit faire expressément mention de l'immolation mystique du Sauveur ô l'autel. I n dernier élément de la définition sera emprunté au dernier point de celte élude, l'efficacité du sacrifice eucharistique, cc sacrifice étant institué, non pour nous mériter le salut, comme le sacrifice sanglant du Calvaire, mais pour nous appliquer les mérites de cc sacrifice sanglant. En conséquence nous proposerions volontiers la définition suivante : *Le sacrifice de la messe est racle par lequel Jésus-Christ, chef de l'figlise, prêtre principal, pur le ministère du prêtre visible, s'offre mystiquement sur l'autel dans la séparation sacramentelle dr son corps et de son sang sous les espèces eucharistiques. renouvelant ainsi d'une façon non sanglante l'oblation sanglanie du Calvaire, pour nous en appliquer 1rs mérites.*

2. *L'unité du sacrifice de Jésus-Christ.* — L'unité du sacrifice de Jésus-Christ est une vérité admise par tous les théologiens.

Comment faut-Il entendre cette unité de sacrifice de Jésus-Christ? Les théologiens, sont loin d'être d'accord sur cc point. Et, pour mieux discriminer leurs opinions, il convient avant tout de marquer les deux points extrêmes auxquels la vérité catholique ne saurait sc rallier, mais qui indiquent les tendances opposées des divers systèmes.

Tout d'abord l'orthodoxie catholique ne saurait concevoir le sacrifice sanglant de la croix et le sacrifice non sanglant de la cène ou de la messe comme deux sacrifices disparates, différents, ou même simplement distincts entre eux d'une manière adéquate. L'enseignement du concile de Trente s'y oppose formellement. *Γηα enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit...* Sess. xxn, c n. Λ la messe, c'est donc le meme prêtre, la même victime qu'au Calvaire. De ce seul chef, il esl impossible que les sacrifice du Calvaire et celui de l'eucharistie soient des sacrifices totalement et adéquatement distincts.

A l'opposé on pourrait imaginer une identité parfaite et absolue entre le sacrifice eucharistique el le sacrifice sanglant de la croix. En ce qui concerne la messe aucun théologien n'a soutenu l'identité des deux sacrifices : une telle assertion serait évidemment contraire au concile de Trente qui.au texte ci-dessus rapporté, ajoute cette restriction : *Sota offerendi ratione diversa,* restriction dont le sens est précisé par les premières lignes du chapitre : *Quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit.*

Ccs théories extrêmes auxquelles aucun auteur catholique n'a jamais souscrit indiquent cependant les tendances vers lesquelles se dirigent les dil érenles opinions.

a) *L'unité du sacrifice d'après l'opinion du sacrifice-oblation.* — Identité du prêtre et de la victime : ccs deux éléments sont hors de controverse. *Identité dr l'action sacrificielle exercée par Jésus-Christ,* sur la croix, À l'autel cl même au ciel; telle est la caractéristique du système. Celle action sacrificielle consiste dans *Voblation* qu'a faite Jésus, qu'il fait encore de sa passion et de sa mort. L'unité du sacrifice, nonobstant les diflércnccs accidentelles, consiste donc dans l'unité de l'oblation.

Nous trouvons cette idée *d'oblation continue* chez les principaux représentants de l'École théologiquc française, ct notamment, la chose va de sol, chez Pierre Nicole. Voir col. 1209. Mais, personne encore, dans celte école, ne sc prononce nettement en faveur de l'unité numérique du sacrifice du Chrt.

Mgr de Pressy, évêque de Boulogne, n. le premier, proposé ce système : « Quoique l'oblation de celte obéissance puisse être regardée sous diflcrents rapports, soit à divers temps, au passé, au présent, au futur; soit â divers lieux, au ciel, ù la terre cl à une multitude d'autels; soit à divers ministres qu'il s'associe pour la faire avec lui sous les espèces du pain ct du vin : cette diversité de ministres, de lieux, de temps, d'espèces n'empêche pas l'identité physique.

l'unité numérique de cet acte d'oblation. Il subsiste toujours le même en son fonds, que cette diversité ne touche pas, lui étant tout â fait extrinsèque... Ni la multitude, ni la diversité dc scs rapports (au passé, au présent, à l'avenir, à différentes perfections, à differents bienfaits, a différentes récompenses) n'empêche l'unité, l'identité de son essence, parce qu'ils ne lui apportent aucun changement intrinsèque. » *Instruction pastorale sur l'eucharistie* dans *Œuvres,* Paris, 1812, t. i, édit. Aligne, col. 1212. Et quelques pages auparavant cet auteur affirme *l'identité substantielle* du sacri lice de la messe et du sacrifice de la croix, ne leur reconnaissant qu'une *pluralité accidentelle.* col. 1237. Voir col. 1221.

.C'est aussi sur l'unité d'oblation dans le sacrifice dc Jésus-Christ qu'insiste Mgr Mac-Donald, en affIrmant que · la messe, aux yeux de l'Église qui l'offre, n'est pas un nouveau sacrifice, un sacri lice autre que celui du Calvaire, mais c'est l'offrande renouvelée du même sacrifice une fois offert sur la croix. · *The sacrifice of the Mass,* p. 80. Et le P. de la Taille, en affirmant que, dans la messe, « toute la nouveauté sc tient du côté dc l'Église », suppose — ct il l'enseigne explicitement — que l'oblation du Christ demeure virtuellement la même. Virtuellement, disons-nous, parce que l'oblation que le prêtre visible fait du sacrifice du Christ au nom do l'Église tire toute son efficacité de celle du Christ, laquelle du chef passe dans les membres. S'il fallait «admettre, déclare le P. de la Taille, une nouvelle oblation personnelle du Christ à chaque messe, on ruinerait l'unité du sacrifice du Sauveur. El. xxm; cf. el. v.

La thèse de M. Lepin, bien que dirigée dans le même sens, est beaucoup plus souple ct tient compte davantage des données concrètes du problème. Elle lient compte surtout de la nécessité d'une oblation du Christ pour ainsi dire réitérée à chaque messe, et à l'unité générale d'oblation, fondement du système, le distingué théologien ajoute des mod dites particulières qui diversifient l'oblation du Christ selon les circonstances ct les conditions du sacrifice. Sans doute «le sacrifice consiste essentiellement dans l'oblation, el le sacrifice du Christ, dans l'oblation que le Christ fait directement dc lui-même. Mais cette oblation du Christ revêt divers modes, suivant les circonstances cl les conditions dans lesquelles elle s'opère. A la croix, le Christ s'offre réellement immolé ; à la cène, il s'offre sous les signes représentatifs de l'immolation future; A la messe, il s'offre sous les signes représentatifs dc l'immolation passée... Ainsi l'unité d'oblation constitue ce fond commun qu'il faut certainement admettre dans cc qu'on appelle : sacrifice de la cène, sacrifice de la croix, sacrifice dc la messe... Sous cette unité foncière d'oblation, sc laissent aisément reconnaître les divers · modes d'oblation », dont pirlc le concile dc Trente... » *(Communication personnelle.)*

Toutes ccs explications sont unanimes à affirmer l'identité substantielle du sacrifice eucharistique ct du sacriflce dc la croix. D'après cctlc conception, il semblerait donc qu'entre l'un cl l'autre, il n'y ait qu'une différence accidentelle ou extrinsèque. Seul Mgr de Prcssy ct. de nos jours G. Pcll ct Mgr Mac Donald sont allés jusqu'à ccttc conclusion explicite. Le P. de la Taille, avec son opinion do la messe, sacriflce propre de l'Église. accepte volontiers une certaine dualité, même substantielle, entre la cène ct la croix, d'une part, ct l i messe, d'autre part. M. Lopin ne tire aucune conclusion en ce sens, ct met simplement scs lecteurs en garde contre ‹ l'inconvénient grave qu'il y aurait a supputer plusieurs sacrifices, ct même une multitude de sacrifices du Christ, se comptant séparément ct pouvant s'additionner. »

b) L'unité du sacrifice d'après la thèse du sacrifice-immolation. — Lo cardinal Billot, par une réaction un peu vivo contre la thèse du P. de la l'aille, établit (pic, *la messe étant substantiellement le même sacrifice que la cène,* il faut tenir (pie · l'oblation sacramentelle tant de la cène (pie de la messe, se distingue adéquatement de l'oblation de la croix », el (pie « la nature de l'immolation à la messe et à la cène est proprement distinctive décos sacrifices ct totalement différente dc l'immolation de la croix. Il faut donc conclure, ajoute l'auteur, que le sacrifice de la messe n'est pas le même sacrifice que celui dc la croix, mais que ce sont *deux sacrifices différents, el par le nombre cl par l'espèce.* Puisque le sacrifice consiste dans l'offrande, les divers modes d'offrandes diversifient les sacrifices. · *De sacramentis,* Koine, 1921, t. i, p. 601. - L'unité du sacrifice du Christ subsiste néanmoins, malgré cette dualité. Mais c'est une « unité d'ordre », unité en son genre très étroite, puisqu'elle est fondée sur la nature même du sacrifice eucharistique, lequel suppose essentiellement le sacrifice dc la croix; sur l'immolation mystique elle-même (pii n'est telle que parce qu'elle est la représentation sacramentelle de l'immolation sanglante; en un mot, sur la relation étroite qui unit la messe au Calvaire en l'y reportant tout entière.

Gihr distingue entre ‹ sacri lice » et « acte sacrificateur : ‹ Pour juger de l'unité spécifique ct numérique ou dc la différence du sacrifice, il faut considérer la victime, le prêtre ct l'acte sacrificateur. Le *sacrifice* de la croix el celui de la messe sont *identiques :* c'est le même sacrifice *(idem specie et numero sacrificium)* parce que des deux cotés, c'est une seule et ‘même victime, le même sacrificateur. Au contraire, dans le sacrifice sanglant et non sanglant, l'acte *sacrificateur* (effusion du sang, réelle ou mystique) *est différent numériquement ct spécifiquement.* G'cst ainsi (pic la plupart des théologiens comprennent, et à juste titre, ces paroles du concile dc Trente, (pie · la manière d'offrir est seule différente », *sola offerendi ratio diversa.* Dc même, les sacrifices offerts tous les jours sur l'autel, à raison de l'acte sacrificateur répété, diffèrent numériquement non seulement dc la cène ct du sacrifice de la croix, mais encore les uns des autres. Tous ccs sacrifices sont identiques, seulement à raison do la victime ct du prêtre sacrificateur. » *Le saint sacrifice de la messe,* tr. fr., t. i, p. 131, note.

Tout en admettant substantiellement la même thèse, M. Van Noort combine les terminologies dc Billot et dc Gihr : « Il est manifeste, écrit-il, que le sacrifice de la messe diffère du sacrifice do la croix; tout comme une messe diffère d'une autre messe. En outre, il semble bien qu'on doive affirmer une différence *spécifique* entre le sacrifice sanglant ct le sacrifice non sanglant. La forme confère le caractère spécifique; or, la forme du sacrifice est l'immolation ou la destruction de la victime. Donc, puisque l'immolation réelle ct l'immolation mystique diffèrent spécifiquement, il faut (pie le sacrifice dc la messe —en raisonnant philosophiquement — soit différent spécifiquement du sacrifice dc la croix. Je dis : en raisonnant philosophiquement. En l'espèce, en effet, la dignité ct la valeur du sacrifice dépendent de la victime ct dc l'offrant principal beaucoup plus (pic du mode d'immolation. Bien n'empêche donc d'affirmer que le sacrifice de l'autel ct le sacrifice de la croix sont substantiellement semblables : et c'est là ce qu'entendent reconnaître les prédicateurs et catéchistes, lorsqu'ils déclarent... simplement qu'à la messe ct sur la croix le môme sacrifice est offert. · *De sacramentis,* t. i, n. 478.

La même réponse sc retrouve chez le P. Ch. Pesch, *op. cit.,* n. 916, s'appuyant sur Suarez, disp. LXXVI, sect, i, n. 1-6.

Le P. Hugon apporte plus de nuances dans l'exposé dc sa solution. Il commence par rappeler, *Tractatus dogmatici,* t. m, p. 403, que « la messe n'est pas un sacrifice Indépendamment du sacrifice de la croix » : même prêtre, même victime, meme effet, puisque la messe ne fait qu'appliquer la valeur du sacrifice accompli à la croix. Puis, p. 478, Il pose le problème précis de la distinction numérique ct spécifique des sacrifices. « La cène cl la messe, déclare-t-il, sc distinguent d'une façon simplement numérique : c'est non seulement ia même chose olïertc, mais encore Je même mode d'oblation, qui est la transsubstantiation. Mais la messe ct le sacrifice de la croix, et dans leur rite, et dans la façon dont ils sont offerts, diffèrent *en quelque muniere* d'espèce, bien qu'à proprement parler, ils ne présentent pas entre eux dc différence spécifique. » Et l'auteur fait appel ù l'autorité dc Gonet, disp. XI, a. 2, n. 67. « En un autre sens cependant, ajoute le P. Hugon, la messe, la cène ct le sacrifice dc la croix sont dits numériquement distincts, puisqu'ils comportent des actions sacrificielles differentes. 11 y a autant de messes numériquement distinctes qu'il y a dc célébrations ou d'actions distinctes. » On le remarquera. Van Noort avait appelé l'immolation forme du sacrifice; plus exactement, ct d'une manière plus conforme aux conclusions dc cet article, Hugon trouve dans l'immolation l'aspect materiel du sacrifice.

Par ccs citations que l'on pourrait multiplier, cf. Pègucs, *op. cil.,* p. 117, ct (pii toutes en des sens différents se montrent hésitantes sur la réponse précise à donner, on saisit quelle difficulté les théologiens éprouvent à résoudre le problème. C'est qu'en posant la question dc l'unité ou dc la dualité spécifique du sacrifice dc la croix el du sacrifice eucharistique, on pose un problème en des termes qui le rendent insoluble. Tous les théologiens sentent bien d'où vient la difficulté dc la solution : c'est que la messe, sans la croix, ne serait pas un sacrifice; c'est que la messe est essentiellement relative à la croix; c'est qu'il est par conséquent impossible dc comparer, quant à l'espèce, deux sacrifices dont l'un est essentiellement dépendant de l'autre, ct qui lire toute sa valeur ct sa signification de celui dont il dépend.

11 semble donc impossible de résoudre la question de l'unité du sacrifice du Christ autrement que par la formule dogmatique, vague ù dessein : *In missa... idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit... Una eademque hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio... sola offerendi ratione diversa.*

VL Efficacité. — Ce dernier sujet, complément de cc qui précède sur la nature du sacrifice dc la messe, a reçu des théologiens postérieurs au concile dc Trente, do longs développements. Les controverses portant sur des points assez secondaires, la partie positive dc cc chapitre théologique sc trouve fort réduite. L'ordre logique semble exiger qu'on traite tout d'abord de l'efficacité du sacrifice eucharistique, considérée eu soi, puis des bénéficiaires dc celle efficacité.

i-bffic acitü du FAcmncK luchakistiquf cos-StbÜHÊB Λ'.v 50/. — Trois subdivisions sont ici nécessaires: 1· Efficacité par rapport ù Dieu (sacrificelatrcutique el eucharistique), et par rapport à l'homme (sacrifice propitiatoire ct impétratoire); 2· Efficacité limitée ou illimitée; 3· Mode d'action ex *opere operato.*

1· *Efficacité par rapport à Dieu et par rapport à l'homme,* — 1. *Par rapport à Dieu.* - – Encore qu'ils ne conçoivent pas comme nous la portée du culte latreutique ct eucharistique, les protestants ont surtout méconnu la valeur propitiatoire dc la messe. Néanmoins, les théologiens rappellent en quelques mots que la messe est un sacrifice *latreutique et eucharistique.* Ils montrent ensuite que la messe conserve cc double caractère, qui en fait l'acte par excellence du culte proprement divin, *même lorsqu'elle est offerte en l'honneur des saints.*

a) Sacrifice latreutique, la messe rend à Dieu Je culte d'adoration qui lui est exclusivement dû. « Par le fait que Notre-Seigneur est victime a l'autel pour les hommes devant son Père, il affirme dc la façon la plus expressive les droits et le domaine souverain dc Dieu sur toutes choses : voilà le sacrifice de latric. » Hugon, *op. cit.,* p. 327. Les théologiens sc contentent généralement d'affirmer cc caractère, comme une vérité dc foi, admise sans discussion. Cf. Cône, dc Trente, sess. xxn, can. 3.

b) Sacrifice eucharistique. — · Dans le sacrifice dc l'autel, Jésus-Christ est animé des mêmes sentiments de reconnaissance qui l'embrasaient durant sa vie ct sa passion, à la sainte cène, sur le Calvaire. Le don qu'il présente à son Père en échange dc tous les bienfaits accordés au genre humain est, comme sur la croix, son corps très noble, son sang très précieux. La sainte messe est donc un sacrifice d'action de grâces excellent ct infiniment agréable à Dieu; il contre-balance complètement tous les bienfaits divins dont le ciel ct la terre sont remplis. Jésus-Christ lui-même offre le sacrifice eucharistique pour remercier pour nous ct suppléer aux imperfections dc notre reconnaissance. Mais nous l'offrons aussi avec lui dans ce même but : car cc sacrifice est notre propriété. » Gihr, *op. cit.,* § 19; tr. fr., 1.1, p. 161-162. Cette vérité est également dc foi. Cf. Cône, dc Trente, *toc. cit.*

c) Uniquement, comme tel, offert à Dieu. — Cf. Cône, dc Trente, sess. xxn, c. in, can. 5; voir col. 1137. Précisément parce que la messe est, par rapport à Dieu, sacrifice latreutique et eucharistique, · il suit que cc sacrifice peut légitimement être offert en l'honneur des saints, c'est-à-dire pour rendre grâces à Dieu au sujet de leurs victoires. »

2. *Efficacité par rapport aux hommes.* — a) *Question préalable de terminologie.* — Certains auteurs, notamment le cardinal Billot, font observer que le concile de Trente, sess. xxn, c. n ct can. 3, a défini l'efficacité *propitiatoire* de la messe, sans parler dc son efficacité *impétratoire.* Non qu'il puisse y avoir difficulté sur la chose elle-même, tous admettant que la messe possède par elle-même la valeur de prière; mais, dans l'état actuel dc l'humanité, l'impétration suppose la propitiation. Billot, *op. cit.,* p. 637-638, note. — Beaucoup de théologiens suivent la terminologie plus facile et plus claire dc De Lugo. disp. XIX. sect. ix. η. 1 lO-l 13, et acceptent, en parlant de l'efficacité de la messe, de distinguer la valeur *impétratoire* ct la valeur *propitiatoire.* — D'après les uns, la propitiation ainsi distinguée dcl'impétration, concerne plus particulièrement l'apaisement à donner à Dieu à cause dc nos péchés, en vue d'en obtenir la rémission quant ù la coulpc ct quant à la peine; ct l'impétration concerne plus spécialement les autres bienfaits dans l'ordre spirituel ct temporel, en vue du salut. Bcllarmin, 1. VI. c. ni; Van Noort, op. *cit.,* n. 487-488. Mais selon d'autres, qui suivent ici le sentiment dc De Lugo, le pardon dos fautes ct la rémission des peines peuvent être obtenus à la messe, et par mode de propitiation, ct par mode d'impétration, la propitiation étant d'abord nécessaire pour apaiser la colère divine, l'impétration inclinant ensuite Dieu à nous accorder les moyens de faire pénitence ct à nous pardonner. Dc Lugo, *loc. cil.,* n. 158; ï'ranzelln. *De sacrificio,* th. χιπ; Ch. Pesch., *op. cit.,* n. 927. Voir le développement de cette position dans Gihr, *op. cit.,* § 20 cl 21.

Cc n'est pas tout. Certains théologiens, tout en rapportant ccs nouvelles distinctions à l'efficacité

propitiatoire, distinguent la valeur *proprement propitiatoire* de l.i valeur *expiatoire* et dc la valeur *satisfactoire.* · Le sacrifice est appelé propitiatoire, parce qu'il apaise la colère divine, incline Dieu a nous redonner son amitié et Λ nous remettre la peine due à nos fautes. Pc là trois aspects : en tant qu'il nous rend favorable Dieu offensé, le sacrifice est spécialement *propitiatoire;* en tant qu'il obtient la grâce pour effacer la coulpe, laver la souillure de l'âme. il est *expiatoire;* en tant qu'il est le paiement de nos dettes à la justice infinie, il est *satisfactoirc.* La propitiation est considérée avant la rémission du péché, parce qu'elle rend propice celui qui aurait le droit dc punir; l'expiation vise surtout l'ablution intérieure de l'âme; la satisfaction vient après la justification et regarde la solution dc la dette. · Hugon, *op. cit.,* p. 328. D'autres auteurs distinguent dans un sens légèrement différent, l'aspect propitiatoire de l'aspect expiatoire : le sacrifice est *propitiatoire* en tant qu'il nous obtient les grâces nécessaires Λ la rémission des péchés mortels; il est *expiatoire,* en ce qui concerne les péchés véniels. Cf. Cappello, *Dc sacramentis,* t. i, n. 572; Noldin, *De sacramentis,* n. 172 c. — Plus communément on identifie *propitiatoire* et *expiatoire.* Cf. Gihr, /oc. *cit.* En tant que la valeur propitiatoire ou expiatoire se distingue de la valeur satisfactoirc, il faut retenir que le sacrifice do la messe est dil propitiatoire parce qu'il possède lu vertu d'apaiser Dieu quant au péché lui-même; il est dit satisfactoirc. parce qu'il possède la vertu de remettre, tant aux vivants qu'aux défunts, la peine temporelle due aux péchés déjà pardonnés. Le concile de Trente distingue les *peines* des *satisfactions,* sess. xxu, c. n, précisément parce que les peines du Purgatoire sont à proprement parler non des satisfactions, mais des *satispassions.*

b) Efficacité impétratoire. — a. Doctrine. — L'efll-caclté impétratoire de la messe (en supposant Dieu apaisé), est présentée par l'ensemble des théologiens comme une vérité de foi, résumant l'enseignement de l'Écriture, I Tim., n, 1, 2, des Pères (voir surtout S. Cyrille dc Jérusalem. *Cat.,* xxtn, n. 8, P.*G.,* t. xxxm, col. 1116). Mais le principal argument d'autorité est renseignement de l'Église se manifestant dans les liturgies, qui toutes, a la messe, prescrivent des prières pour les diverses nécessités, même d'ordre temporel.

Parmi les raisons théologiques, celle qu'avait formulée Bcllarmin, cf. *supra,* a été unanimement accueillie : *Si cucharisticum sacrificium vim habet Deum placandi ac illum nobis adhuc inimicis propitium reddendi, quidni poterit et illum movere ut nobis amicis ac sibi perfecte reconciliatis uberrima gratiarum dona, imo ct externa ac temporalia beneficia, quatenus hæc anima: saluti prodesse possint, tribuat?* Léplcier, *op. cit.,* q. m, a, I, n. 4.

Mais, de plus, la messe est comme une prière en action de Notrc-Selgneur Jésus-Christ. La messe « est une prière en action, une œuvre suppliante, ct par lu elle possède nu suprême degré les qualités necessaires pour toucher le cœur do Dieu et le déterminer à nous ouvrir le trésor dc scs grâces. Sur l'autel, Jésus-Christ. le grand-prêtre, s'immole et plaide pour nous en représentant à son Père sa mort douloureuse ct ses mérites, afin dc le gagner en notre faveur. * Gihr, *op. cit.,* } 21.

Ajoutons, conformément aux principes rappelés cl-dessus, voir col. 1281. que IcChrlsIn'cst pas le seul offrant à l'autel. Le prêtre, son ministre, offre ct prie au nom do l'Église qu'il représente. Donc, à la prière du Christ se joint également la prière de toute l'Eglise. A celte prière officielle s'adjoint encore la prière personnelle du prêtre et celle des fidèles unis nu prêtre. A ces titres divers, la messe possède une véritable valeur impétiatolrc. Développements dans S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote,* I P partie, c. xiv; S. Alphonse, *La Messa, consideratione* V".

En bref, le sacrifice de la messe vérifie éminemment la parole expressive de saint Augustin : *Christus orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum; oratur a nobis, ut Deus noster. Enarr., in ps. LXXXV,* n. 1; *P. L.,* t. xxxvn, coi. 1081.

b. Difficulté. — Le suffrago <les saints sollicité à la messe ne fait pas difficulté. Il se présente sous un double aspect. En premier Heu, la liturgie y fait appel, afin de rendre, par leur intercession, notre offrande plus agréable à Dieu. La messe, en effet, est le sacrifice du Christ *uni à son corps mystique tout entier.* Voir col. 1281. Nous demandons â la messe le ministère des anges, nous y implorons le suffrage des saints, afin que Dieu ait pour agréable non l'oblation faite par Jésus-Christ principal offrant, mais l'offrande que nous faisons de nous-mêmes avec lui. Invoquer les anges et les saints pour nous aider à faire parvenir Jusqu'à Dieu cette offrande, c'est tout d'abord entrer pleinement dans l'idée du sacrifice offert par tout le corps mystique du Christ; c'est ensuite, en ce qui nous concerne personnellement, faire acte d'humilité, nous reconnaissant indignes d'offrir nous-mêmes à Dieu une victime aussi sainte el aussi pure, cl cherchant dans l'appui des anges ct des saints à suppléer à notre imperfection el à notre indignité. En second lieu, l'intercession des saints apparaît dans la liturgie comme la lin même poursuivie dans la célébration de la messe, c'est-à-dire comme le bienfait que nous espérons obtenir par l'offrande du sacrifice. Ainsi disons-nous à l'ofTcrtoire : *Heceuez, Trinité sainte, cette oblation que nous vous faisons... en Γhonneur des Saints... afin qu'ils daignent intercéder pour nous dans les deux, eux dont nous faisons mémoire sur la terre, par Jésus-Christ, Notre-Seigneur.* C'est à ce point dc vue que sc place plus spécialement le concile dc Trente, sess. xxn. c. ni, can. 5, Les théologiens suivent ici saint Thomas, *Suppl.,*q. I x x ii, a. 2. ad Ium. La médiation des saints, demandée au sacrifice dc la messe, n'implique pas que la médiation du Christ soit par elle-même insuffisante. Mais elle affirme au contraire la perfection el la suffisance de la médiation du Sauveur, assez puissante pour inspirer aux saints eux-mêmes dc joindre leurs prières aux nôtres. SI *celebratio missre valet ad consecutionem quorumlibet fructuum redemptionis, valebit etiam ad hunc finem, ut sanctis inspiretur a Deo affectus intercedendi pro nobis per supremum Mediatorem ct Salvatorem Christum.* Billot, *De sacramentis,* t. i, th. i.v, coroll. 2. Si l'intercession des saints demandée au sacrifice eucharistique pouvait faire quelque difficulté, H faudrait étendre la dlfllcullé à la prière elle-même.

Sous deux autres aspects, la messe peut être célébrée en l'honneur des saints sans qu'il en résulte aucun préjudice pour l'efficacité impétratoire de la messe : 1· Pour procurer la gloire el l'honneur des saints par l'imitation de leurs vertus, (.'est ainsi que le prêtre, à l'offertoire, demande que le sacrifice profite à l'honneur des saints et tourne à notre utilité. On aura remarqué que dans ce cas nous prions plutôt pour nous que pour les saints; nous avons en vue notre sanctification, laquelle réjouit el honore les bienheureux ■; 2e Pour demander la gloire extrinsèque et le bonheur accidentel des triomphateurs dc la patrie. < Sl la gloire intrinsèque des élus ne dépend point dc nos prières, si leur félicité essentielle est invariable, ils sont capables cependant de certaines joies accidentelles nouvelles, lorsqu'ils voient que, Λ l'occasion de certains honneurs dont ils sont l'objet. Dieu est glorifié sur la terre, que les pécheurs sc convertissent, que les justes se transfigurent davan-

loge en leur idéal, le Christ-Jésus, cl que l'Église militante accomplit avec bonheur sa mission do salut. En demandant à la messe la realisation de ces effets surnaturels, nous pouvons réjouir les bienheureux. » Hugon, *I.ti sainte eucharistie,* p. 318. Cf. Glohie, I. vi, col. 1106.

c) *Efficacité propitiatoire.* Les théologiens postérieurs au concile dc Trente enseignent, contre les protestants, lu valeur propitiatoire de la messe. On sait que les luthériens, lout en admettant (pic la messe, sacri lice au sens large du mot, fût offerte *ù* Dieu pour lui rendre hommage ct le remercier de scs bienfaits, se refusaient à en admettre l'efficacité propitiatoire; ct surtout ils n'admettaient pas que la messe pût être utile a d'autres qu'à ceux qui recevaient l'eucharistie. Voir col. 1085 sq.

Pour démontrer le caractère propitiatoire de la messe, les théologiens postérieurs au concile de Trente suivent en général l'argumentation de Bellarmln, *De eucharistia,* l. VI, c. i. Le point de départ est la déclaration ct définition du concile dc Trente, sess. xxn, c. n ct can. 3.

0. — Le premier chef d'argumentation est tiré de l'*Écriture.* Dans l'Ancien Testament, sous la loi de nature ct sous la loi mosaïque, existaient des sacri lices pro dilatoires, offerts à Dieu en vue dc l'expiation des péchés. Lev., ı,ıv-vπ; .lob, i, 5; xm, 8, distincts des hosties *pacifiques,* sacri lices purement latrcatiques. Or, l'existence de sacri lices propitiatoires dans l'Ancien Testament prouve doublement le caractère propitiatoire de la messe : 1" parce que ces sacri lices étaient le type du sacri lice dc la Loi nouvelle; 2· parce que, si le sacri lice de la croix, qui fut le sacri lice propitiatoire par excellence, n'a pas empêché les sacrifices de l'Ancicnnc Loi, d'être propitiatoires, il ne saurait â plus forte raison empêcher le sacrifice dc l'Église dc l'être. Le sacrifice offert par Judas Machabée. II Mach., vn, 32, démontre aussi de la même façon la propitiation de la messe pour les peines dues aux péchés. Rien ne sert d'objecter avec Calvin, que les sacri lices anciens étaient appelés propitiatoires, non parce qu'ils concouraient à l'expiation des péchés, mais parce qu'ils signifiaient et représentaient le sacrifice futur de la croix, le seul qui fut parfaitement propitiatoire, l'ne telle interprétation est opposée au sens obvie des textes; elle csl du reste Indifférente pour la valeur de notre argumentation, les sacri lices anciens étant également les ligures du Sacrifice de la messe.

Le Nouveau Testamenl fournit un second argument scripturaire, tiré principalement des paroles de l'institution. Matth., xxvî. 28; Luc., xxn. 20; I Cor., xi, 21-26; ef. Hebr.. v. 1 ; x. LS. D'où il suit qu'à la messe nous avons « une aspersion de sang plus éloquente que le sang il' \bel ·. I lebr. xn, 25. La force de l'argument croit en ce que reucharistie, comme sacrement, n'est pas ordonnée à la rémission des péchés, puisqu'elle suppose la pureté de la conscience chez le (nmmmiiuiit I Cor.. \i. 27-29.

/>.— t ne deuxième série d'arguments est empruntée aux *Pères* ct aux *Liturgies.* On les trouvera à chaque page des articles consacrés à leurs témoignages.

c. — L'argument de raison théologique est en général ou passé sous silence ou exposé très brièvement. Le P, I lugon le résumé ainsi : - I* La notion fondamentale du sacerdoce requiert que le prêtre offre des dons ct des sacrifices pour les péchés. Hebr., v, 1-3. Si l'Eglise du Christ ne se conçoit pas sans un sacerdoce visible, elle ne peut manquer du sacrifice véritable dc propitiation grûce auquel la coulpe est effacée, la peine remise ou diminuée; 2 la voix du sang a toujours une éloquence Irrésistible, et que dire quand c'est le sang d'un Dieu ? Il doit être souverainement propitiatoire, le sacri fice où le prêtre plaide pour l'humanité coupable; il est souverainement satistactoire, l'acte liturgique par lequel sont appliqués des mérites d'une valeur infinie. Cette somme immense de satisfaction rédemptrice fut versée sur le Calvaire; nous la touchons maintenant cl nous la faisons nôtre, grâce au mystère de nos autels. · ˆm *sainte eucharistie,* p. 330-331. Cf. Léplcier, *op. cit* , q. ni, a. 3, n. 8-9.

2· *Efficacité limitée ou illimitée.* — Pour résoudre cette question, il faut considérer le sacrifice à un double point dc vue: comme sacrifice dc Jésus-Christ, comme sacrifice de l'Église ct subsidiairement du prêtre.

1. *Effl tdU de li mew comm* sacrifice de Jésus-Christ. — a) Distinctions préliminaires.* — Considérée en soi, la messe possède une valeur infinie, *in aclu primo,* puisqu'elle est le même sacrifice que le sacrifice dc la croix. La question qui sc pose présenlement concerne la seule efficacité actuelle, valeur *in aclu secundo,* du sacrifice de la messe. Le fruit de la messe est l'effet réellement opéré par l'efficacité actuelle du sacrifice. — D'autre part nous n'envisageons pas l'efficacité dc la messe, *en tant que sacrifice lalreutique et eucharistique,* qui est certainement infinie *in aclu secundo* : cc sacrifice, pour Dieu lui-même, sera toujours infiniment agréable. Il s'agit donc de l'efficacité de la messe, *en tard que sacrifice propitiatoire et impétratoire.*

Mais, ici encore, plusieurs remarques s'imposent. La question de l'efficacité infinie dc la messe peut sc poser soit au point de vue de *l'intensité,* c'est-à-dire par rapport aux fruits que percevra tel sujet déterminé en faveur de <jui est offert le sacrifice; soit au point de vue dc *l'extension,* c'est-à-dire quant au nombre de sujets en qui les memes effets peuvent être produits.

Par ailleurs, les théologiens sont unanimes à distinguer relativement aux sujets à qui est faite l'application du sacrifice, un triple fruit de la messe : un fruit général, pour toute l'Église; un fruit spécial ou moyen (que certains théologiens appellent ministériel), pour certaines personnes en faveur desquelles le sacrillcc eucharistique est spécialement offert; ct enfin le fruit très spécial, pour le célébrant lui-même. Ils admettent aussi que le fruit général est pour ainsi dire in Uni dans son extension, possédant la même valeur, quel que soit le nombre de ceux qui participent au sacrifice : « Bien que nous ne puissions pas déterminer avec précision dans quelle mesure le fruit général est appliqué à chacune des personnes constituant la communauté de l'Église. cependant nous pouvons tenir pour certain, que cc fruit n'est pas diminué par le fait que chaque jour accroît le nombre des vivants et des morts. Billot, *De sacramentis,* t. i. p. 65L D'autre part, le fruit 1res spécial, personnel au célébrant, possède forcement, quant à son extension, une valeur limitée, puisqu'il s'applique à une seule personne. Le problème soulevé concerne donc uniquement le fruit spécial. Ce fruit est-il infini, quant à son extension el quant â son intensité ?

b) l.e fruit spécial dc la messe est-il infini quant à son extension ? — Les manuels de théologie dogmatique présentent ordinairement celte question comme controversée. Ce n'est pas tout à fait exact.

Tous les théologiens sans exception admettent que, si la valeur impétratoire el satisfactoirc de la messe, quant à l'extension, est indéfinie, *quoad sufficientiam* au sens où nous l'avons expliqué, l'application ne peut Jamais se faire qu'à un nombre limité de sujets, el dans une proportion finie. Voir plus loin. La question controversée sc pose d'une façon différente. Etant donnée la valeur in finie dc la messe *quoad sufficientiam,* même dans son extension à tous les fidèles vivants el défunts, celle valeur infinie proffle-l-clle autant à un

nombre plus ou moins grand de fidèles qu'à un seul ? En d'autres termes, l'application du fruit spécial à plusieurs personnes est-elle limitée simplement par les dispositions de chacune, ainsi qu'on le démontrera plus loin, ou bien un autre facteur intervient-il, qui limite, en raison même de l'extension à plusieurs sujets, l'application du fruit de la messe ?

Deux opinions existent sur ccttc question précise.— *a* — Un grand nombre de théologiens affirment que l'extension n'est pour rien dans la limitation de la valeur de la messe appliquée à plusieurs sujets : « Si le fruit de la messe était ainsi limitée par la volonté du Christ, Il semble que la part de chacun diminuerait dans la mesure où grandit le nombre des assistants, ct que la messe la plus fructueuse est celle qui réunit le moins de fidèles. Qui voudrait prendre à son compte de pareilles conséquences ? Que l'église soit remplie ou vide, que la paroisse soit restreinte ou immense, le sacrifice profite à chacun selon scs dispositions. » Hugon, *La sainte eucharistie,* p. 310-311. Cette opinion sc réfère expressément à Cajétan, *In 11Dm part. Sum. theol.,* q. lxxix, a. 5, cl *Opusc.,* t. ni, tract, m, q. n. Elle compte comme partisans : Jean de Saint-Thomas,disp. XXXII, a. 3; Vasquez, disp. CCXXX, c. n, in, n. 9; CCXXXI, c. m; Gonet, *Clypeus,* disp. XL a. 5, n. 99, et *Manuale,* tract, iv, *De eucharistia,* c. xn, § 2; Pignatclli, *De monte propitiatorio,* l. IV, q. ix et x; Tourncly, *Prælect. de sacrificio misses,* a. 6. el son continuateur, *De eucharistia,* part. II, c. 6; Salmanliccnses, disp. XIII, dub. vi; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* 1. VI. tract, m, n. 312; et, de nos jours, le P. Hugon, *loc. cil.,* ct *Tractatus,* t. ui, p. 196. En cc qui concerne saint Alphonse, suivi par scs modernes disciples, Marc ct \crlnys, le P. Gaudé. dans une note de l'édition romaine, 1909, fait observer qu'après 1769, dans l'opuscule *De ceremoniis missæ,* part. III, n. 26-28, le saint Docteur a abandonne ccttc opinion, qu'il ne reconnaissait d'ailleurs que « spéculativement plus probable Nombre d'auteurs contemporains semblent ignorer ce changement du saint Docteur. Cf. Cappello, *De sacramentis,* t. i, p. 162.

b — L'autre opi don fait à la thèse de Cajétan une concession qui c i réduit singulièrement la portée. Suarez fait observer avec beaucoup de bon sens qu'il n'est venu à l'esprit de personne d'affirmer une limitation du fruit de la messe du simple fait que plusieurs personnes participent activement au sacrifice de la messe d une façon simultanée. Disp. LXXIX, sect, xn, n. L En vertu de cc principe, dans la concélébration de la messe par plusieurs prêtres a la fois. Chacun des célébrants accomplissant pour sa part l'acte entier du sacrifice, cet acte produit le même fruit que si chacun célébrait seul la messe. Cf. I Icnno, *Theologia dogmatica, moralis ac scholastica,* Douai, 1720, *Tract, de eucharistiae sacramento,* disp. II, q. vn, conci. L

L'argument principal des partisans de la thèse de Cajétan étant ainsi écarté, le problème est restreint au fruit perçu par celui ou ceux à qui le prêtre *fait spécialement Tapplicalton* du sacrifice eucharistique. L.t question se pose en ccs termes : la messe, appliquée par le prêtre a un grand nombre de personnes, profite-t-elle autant a chacune d'elles que si elle était appliquée a une seule personne en particulier? ou bien, au contraire, ce fruit, par ailleurs limité en son intensité, est-il partagé entre tous de façon a devenir d autant plus petit pour chacun que k nombre de ceux pour qui il est ofierl est plus grand ? Les partisans de cette dernière solution, sc référant à Saint-Bonaventure et à Duns Scot, sont nombreux. Nous ne citerons que les principaux après le concile dr Trente ; Melchior Cano, qui admet cependant l'efficacité illimitée de la messe quant au fruit impétratoire, *De locis,* L XII, c. xm, arg. 10; I). Solo, *In /pim Sent.,* dist. XIII, q. n, n. 1, concl. 2; De Lugo, disp. XIX, sect, xn, n. 216 sq. ; Suarez, disp. LXXIX, sect, xn, n. 7; Tanner, disp. V, q. ix, dub. iv, n. 106; Pasquallgo, *De sacrificio Nome Legis,* tract, t, q. exxm; Benoît XIV, *De ss. missa: sacrificio,* 1. III, c. xxi, ŋ. 6; la théologie de Wurlzbourg, *De eucharistia,* n. 351; Franzclln, *De eucharistia,* th. xm; Billot, *De sacramentis,* i, th. ı v î; Gihr, *op. cil.,* c. m, n. 2, § 17; Ch. Pcsch, *Prœlecl. dogmaticae,* t. vi, n. 931; Van Noort, *De sacramentis,* I. i, n. 192, cl presque tous les auteurs contemporains de dogmatique, de morale ou de droit canonique, Cappello, Gasparrl, Vcnneersch, Génicot-Salsmans, Noklin, etc. Billuart, au xvni· siècle, *De eucharistia,* diss. VIII, a. 5, et, de nos jours, le P. Prûminer, dans sa théologie morale, t. m, n. 238, reconnaissent la probabilité de l'une ct de l'autre opinion. Billuart offre une bonne discussion des deux opinions, ct Prüinmcr s'applique surtout à dégager des conclusions pratiques. Le P. de la Taille, *Mysterium fidei,* mérite une mention spéciale pour la manière mathématique qu'il emploie dans l'évaluation du fruit de la messe considéré dans son application. El. xxvin, a. 1.

Les arguments invoqués en faveur de cette seconde opinion sont les suivants: *i· La pratique de TÉglise:* • L'Églisc approuve et encourage l'usage d'offrir la sainte messe même pour un seul Individu. Cc serait là évidemment favoriser une pratique peu sage et désavantageuse aux fidèles, si le saint sacrifice pouvait être aussi utile à des centaines, à des millions de personnes qu'à une seule. » Gihr, *loc. cit.* Cf. De Lugo, n. 216. 2° *Les règlements canoniques relatifs aux honoraires de messe:* Alexandre VII a condamné la proposition suivante : « Il n'est pas contraire à la justice d'accepter des honoraires pour plusieurs messes cl de n'en célébrer qu'une seule... » Denzinger-Bannwart, n. 1110. Or, la condamnation n'aurait plus de sens si le fruit de la messe était égal en chaque individu, que la messe soit appliquée à un seul ou à beaucoup. De même, le droit canon, can. 825. § 2, en interdisant au prêtre de recevoir un honoraire pour une messe qu'il *doit* célébrer et appliquer à un autre litre, fournit un nouvel argument. 3· *Les règles concernant l'indulgence de l'autel privilégié :* régulièrement, elle n'est accordée qu'à la condition d'être appliquée à *telle* Ame déterminée pour laquelle on célèbre la messe. Or, dans le sentiment de Cajétan, il serait beaucoup mieux d'appliquer l'indulgence et la messe à tous les vivants el tous les défunts. le *La raison théologique :* D'une manière générale. · il faut dire que la mesure des fruits perçus dépend de deux causes : à parité de dispositions chez ceux qui le reçoivent, le fruit est d'autant plus considérable en chaque individu, que la messe lui est plus spécialement appliquée; à parité d'application, le fruit est supérieur chez ceux qui sont mieux disposés ». Mais il faut envisager d'une manière plus particulière que « l'application dépend tout entière de l'intention du prêtre, sa perfection est donc en conformité nvcc celle des actes humains. Or, un acte humain porte avec d'autant moins de détermination sur chacun de scs objets qu'il en embrasse un plus grand nombre simultanément. Si donc une seule messe est offerte pour plusieurs, l'intention du prêtre ne vaut que dans la mesure où elle sc porte vers cette multiplicité par mode d'unité : a *un* sacrifice ne correspond qu'une intention totale » Billot, th. ı v î. Pie λ ł semble appuyer de son autorité celle raison théologique, lorsqu'il enseigne que « l'application du sacrifice, faite par le prêtre, profile davantage, toutes choses égales d'ailleurs, à ceux pour qui est appliquée la messe, qu'aux autres quels qu'ils

soient. » *hull. Auctorem Fidel,* Dcnzingcr-B., n. 1530. Et celle raison trouve un *con/irmalur* dans l'analogie des sacrements, lesquels ne produisent qu'un ciTet limité dans l'ûmc bien disposée et peuvent être renouvelés. Cappello, n. 593.

On trouvera cependant dans Hugon, op. *cil,* des remarques opportunes a rencontre de ccs raisons.

Est-il besoin d'ajouter que l'une et l'autre opinion se réclame de saint Thomas? Les partisans de la première déclarent que saint Thomas ne reconnaît de limitation au fruit de la messe quant a son extension que dans la dévotion de ceux qui le perçoivent; ce qui revient à dire que cette extension est illimitée. *Sum. theol.,* III", q. lxxix, a. 5; ci. *In* jyum *Sent.,* disl. XLV, q. n, a. 4, sol. 2. Mais les partisans de la seconde opinion font voir que ces textes supposent aussi une application plus considérable du fruit de la messe, en raison de l'intention plus spéciale du celebrant, cf. *Suppl.,* q. lxxi, a. 13, surtout ad 2U®, ct que suint Thomas admet pleinement la limitation extensive du fruit de la messe, *Jri 1* Von>, *Sent.,* disl. XLV, q. n, a. 4, sol. 3, ad 2um; et sol. 2, arg. *sed contra.*

Somme toute, la conclusion de Billuart parait sage : *Utraque (sententia) est probabilis, et quamvis in secundam propendere videar, agnosco tamen neutram esse certam, sed quamlibet pati suas^difficultales. Loc. cit.*

c. Conclusions pratiques. — Puisque l'opinion de Cajétan est probable, le célébrant qui doit offrir spécialement la messe à l'intention qu'on lui a fixée, agira sagement en appliquant aussi la messe, par une intention secondaire, ct sous la condition de ne léser aucun des droits de ceux pour qui il est obligé de célébrer, pour tels ou tels autres, ct même pour tous les vivants ct les défunts. Cf. *Ami du Clergé,* 1912, p. 235, ct Galtler, *La messe en seconde intention,* dans *Nouvelle revue théologique,* 1907.

Puisque, de l'aveu de tous, une plus grande dévotion appelle un fruit plus abondant, prêtres ct fidèles devront s'efforcer de s'approcher de l'autel avec plus de piété ct d'amour, afin de recevoir plus de grâce.

11 est, en soi, plus profitable de faire célébrer pour soi-même des messes de son vivant qu'après sa mort. En diet : 1· le vivant est certain, s'il est en disposition convenable, de participer â *tous* les fruits de la messe, et d'obtenir non seulement les grâces spirituelles, mais encore les secours temporels qui lui permettront de bien vivre cl d'augmenter beaucoup sa gloire éternelle. D'autre part, il n'est pas absolument certain que tous les fruits de la messe puissent être appliqués aux défunts. 2· 11 y a un mérite plus grand pour le vivant qui sc prive de l'honoraire de la messe. 3· Le vivant peut assister à la messe qu'il fait célébrer pour lui et, de cc chef, participer à son offrande ct recevoir ainsi des fruits plus abondants. Enfin, 4· « La célébration de la messe est plus certaine : l'expérience ne démontrc-t-cllc pas que souvent il devient impossible d'acquitter les messes après la mort de celui pour qui elles devraient être dites, soit à cause des dispositions injustes de la loi civile, soit â cause de la malice ou de l'insouciance des héritiers ou de ceux qui devraient s'en occuper. » Cappello, *De sacramentis, i,* n. 607. Cf Benoit XV, Bref *Sodalitatem,* 31 mai 1921.

c) Le *fruit de la messe est-il infini quant à son intensité? –* 11 s'agit, rappelons-le, du fruit considéré dans son application actuelle. Or, il n'y a pas de doute que, sous cet aspect, le fruit de lu messe ail une intensité limitée.

L'Églisc ne permet-elle pas qu'on renouvelle, même fréquemment, l'offrande du saint sacrifice à la mime intention : libération d'une âme du purgatoire; conversion d'un pécheur; recouvrement de la santé; éloignement d'un fléau, peste ou guerre, etc.? Or. L'Église ne le permettrait pas si le sacrifice offert une seule fois devait nécessairement nous obtenir les biens implorés ou écarter de nous les maux redoutés.

D'où vient la limitation du fruit de la messe, considéré quant à son intensité ?

a. — La plupart des auteurs estiment que celle limitation provient d'une volonté expresse de Jésus-Christ. Le sacrifice eucharistique ne peut nous procurer les bienfaits de la rédemption que dans la mesure établie par Dieu. Dans la distribution de ses faveurs. Dieu exige, en règle générale, notre coopération. L'étendue des fruits de la messe est donc fixée par Dieu, pour chacun de ceux qui en profitent, eu égard â scs dispositions. Avant tout, il faut donc faire entrer en ligne de compte la part du bon plaisir de Dieu ct de la volonté miséricordieuse de Jésus-Christ. Il faut aussi, en second lieu, considérer la disposition de celui à qui est appliqué le fruit du sacrifice. Cette opinion pense s'appuyer sur le concile de Trente qui parle de l'application par la messe de la vertu de la croix. Or, qui dit application dit détermination el dès lors restriction. Pasqualigo, *op. cit.,* tr. i, q. exix. Cf. Sporer, *Theol. sacrum.,* part. II, c. iv, sect, m, 3.

b. — Mais un certain nombre de théologiens estiment qu'il est impossible de concevoir une taxation divine préalable aux dispositions du bénéficiaire de la messe. D'après eux, la limitation du fruit de la messe provient uniquement de la capacité du sujet, en raison de ses dispositions. 11 faut donc, avant tout, faire entrer ici en ligne de compte ccs dispositions mêmes. Les thomistes font remarquer que c'est la le sens obvie de saint Thomas, *Sum. theol.,* 111*, q. lxxix, a. 5. Cf. Gonet, *loc. cit.,* n. 83. · Si la messe est en elle-même ct relativement à sa fin d'une efficacité infinie, quelle raison aurions-nous de supposer une taxation *préalable* limitant ccttc efficacité ? De plus, puisque l'cflet des sacrements sc mesure uniquement sur les dispositions de ceux qui les reçoivent, le fruit de la messe ne doit également être limité qu'en raison de l'état de ceux pour qui est ofierl le sacrifice et de la manière plus ou moins parfaite de cette application. » Billot, *op. cit.,* p. 653. Cf. *Analecta ecclesiastica,* t. iv, dissertation du P. Maurus Kaiser, O. P. Entendons ici celle manière plus ou moins parfaite de l'intention plus précise ou plus confuse du prêtre, comme il a été expliqué plus haut, nous souvenant toutefois qu'il n'appartient pas au prêtre de limiter, par son intention, le fruit de la messe, comme il appartient au pape ou a l'évêque de limiter l'indulgence qu'il accorde. Cf. Gonet, *loc. cit.*

11 est facile de déclarer en général que l'application finie du fruit de la messe est en raison de l'excellence des dispositions de ceux pour qui est offert le saint sacri lice. 11 est plus difficile de déterminer en particulier pour chacun des bénéficiaires en quoi consiste précisément la dévotion requise pour une plus complète participation au fruil du sacrifice. « S'il s'agit des défunts, leur plus ou moins grande capacité pourra être conçue soit en raison du plus ou moins d'intensité de leur charité actuelle, ou encore en raison du plus ou moins de soin qu'ils auront apporte, au cours de leur vie terrestre, â sc procurer l'offrande du saint sacrifice. En ce qui concerne les vivants, l'explication est plus facile : on peut, en cflel, considérer en eux differentes conditions selon les différents fruits dont ils sont capables : coopération directe au sacrifice, soit en procurant sa célébration, soit en y assistant, soit en y participant de toute autre manière; ou encore foi plus ou moins grande, espérance de sc libérer du péché grâce â la vertu du sacrifice, etc. » Billot, *op. cit.,* p. 652.

2. *EfîieacWde la messe, comme sacrifice de l'Église.* — On sait que la messe est le sacrifice non seulement du Christ, mais encore de son corps mystique tout entier. Voir d-dessus, col. 1281. Sous ce point de vue, la valeur et l'efficacité de la messe dépendent de la dignité des mentes cl de la sainteté de l'Église. Ce qui fait dire à Bossuet que « ce sacrifice n'aura jamais sa perfection tout entière qu'il ne soit oflert par des saints ». *Explication de quelques difficultés...,* n. 36. Considérée sous cet aspect, la valeur de la messe sera toujours finie et limitée, parce que l'Église n'est jamais infiniment sainte. Cf. Lambrecht, *)e ss. missa· sacrificio,* Louvain, 1885, part. IV, c. i, § 2, 3. L'impétration de l'Église sera d'autant plus favorablement accueillie de Dieu que sa sainteté — qui sc compose de la sainteté de ses membres — sera plus parfaite. De telle sorte qu'il faut demander sans cesse ù Dieu de · purifier nos cœurs, *ut Ecclesiæ tux preces, quæ tibi gratæ sunt, munera deterentes, fiant expiatis mentibus gratiores* (Secrète de la férié v après le iv· dimanche de Carême).

Mais la sainteté de l'Église n'est pas le seul clément qui intervienne pour nous permettre do juger de la puissance impétratoire du sacrifice. « Outre le sacrifice, l'Église offre ù Dieu des prières ct des cérémonies qu'elle y a jointes. Tous ces rites sont accomplis au nom de l'Église ct agissent puissamment sur le cœur de Dieu... La forme différente de la messe peut donc augmenter accidentellement la puissance Impétratoiro du sacrifice oflert au nom de l'Église ct la diriger d'une façon toute spéciale vers un but particulier. Eu dehors du degré de sainteté de l'Église, les prières particulières ct le rite entier du sacrifice influent donc sur l'étendue ct la nature des fruits obtenus par la médiation de l'Église. » Gihr, op. *cit.,* p. 119. En principe donc, ct par rapport au fruit accidentel, une messe solennelle aurait une plus grande valeur ct une plus grande efficacité *de la part de l'Église* qu'une messe basse; une messe votive, célébrée pour un motif suffisant ct dans une intention conforme â son caractère, ct très particulièrement la messe de *Requiem* dite pour les défunts, serait plus efficace, pour le but qu'on sc propose, que la simple messe du jour. Cf. S. Thomas, *Suppl.,* q. lxxii, a. 9, ad. 5am; Pasqualigo, *De sacrificio novæ Legis,* tract. î, q. CXXXi, ct q. cclxxxvu; Gihr, op. *cit.,* p. 150-152.

3. *Efficacité de la messe, comme acte personnel du prêtre et des fidèles qui participent au sacrifice.* — Lc prêtre qui célèbre, les fidèles qui assistent, qui servent, qui ont fourni l'honoraire ou les objets nécessaires, accomplissent l'action la plus sainte du culte : a ce titre, leur acte, comme toute autre bonne œuvre, possède — d'une façon limitée sans doute, nuis très réelle - – force impétratoire, valeur salisfactolre ct méritoire. D'après la doctrine de l'Église, • le fruit impctratolre et le fruit satisfactoirc seuls peuvent être recueillis et gagnés pour autrui. Lc fruit méritoire est personnel et ne peut être appliqué à d'autres. Ccs trois fruits, étant *ex opere operantis,* ne sont recueillis dans toute leur étendue que par ceux qui sont en état de grâce, agissent avec une intention pure, avec fol ct respect. Ces remarques fournissent le% éléments nécessaires pour résoudre la question de la valeur de la messe célébrée par un prêtre indigne. Λ considérer le sacrifice en soi. la valeur est la même, parve que c est le même prêtre principal ct la même victime dont la sainteté n'est pas ternie par les ministres vnillléa. Cf. Conc.Trid,, sess. xxn, c. i, Dent-B., n 939 « Si l on considère seulement la valeur de la personne privée el des prières privées qu'elle offre -n même temps que le sacrifice, Il est manifeste que U du suint curé d'Ars vaut mieux que la messe du pauvre prêtre tombé... Mais ce point de vue est tout secondaire, ccttc valeur tout accidentelle, vu que le célébrant no sc dépouille jamais de sa personnalité officielle, et que sa faute ne peut rejaillir sur les autres, ni leur nuire moralement tant qu'ils ne se font pas scs complices. » Ilugon, *J.a sainte eucharistie,* p. 229.

Toutefois, un point reste controversé. Le prêtre visible offre le sacrifice non seulement au nom du Christ, mais encore au nom de l'Église. Son action, comme ministre de l'Église, est sans doute accidentelle par rapport à son ministère principal ; mais l'effet de cette action ministérielle secondaire sc produit indépendamment de scs bonnes ou mauvaises dispositions personnelles. On se demande donc si cct effet secondaire et accidentel, mais produit cependant (par rapport aux mérites du prêtre) *cx opere operato,* voir plus loin, n'est pas accru ou diminué en raison de sa sainteté ou de son indignité. La plupart des auteurs le nient, selon la doctrine qu'expose le P. Ilugon. Cf. Suarez, disp. LXXIX, sect, viu, n. 10. Mais certains auteurs admettent que le fruit de la messe produit par l'action ministérielle du prêtre agissant, *au nom de l'Église,* dont il fait partie, subit des accroissements et des diminutions suivant la valeur morale du célébrant. Le P. de la Taille, qui fait de la messe l'oblation propre de l'Église, ne peut que se rallier à celte dernière opinion, invoquant l'autorité de Galenus, de Henriquez et de Facundcz, S. J., ct surtout de Pasqualigo. *Mysterium fidei,* El. xxvn, a. 1.

3· *Mode d'action.* — 1. *Action « cx opere operantis » el « ex opere operato ».* — Les effets de la messe sont produits *ex opere operato,* s'ilssont causés en raison même de l'institution ct de l'cflicaclté du sacrifice eucharistique, indépendamment des mérites de ceux qui l'offrent visiblement, prêtres et fidèles; *cx opere operantis,* s'ils sont concédés eu égard à ccs mérites.

Celte distinction nous permet d'éliminer de notre considération le mode d'action *ex opere operantis,* c'est-à-dire provenant des dispositions du célébrant et des fidèles qui concourent à la célébration du sacrifice. Ce mode d'action, en effet, rentre dans la catégorie plus générale de *Vopus operantis* qui s'attache ù nos prières, bonnes œuvres, mérites, satisfactions.

Ainsi le problème est restreint au mode d'action *ex opere operato.* Ce mode d'action existe très certainement dans la messe, considérée comme l'oblation du Christ. *L'opus operatum* découle ici tout entier de la dignité infinie de Jésus, indépendamment des mérites soit du célébrant soit des fidèles. Faut-il également admettre cc mode d'action dans la messe considérée comme l'oblation de l'Église ? La prière de l'Église, corps mystique du Christ, est par elle-même, abstraction faite des dispositions de tel célébrant ou de tels participants, très efficace; mais d'autant plus efficace que les mérites ct la dignité des membres actuels de l'Église sont plus grands. En soi, reflet de la messe, considérée comme oblation de l'Église, csl donc produit *ex opere operantis,* et certains auteurs n'admettent pas qu'on puisse le caractériser autrement. Cf. Cappello, *op. cit.,* n. 571. Cependant cet effet est, dans son ensemble, indépendant des mérites du célébrant, ct donc, en une certaine façon très exacte, on peut le dire *cx opere operato.*

2. *Considérée comme sacrifice latreutiquc et eucliG· astique,* la messe, soit comme oblation du Christ, soit comme oblation de l'Église, produit toujours, *ex opere operato* et d'une manière infaillible, son effet d'adoration ct de remerciement à l'égard de Dieu. Aucun obstacle, en effet, ne peut provenir de la part de Dieu, à qui s'adressent ces hommages. Cette vérité est incluse dans l'affirmation générale du caractère latreutiquc et eucharistique de la messe.

3. *La messe, considérée comme sacrifice impétratoire d propitiatoire, produit-elle ses effets · ex Opere operato· d infailliblement?* — C'est la double question, qu'il reste à résoudre,

a) En quoi consiste l'effet produit « ex *opere operato* » *ù la messe?* — Telle est la question fondamentale dont la solution domine tout le problème. On la trouve clairement exposée par le P. de ia '1 aille. *Mysterium fidei,* El. xxvt § 1 : « *L'opus operatum* du sacrifice, écrit-il» n'eet pas *Vopus operatum* du sacrement. Le sacrifice, en effet, ne consiste pas â recevoir de Dieu, mais à oiTrir à Dieu. Dans le sacrement, nous sommes passifs; dans le sacrifice, nous sommes actifs. De là naît la diversité dans Pcx *opere operato* des fruits du sacrifice ct des fruits du sacrement. Dans le sacrement, ce fruit consiste en une sanctification de notre âme, opérée par Dieu; dans Je sacrifice, cc fruit consiste en un apaisement, une satisfaction qu'on offre à Dieu. Lc fruit du sacrifice, réalisé cx *opère operato* tant qu'on le voudra, ne pose donc en nous, par soi-même, rien qui ressemble à un don infus, comme la grâce. Le sacrifice intervient simplement à titre de cause morale : il rend à Dieu la louange due, il lui offre une juste compensation pour les fautes commises, ct ainsi l'accès de la divine miséricorde nous est de nouveau ouvert, soit pour nous justifier, soit pour nous maintenir dans le bien, soit pour nous conduire à plus de perfection. En un mol, le fruit produit ex *opere operato* par le sacrifice ne peut, en toute hypothèse, comporter que ceci : que Dieu, en considération du sacrifice qui lui est offert, ct non pas simplement à cause de notre dévotion, soit *disposé* et en quelque sorte *obligé* à nous donner des gages de sa miséricorde, et de la façon qui convient à l'état et à la condition de chacun de nous. Ce fruit est donc antérieur à l'action des sacrements... Il ne faut donc pas exclure de Topns *operatum* du sacrifice, à l'instar de certains théologiens, par exemple Suarez, disp. LXXIX, sect, n, n. 6 sq., l'impétration sacrificielle, comme si, de la messe, ne pouvait suivre, *cx opero operato,* que la propitiation ou la satisfaction. Tout au contraire, il faut dire que Je sacrifice eucharistique opère de la même façon en tant qu'impétratoirc ct en tant que propitiatoire. Lc sacrifice tout entier est, en effet, *une sorte de prière en action.* Lc sacrifice du Christ fut une prière en action ayant pour objet d'obtenir, non pour lui, mais pour nous qu'il représentait, des bienfaits qui ne nous étaient pas dus. Or, la prière sacrificielle du Christ fut efficace près de Dieu. Dieu a publiquement manifesté qu'il l'avait eue pour agréable, en ressuscitant le Christ d'entre les morts. C'est alors, en effet, que fut définitivement sanctionné le pacte en vertu duquel l'hostie offerte par le Christ était agréée pour la fm que cette oblation poursuivait. Mais cette impétration efficace du Christ, nous nous l'approprions en offrant,à l'autel, l'hostie même qu'est le Christ présent sacraxncntellement. 11 en résulte qu'en dehors de notre propre prière, l'impétration de notre souverain prêtre, déjà ratifiée cl exaucée par Dieu « eu égard à sa profonde soumission › (Hcbr., v, 7), monte ainsi, jusqu'au ciel par nos propres mains, ct que là, d'une manière permanente, elle nous obtient tous les biens que le Christ autrefois a demandés pour nous en sacrifiant à celle intention sa vie. Et l'impétration sacrificielle de la messe est donc dite agir *ea opere operato,* en tant qu elle renferme cl rend pour ainsi dire nôtre la prière du Christ, qui est comme un titre marqué au sceau éternel de la divine gloire. 11 n'y a donc aucune difference à établir entre l'efficacité ex *opere operato* de la messe, sacrifice Impétratoire ct sacrifice propitiatoire; c'est de la même façon que la messe nous approprie l'impétration ct la propitiation du Christ; ct la propitiation n'a pas plus d'efficacité que l'impétration pour réaliser Immédiatement son effet en nous. ›

L'effet produit *ex opere operato* par la messe, effet infaillible, immédiat ct certain, c'est donc de présenter a Dieu le sacrifice même du Christ, ct, par ce sacrifice, l'impétration de notre Sauveur, laquelle, par rapport à nos fautes, s'offre à Dieu comme une propitiation et une satisfaction.

b) // · ex opere operato de la messe, par rapport au fruit que nous en rdirons réellement. — La messe a donc toute efficacité pour obtenir de Dieu les biens que nous lui demandons. Mais nous les obtient-elle *en fait?* Elle présente à Dieu le titre que nous a acquis le Christ; il reste ù sc demander si Dieu nous donne infailliblement les biens représentés par cc litre.

Or, si du côté de la cause de l'impétration, c'est-à-dire des mérites et du sacrifice de Jésus-Christ, l'effet de la messe est absolument infaillible, il n'en est pas de même si on considère l'objet de l'impétration et le sujet auquel elle doit profiler. CL billot, *op. cit.,* th. I v, coroll. 1. Aussi devons-nous examiner le problème quant aux personnes (vivants ou défunts), cl quant aux biens demandés.

a. Les vivants. — a) *Biens, obfd de l'impétration proprement dite.* — On peut les ramener à cinq catégories de biens : grâces de conversion; victoires sur les tentations; occasions opportunes de bonnes œuvres et par là moyens de progrès spirituel; protection spéciale de la Providence dans les besoins spirituels ct temporels; biens temporels de tous genres pouvant servir, selon les desseins de Dieu, à notre salut.

11 est trop clair que l'effet de l'impétration, quant à tous les biens qu'on vient d'énumérer, n'est pas infaillible et dépend en quelque façon du bon plaisir divin. En ce qui concerne, en effet, les grâces d'ordre temporel, il faut toujours sous-entendre deux conditions, savoir : leur utilité, leur accord avec les lois de la Providence. Dieu n'a pas établi dans l'Église un moyen ordinaire d'obtenir infailliblement des miracles. En ce qui concerne les autres bienfaits d'ordre spirituel, la réponse ne saurait être uniforme. La grâce de la conversion demandée pour tel pécheur peut être rendue impossible pur l'obstination même de celui-ci. Les justes obtiendront avec plus de facilité les grâces d'ordre spirituel demandées pour eux au saint sacrifice : mais qui dira si les grâces demandées sont précisément celles qui importent le plus à leur salut ? Remarquons d ailleurs que l'augmentation de grâce ne sera jamais qu'un effet médiat de la messe, en tant que la messe obtiendra au juste des grâces actuelles qui accroîtront son mérite par des œuvres nouvelles. Cf. De Lugo, disp. XIX, n. 150.

β) *Biens, objet de la propitiation.* — En tant que propitiatoire, Je sacrifice de la messe tend a effacer les péchés, à détourner les maux communs et privés que Dieu voudrait infliger aux hommes comme châtiments; à écarter les peines bien plus terribles encore de l'ordre spirituel, que Dieu, dans sa justice, u décrété d'infliger au pécheur, à moins d'être, apaise à son sujet. Mais ce fruit propitiatoire doit être expliqué.

Dieu, Justement indigne à cause des péchés commis, refuse au pécheur les secours plus abondants, qui l'amèneraient à résipiscence. Mais, par l'offrande du sacrifice, Dieu est apaise ct confère des secours par lesquels l'homme pécheur est amené à la pénitence ; *indirectement,* en vertu de la propitiation qui apaise la colère divine et ôte ainsi l'empêchement aux grâces plus abondantes; *directement,* en vertu de l'impétration, qui sollicite immédiatement Dieu de concéder ccs secours. Cf. De Lugo, disp. XIX, sect, xx, n. 141. il faut de plus noter que le sacrifice de la messe remet

les péchés, non immédiatement, niais médiatcmcnt, en tant qu'il obtient au pécheur des grâces qui provoquent en son âme de pieux mouvements, la disposant a obtenir rémission des fautes commises. Suarez, sect. m, n. 7; De Lugo, *loc. cit.,* n. 137 sq. El cela ne vaut pas seulement pour les péchés mortels, mais pour les fautes vénielles, scion une opinion autrefois considérée comme plus commune, aujourd'hui admise dc tous. Aucune raison théologique, valable cn effet, ne peut être apportée pour interpréter le canon du concile de Trente dans un sens different pour les péchés mortels ct pour les péchés véniels. Cf. Suarez, sect, v, n. 3 sq.; De Lugo, *loc. cit..* n. 152; S. Alphonse, *Dc eucharistia,* n. 311, ct tous les auteurs modernes.

γ) *Biens, objet de la satisfaction.* — En tant que s itisfactoire, le sacrifice de la messe efface la peine temporelle qui reste encore après le péché pardonné, ct, en général, remet les autres peines volontairement acceptées que le juste pourrait offrir pour racheter dès ici-bas les peines des pécheurs. Mais il est évident que ce fruit ne saurait être acquis que par les âmes en étal de grâce. De plus, il semble exact d'affirmer que celle rémission peut n'être que partielle, proportionnée aux dispositions du sujet et dans la mesure qui plaît à la libéralité divine. Sur tous ccs points, on consultera avec profil Cappello, *op. cit.,* n. 573-575.

b. Les défunts. — Les âmes du purgatoire étant toujours dans une disposition parfaite pour recevoir les fruits de la messe, il est indubitable que la messe produit toujours ct d'une façon infaillible en elles scs effets d'impétration et de propitiation. Ce qu'on demande, en effet, pour les âmes du purgatoire n'est expressément que cc qui a été déterminé par le Christ dans l'institution même du sacrifice : la rémission des péchés. Toutefois, il reste à expliquer comment l'Eglise autorise ct mémo recommande l'offrande multipliée du sacrifice pour un même défunt. On en a dit un mot plus haut, â l'occasion de l'intensité limitée du fruit de la messe, voir col. 1297. Mais ici il semble opportun de proposer une considération nouvelle, issue de la distinction apportée par certains théologiens entre la valeur propitiatoire ct la valeur proprement satisfactoire de la messe, la première sc référant à l'apaisement offert a la colère divine, la seconde relative ù la rémission de la peine temporelle due au péché déjà pardonné. Ce point de vue a été mis en relief par le P. Cappello, *De sacramentis,* 1.1, n. 621, 5. Cet auteur rappelle tout d'abord que la peine temporelle peut être immédiatement remise en raison de l'efficacité *proprement salisfactoirc* dc la messe. Mai , ajoute-t-il, ‹ cette peine temporelle n'est remise que s'il n'existe dans l'âme aucun obstacle à cette condonation. Sl l'obstacle existe, il doit être préalablement enlevé par le fruit propitiatoire qui apaise Dieu; à cause de certains péchés ou de certaines négligences dont les défunts se sont rendus coupables sur terre, la justice divine a pu décider, qu'en punition dc ces fautes, les suffrages des vivants, les satisfactions personnelles, les indulgences, les satisfactions des messes célébrées n'atteindront et ne soulageront tel ou tel défunt, que si ses exigences sont d'abord satisfaites. Ce qui peut se faire, soit par les souffrances endurées par l'âme du défunt, soit par les bonnes œuvres offertes par les vivants, précisément cn vue d'apaiser Dieu. El parmi ces bonnes œuvres, le sacrifice de la messe tient la première place. » « S'il en est ainsi, dit Lehinkuhl, *Theologia moralis,* t. Ii, n. 238, rien d'élonnant si parfois de nombreuses messes sont nécessaires, si les indulgences ne suffisent pas pour délivrer telle âme déterminée du purgatoire. Car celte âme demeure absoute de ses fautes, mais comme accablée dans les ténèbres épaisses de la colère el de la justice divines. Or, il faut d'abord dissiper ccs ténèbres par une propitiation intense ct continue. ·

Conclusion. — En résumé, la messe n'a d'autre efficacité *ex opere operato* que l'impétration et la propitiation. Si la messe, *ex opere operato,* présente à Dieu des satisfactions surabondantes, l'application effective de ccs satisfactions n'est plus ex *opere operato :* elle dépend du bon plaisir de Dieu et dc l'acceptation que Dieu veut bien cn faire non seulement dans son infinie miséricorde, mais encore dans son infinie justice.

//. nÈXÊFICIAUIHS DE CETTE EFFICACITÉ. — On peut envisager 1· le fruit très général; 2e le fruit très spécial ou personnel; 3· le fruit spécial ou moyen ou ministériel. C'est surtout à ce dernier point de vue que se pose la question des bénéficiaires du fruit de la messe.

1· *Helatiuement au fruit très général.* — Cc fruit, acquis à toute l'Église, sc répand sur tous les membres, vivants ou morts, du corps mystique de Jésus-Christ, qui ont besoin de la grâce. Et même ce fruit parvient, par des voies Indirectes cl dans une mesure moindre, à ceux qui sont hors de l'Église, mais qui sont encore appelés â entrer dans son sein ou à y rentrer s'ils cn sont sortis. On considère que les membres du corps mystique de Jésus-Christ qui contribuent le plus au bien général de l'Église, ses pasteurs, comme le pape, les évêques, les prêtres, reçoivent une plus grande partie dc ce fruit. Toutefois, on ne saurait dire si ce fruit très général s'étend effectivement â tous les membres de l'Église cn particulier. 11 y a aussi, entre théologiens, diversité d'opinion touchant la nature des bienfaits renfermés dans ce fruit très général. Tous concèdent qu'il s'agit au moins des bienfaits objet de l'impétration. S'agit-il aussi des bienfaits objet de la propitiation el surtout de la satisfaction ? Certains le pensent. Cf. Valencia, *Commentarii (heol. in Sum. S. Thomæ,* Venise, 1G08, t. iv, disp. VI, q. xi, punct. i; Vasquez, *In 111Λίη Sum. S. Thomæ,* disp. CCXXXI, c. vi; Gotti, *Theol. scholast. dogmatica,* tract, vin, q. n, dub. t, § 3; Tanner, *Theol. scholast., De eucharistia,* disp. V, q. ix, dub. iv, n. 98; Stcntrup, *Soteriologia,* th. cxm. Mais d'autres le nient. Cf. Suarez, disp. LXXVIII, sect, π, η. 3. La plupart des auteurs modernes ou contemporains considèrent qu'il est *certain* que le fruit très général comporte un effet impétratolre; qu'il est plus probable qu'il s'y trouve un certain effet propitiatoire; mais que l'effet satisfactoire, déjà épuisé dans le fruit spécial, doit en être éliminé. Voir Cappello, n. 577, ct les auteurs cités par lui. Mais cette dernière assertion ne se justifie par rien.

Quoi qu'il en soit, on doit dire que «ce fruit général, de la part dc Jésus-Christ ct de l'Église, parvient immédiatement aux fidèles, *sans qu'une détermination expresse du prêtre soit nécessaire, mais par le fait seul de son ministère à l'autel.* Les excommuniés, exclus dc la communion des saints, n'y ont point part. Les fidèles cn état de péché mortel le reçoivent dans une proportion beaucoup moins grande que les justes, plus étroitement unis au corps mystique dc Jésus-Christ ». Gihr, *op. cit.,* p. 189. La coopération par l'offrande de l'honoraire, par l'assistance au sacrifice, doit être particulièrement mentionnée. Certains auteurs appellent même ‹ spécial · le fruit attaché à cette participation plus immédiate cl le distinguent du fruit ministériel. Cf. Noldln, Schmidt, *De sacramentis,* n. 173 *b;* Cappello, n. 578. Suarez regarde comme pieux et probable le sentiment qui soutient que ceux qui offrent actuellement le saint sacrifice avec le prêtre et par le prêtre, perçoivent un fruit impétratoire ct satisfacloire *ex opere operato.* Disp. LXXIX, sect, vm, n. 5.

2· *Helalivem ut au /ruit personnel ou très spécial.* — Cj fruit va au prêtre qui célèbre. < En vertu de son ordination, il a qualité ct mission pour offrir le sacrifice au nom dc Jésus-Christ et dc l'Église Non seulement il est véritable sacrificateur; mais, d'après la volonté do Jésus-Christ ct de l'Église, il immole aussi d'uua manière expresse pour lui-même. Pour ccs deux motifs, la messe doit lui profiter abondamment comme sacrifice expiatoire ct impéiraloirc. · Gihr, *op. cil.,* p. 192. Cc fruit arrive au célébrant par le fait même de son action sacerdotale, indépendamment de sa volonté, dc telle sorte que même s'il n'y songe point, il le perçoit. Il est à la fols impétratoirc, propitiatoire, salisfactoirc nu sens où nous avons expliqué ces ternies, CL Suarez, disp. LXXiX, sect, vm, n. 4 sq.; De Lugo, *loc. cit.,* n. 232, sq.; Sporer, *Theologia moralis, De eucharistia, c. n, De sacrificio in communi ct missa in specie,* n. 255; D'Annibale, *Summula theologice moralis,* t. m, § 260, note 18; Gasparri, *Tract, canonicus de sanctissima eucharistia,* t. n, n. 35; Lahousse, *De sacramentis, De eucharistia,* n. 280; etc. Cf. Cappello, *op. cit.,* n. 579.

Une controverse s'est élevée entre théologiens uu sujet de l'application du fruit très spécial. Cc fruit est-il tellement personnel au prêtre qu'il ne puisse être, par celui-ci, appliqué à d'autres personnes? De très /ares théologiens ont affirmé la possibilité dc cette application à autrui, ct admettaient même que le prêtre, pour l'application dc cc fruit qui lui appartient cn propre, pût recevoir un honoraire spécial. En tant qu'elle admet comme licite la perception dc cet honoraire spécial, cette opinion est condamnée par Alexandre VH, proposition 8, Denz.-П., n. 1108. Au simple point de vue théorique, elle n'a aucune apparence de probabilité.

3· *Helatiuement au fruit spécial ou moyen ou ministériel.* — En identifiant ici spécial ct ministériel, nous nous conformons ù la terminologie ordinairement reçue. 11 s'agit du fruit réservé â ceux cn faveur desquels le sacrifice dc la messe est spécialement offert.

Le prêtre a la libre disposition de ce fruit; seul, il peut l'appliquer ù lui-même ou à autrui. L'obligation d'appliquer cc fruit à telles personnes déterminées peut provenir dc différentes causes. En général, elle nail ou de la loi de l'Église (messes *pro populo,* messes du 2 novembre), ou dc la volonté du prêtre qui s'oblige par l'acceptation de l'honoraire. Voir à cc mot, t. vn. col. «0. Puisqu'il est nécessaire de faire intervenir ici la volonté libre du célébrant, les théologiens étudient au préalable les conditions dc l'application valide du fruit spécial dc la messe et ensuite la double catégorie de personnes, vivants ct défunts, cn faveur desquelles celle application peut être faite.

1. *Conditions de l'application valide du /ruit ministériel de la messe.* — Les théologiens les réduisent à trois.

a) *Cette application résulte d une intention au moins habituelle ct implicite du célébrant.* C'est nu célébrant seul qu'a été donnée par le Christ le pouvoir d'offrir le sacrifice. Cf. prop. 30 du synode de Pistole, condamnée par Pic VL Denz.-B., n. 1530. Donc, il est nécessaire que le célébrant ait l'intention d'appliquer la messe à telle ou telle personne. L'intention *habituelle* suffit, car l'application dc la messe est faite par mode dc donation : or, une donation une fols faite demeure valable, même si l'on n'y songe plus actuellement ou virtuellement, jusqu'à révocation. Cf. Benoit XIV, *De ss. missa sacrificio,* 1. IП, c. χvт, η. 5; De Lugo, *Dc sacramentis,* disp. VIII, sect. Vf, n. 96; Suarez, disp. XIII, sect, m, n. 5, ct les autres auteurs dc morale cités par Cappello, n. 599. Par suite, l'opinion dc Vasquez ct de quelques autres requérant une intention virtuelle, est ù rejeter comme trop sévère. Cf. Vasquez, *op. cil.,* disp. CXXXVJII, c. vï, n. 71. L'intention habituelle dont il est question ici peut être simplement implicite, c'est-â-dlre confuse et générale cn soi, mais contenue en une autre intention déterminée. C'est, par exemple, le cas du religieux prêtre, célébrant un certain nombre dearnesses aux intentions dc son supérieur : ce dernier seul connaît d'une façon déterminée les personnes en faveur desquelles est offert le sacrifice. Et plus simplement encore, c'est le cas du célébrant *ad intentionem dantis.* Quoique l'intention seulement habituelle ct implicite soit suffisante, cn pratique, autant que faire se peut, il faut avoir soin d'avoir une intention explicite et même actuelle ou tout au moins virtuelle.

Ce principe général permet de résoudre plusieurs questions proposées par les casuUtes : *a.* L'intention formulée par le diacre avant la réception du sacerdoce ct non rétractée est toujours valable, et de cette intention peut dépendre validement l'application des messes célébrées par le nouveau prêtre, *b.* L'application peut être faite de cette manière longtemps avant la célébration des messes, un mois avant, sans scrupule, affirme l'unanimité des auteurs. Cf. Lehmkuhl, n. 188. Et meme, s'il est constant que l'intention n'a pas été modifiée, on ne voit pas pourquoi ne serait pas valable l'intention formulée un an avant, Cappello, n. 600, dix ans avant, Lacroix, *Theologia moralis,* 1. VI, part. II, n. 205; Sporer, *lcc. dt.,* n. 345. *c.* L'application faite à l'intention de Dieu ou dc la Vierge est douteuse. Il faut, cn effet, préciser le sens dc cctlc expression : · à l'intention de Dieu ou de la Vierge ». Si le prêtre, en formulant une intention de celle sorte, détermine lui-même au moins implicitement la personne à qui doit être appliquée la messe, l'application faite en ccs termes est valable. Exemple : « J'applique cette messe à celui ou celle pour qui Dieu ou la Vierge veut que je l'applique. » L'application serait invalide si le prêtre laissait le soin dc l'application même de la messe â Dieu ou à la Vierge» car c'est à lui seul que Jésus-Christ, instituant le sacrifice, a confie cc soin. En pratique, quand on applique une messe aux intentions*de Dieu ou de la Vierge, c'est la première acception qui est sous-cnler duc et l'application est ainsi valide. Cappello, n. 6C0. 603. ct les auteurs par lui cités *d.* Si le prêtre, oubliant une intention une fois formulée, cn formule une autre, on considère généralement comme prédominante ct par conséquent devant être retenue, cette seconde intention, a moins que, au moment même où il formulait sa première intention, le prêtre ait voulu expressément que, même cn cas d'oubli, clic continuât à prévaloir. En cc cas, la première intention doit être considérée comme prédominante ct valable. Lehmkuhl. n. 188; Génicot-Salsmans, n. 219. Même en ce cas, affirme en sens contraire Gasparri, n. 168, la deuxième seule doit être retenue. Quoi qu'il cn soit, cn cas dc doute, « il suffit que le prêtre d*sc la messe pour celle des deux intentions à laquelle il n'a pas encore satisfait, ct que Dieu connaît. » Cappello, n. 608.

b) L'application de la messe doit être faite au moins avant la consécration, puisque i'essence du sacrifice réside très probablement dans la double consécration. Tout d'abord, il convient dc séparer les choses certaines des incertaines. Si l'application de la messe était faite, la messe une fois terminée ou même après la communion, elle serait très certainement nulle. Cf. Suarez, disp. XI11, sect, m, n. 6. Faite après la consécration, mais avant la communion elle serait, d'après Gasparri, n. 470, probablement nulle. Cappello l'estime, cn ce cas, certainement nulle, n. 601, conformément aux conclusions dogmatiques sur l'essence du sacrifice, celte essence ne pouvant, même avec une simple probabilité, être placée dans la communion

exclusivement. Voir col. 1255. Si l'application est faite avant la consécration du pain, fût-ce immédiatemnl avant, elle est très certainement valide, puisque toutes les prières ct tous les rites qui précèdent Ont simplement préparatoires au sacrifice. Si l'application est faite après la consécration du pain, mais avant h consécration du calice, le sentiment commun lient celle application pour valide. Voir la longue énuin *ralion d'auteurs en faveur de cc sentiment, dans Cappello, n. 601, contre Gaspard qui tient en cc cas pour une application douteuse. Op. c/7., n. 170. La raison de la validité d'une telle application, si tardive soit-elle, est que le sacrifice, avant la consécration du calice, n'est pas encore accompli.

Pratiquement, il est expédient que le prêtre formule son intention avant d'offrir le sacrifice, lors de sa préparalion à la messe. Benoit XIV, *op. cil.,* n. 5; Bona, *Dc sacrificio miss*,* c. i, §, 5.

c) Enfin, l'application de la messe doit être laite en faveur d'une personne ou en vue d'une fin explicitement ou tout au miïns implicitement déterminée. Si cette détermination n'existait pas. l'application serait nulle, il n'y aurait aucun motif d'appliquer la messe à une personne ou à une fin plutôt qu'à une autre. Les cas concrets font mieux saisir la portée de celte affirm dion générale.

a. — Conformément à ce qui a été dit du temps où doit être faite l'application, il faut que la personne pour qui, ou la lin en vue dc laquelle est offert le sacrifice soit certaine et déterminée, au moins au moment de la consécration.

b. — Si aucune détermination de personne ou de lin n'a été faite par le célébrant, l'application est nulle. Ainsi, il ne suffit pas de célébrer la messe pour l'un ou l'autre de la communauté, ou de la paroisse, sans déterminer la personne dont il s'agit. Ainsi serait nulle l'application faite par le prêtre qui, ayant reçu de dix personnes différentes un honoraire de messe, formulerait simplement l'intention dc célébrer pour l une ou l'autre de ccs dix personnes, sans spécifier aucun? d'entre elles; Ici,en effet, la personne en faveur de qui serait célébrée la messe demeure incertaine. Au contraire, en célébrant dix messes, aux Intentions dri dix demandeurs, l'application est valide et le prêtre acquitte vis-à-vis de chacun d'eux sa dette dc justice. Il serait mieux cependant de réserver à chacune des dix personnes la messe qu'elle a demandée séparément des autres.

r — Le fruit de la messe peut être, dans l'application qu'en fait le célébrant, attribué conditionnellement a tel ou tel, à defaut dc celui pour lequel Il célèbre : par exemple, si la messe n'est pas profitable i celui-ci, que son fruit soit appliqué â celui-là.

d — La validité de l'application n'exige pas que le prêtre désigne nommément la personne en faveur dc qui est offert le sacrifice. Toutes les applications suivantes sont valides ct licites ; selon l'intention du supérieur; à l'intention de celui qui donne l'honoraire ou demande la messe; pour celui qui a donné le premier honoraire; à l'intention inarquée dans le carnet de messes; dans l'ordre ou ont été remis les honoraires; pour le but exigé par le fondateur; pour celui pour lequel je dois célébrer; pour Pâme du purgatoire la plus délaissée; pour le plus grand pécheur; pour l'àme affligée dc la plus grave tentation; pour celui pour lequel Dieu désire que j'applique la messe, etc , Dans ccs cas cl dans les cas semblables, la personne en faveur de qui est offert le sacrifice, est certaine ct objectivement déterminée devant Dieu.

e. — X moins de circonstances exceptionnelles qui puissent autoriser le prêtre à considérer celte messe comme déjà équivalemment demandée, cf Vermerrxch, *Theologia moratis,* t. m, n 297, il ne semble pas qu'on puisse retenir comme licite l'application d'une messe qu'on prévoit devoir être demandée. Car la S. C. du Concile, en une décision approuvée explicitement par Paul V, et promulguée par le même pontife dans l'Église universelle, a réprouvé, en date du 15 novembre 1608, l'application dc la messe faite pour celui que Dieu sait d'avance devoir se présenter au prêtre pour lui demander d'offrir le sacrifice à son intention, cl lui remettre l'honoraire de la messe. Cette coutume est réprouvée en ccs tenues : *Pluribus nominibus periculosa, fidelium scandalis ct offensionibus obnoxia, atque a vetusto Ecclesia? more nimis abhorrens.* Do plus, le Code actuel a établi la législation suivante, can. 825, § 1 : *Nunquam licet.... missam applicare ad intentionem illius qui applicationem, oblata eleemosyna, petiturus esi, sed nondum petiit, et eleemosynam postea datam retinere pro missa, antea applicata.* L'application envisagée en cc canon est certainement illicite, sinon invalide.

/. — Valide très certainement, quoiqu'on pensent certains auteurs, l'application de la messe pour la première personne qui doit mourir. Ici, en effet, la personne est nettement déterminée ct connue dc Dieu. Cappello, n. 605·

y. — Si l'on considère maintenant la fin particulière poursuivie dans l'offrande du sacrifice, l'application de la messe à cette fin sera valide si la grâce demandée peut être obtenue au moment de la consécration. Invalide, donc, l'application de la messe célébrée pour obtenir à Titius une santé qu'il a déjà récupérée, pour délivrer Sempronius de la prison dont il est déjà sorti, pour obtenir du juge une sentence favorable déjà promulguée. Si la fin poursuivie dans l'oblation du sacrifice ne peut avoir d'existence que dans l'avenir, l'application peut être valide, car rien n'empêche de concevoir qu'on demande et qu'on obtienne une grâce pour l'avenir quand le besoin s'en fera sentir, *nunc pro (une.* Ainsi, bien que Titus soit en parfaite santé, on peut célébrer la messe pour demander à Dieu de le guérir dc la maladie qu'il pourra dans l'avenir contracter.

h. — Une dernière question concerne les messes dont les honoraires ont été recueillis près de beaucoup dc personnes ignorées du célébrant, soit qu'il s'agisse d'honoraires déposés dans un tronc destiné à recueillir des Intentions dc messe, soit qu'il s'agisse d'honoraires composés de petites offrandes réunies. En cc cas, la détermination dc l'intention du célébrant est suffisante, dès lors qu'il applique autant de messes qu'il y a d'honoraires *ad intentionem dantis,* ou *dantium.* 11 ne saurait être question d'établir une priorité dans l'ordre des messes à acquitter. Les donateurs ct leurs intentions sont connus de Dieu, qui distribuera à chacun les fruits de la messe, de telle sorte que nul parmi les donateurs ne sera frustré.

d) A cette question générale de l'application valide du /nul ministériel de la messe se *rattachent quelques questions subsidiaires* relatives à l'application sous condition; aux erreurs touchant certaines circonstances; à la destination du fruit de la messe dont l'application a été en soi nulle; à la division du fruit mini Uriel.

a. Application sous condition. - - Trois cas. —Application sous condition de *praderito :* je célèbre la messe pour Titius, s'il est mort. Sl la condition est déjà remplie, la messe est validement appliquée; elle ne l'est pas au cas où la condition n'est pas encore remplie. En sol. celte condition peut être licitement apposée; l'intention du prêtre existe en effet réellement, bien que le prêtre ignore si la condition est remplie, car Dieu sait si elle existe ct le fruit dc la messe est acquis à celui pour qui la messe est célébrée conditionnellement. — Application sous condition *de*

præsenti: Je célèbre la messe pour Titius, s'il est encore vivant. En soi, condition licite; et application valide au cas où la condition est remplie. — Application sous condition *dc futuro contingenti :* j'entends célébrer la messe pour le juge, si ce juge rend demain une sentence qui me sera favorable. Application invalide, puisque l'intention du prêtre est attachée à la vérification de la condition encore inexistante, et que l'effet de la messe ne peut ici demeurer suspendu. L'invalidité entraîne en cc cas l'illicéité, tout au moins pour le prêtre (fui se rend compte dc l'invalidité d'une telle intention. Quant aux applications sous condition de *luturo necessario* ct *de futuro impossibili,* nous les abandonnerons aux casuistes.

b. Erreurs touchant certaines circonstances. — On suppose ici que l'erreur n'implique pas une condition ; si elle impliquait une condition, il faudrait juger le cas d'après les principes qu'on vient de rappeler.

En soi, l'erreur provoque l'intention; elle ne s'y substitue pas et l'intention du prêtre, même provoquée par une erreur de fait, commande en réalité l'application de la messe. Cette application est donc faite réellement. Cappello envisage quelques cas particuliers. Le célébrant a dit la messe pour Titius, pensant que Titius est en bonne santé. En réalité Titius est malade, et si le prêtre avait connu cette maladie, il n'aurait pas dit la messe à l'intention de Titius : application de la messe valide. A l'inverse, si la messe est célébrée pour Titius que le prêtre croit malade, alors qu'il est bien portant, application également valide, à moins (pie la messe n'ait été célébrée précisément pour obtenir de Dieu la guérison de Titius. De meme, application valide de la messe â Caius, que le célébrant croit vivant, alors qu'il est mort, même si le prêtre n'aurait pas célébré, au cas où il eût connu la mort. A l'inverse, si le prêtre célèbre pour Titius défunt, alors (pi'en réalité Titius est vivant, il est encore vraisemblable que l'application dc la messe reste valide. Certains auteurs le nient. Busembaum, que semble approuver saint Alphonse, n 337, Gury, *Theologia moralis,* t. n, n. 170. et Marc, t. u, n. 1601, estimant qu'en ce cas l'application est invalide. Noldin-Schmidl, n. 181, 3, déclare qu'au cas où un honoraire aurait été accepté pour l'application de la messe à un défunt, cette erreur empêche que le prêtre ait satisfait a la justice; il estime néanmoins qu'on peut supposer que le donateur ferait ici condonation au célébrant. Cappello opine (pi'une semblable application de la messe est valide, nonobstant l'erreur. La justice, en effet, a été *substantiellement* satisfaite. Un vivant peut, en ellel. recueillir de la messe des fruits plus abondants qu'un défunt.

c. *Destination du fruit ministériel de ta messe, dont l'application a été nulle.* – Si la messe n'est appliquée à personne, bon nombre dc théologiens pensent que Je fruit ministériel demeure dans le trésor de l'Église. auquel il appartient de droit puisque le Christ par sa mort a d'avance mérité et acquis â son Église tous les fruits possibles du sacrifice eucharistique. Suarez, disp. XLVI, sect, vî, n. 6; Vasquez, disp. CCXXXI, c. m, n. 10 sq. D'autres estiment que ce fruit va nu célébrant qui n nécessairement l'intention générale de trouver en scs actions une source d'aide pour lui-même. Et ces mêmes auteurs recommandent au prêtre de formuler toujours cette intention générale de sc procurer à lui-même le fruit ministériel de la messe au cas où, pour quelque cause (pie cc soit. l'application n'en pourrait être faite ù autrui. Cappello cite en cc sens De Lugo. *op. cil.,* n. 225; el, parmi les auteurs récents, Génicot, Ballerinl-Paimierl. Lehmkuhl. Pratiquement, il semble qu'on doive tenir compte de celte intention générale du célébrant, intention au moins habituelle. S'il l'a formulée, le fruit ministériel de la messe lui reviendra; s'il ne l'a pas formulée, cc fruit restera dans le trésor de l'Église. Cappello» n. 609.

Si la messe est appliquée à qui ne peut en profiter, par exemple à un bienheureux ou à un damné, les mêmes opinions que ci-dessus se produisent entre théologiens. Il convient toutefois de noter un troisième sentiment. Cette opinion distingue entre messes gratuite'» et messes célébrées avec un honoraire. Dans les messes gratuites, le fruit ministériel reviendrait de droit au célébrant; dans les autres, le fruit ministériel reviendrait aux proches de celui quia fait célébrer la messe. Ne peut-on pas, en effet, supposer chez lui une intention générale analogue à celle que nous supposions tout à l'heure chez le célébrant, en sorte que, demandant une messe pour un défunt qui est incapable d'en percevoir le fruit, il est censé avoir toujours cctlc autre intention dc faire profiter, à défaut de ce défunt, ses proches et scs amis du fruit de la messe célébrée? Cf. Cappello, n. 610, citant Suarez, De Lugo, Layrnann, S. Alphonse, Lacroix, Sporcr, Ballerini-Palmieri, Noldin, etc. D'autres auteurs, enfin, tel l'asqualigo, estiment que cc fruit sera destiné par Dieu aux âmes les plus nécessiteuses, ct ces auteurs s'appuient sur saint Thomas, *In* /V·® *Sent.,* dist. XLV, q. ii, a. I, sol. in, ad *2™.* Pratiquement, il faut conseiller au célébrant dc formuler explicitement l'intention conditionnelle dc sc réserver ou d'appliquer à tel autre le fruit ministériel qui sc trouverait sans bénéficiaire. Dans les messes célébrées gratuitement, cet le condition peut être ainsi formulée : si celui pour qui je célèbre n'est pas capable de percevoir le iruit de la messe. Dans les messes célébrées en raison d'honoraires, on pourrait ainsi formuler la condition : si. sans préjudice pour autrui, je puis le faire, clc. Quelques théologiens, comme Billuart, *De almo sacramento eucharistur,* disp. VIII, a. I, el Gury, n. 166, affirment, mais sans raison, que le prêtre est tenu de formuler cette intention. Il n existe, en réalité, aucune obligation stricte sur cc point, ni do droit divin, ni de droit ecclésiastique.

d. Dmision du fruit de la messe. — Le sentiment commun et certain est que le fruit dc la messe peut être partagé : on peut, par exemple, appliquer le fruit satlsfactoire aux âmes du purgatoire, le fruit impelrntoire â un malade dont on demande la guérison. Dans les messes gratuitement célébrées, le prêtre est libre, sur ce point, de faire cc qu'il veut. Dans les messes dues par obéissance ou promesse, il peut appliquer à des intentions autres que celles qui sont convenues la part du fruit qui ne tend pas directement à la fin poursuivie. Par exemple : le prêtre doit célébrer une messe d'actions de grâces : il peut donc appliquer selon son bon plaisir le fruit satlsfactoire et le fruit Impétratoirc. S'il célèbre pour un défunt, il doit, selon une opinion plus vraie, réserver à ce défunt le fruit Impetratairc qui, non moins (pie le fruit propitiatoire ct satlsfactoire, tend au but poursuivi. Dans les messes célébrées en justice en raison d'un honoraire reçu, une telle division du fruit, en soi valide, n'est pas licite puisque tout le fruit ministériel est dû en justice â celui qui a fourni l'honoraire. Cappello, n. 613, et les auteurs cités par lui en note.

2. *Les bénéficiaires du fruit ministériel. — a) Les cirants. — a* · Ce sont tout d'abord les *fidèles* au sens strict du mot, c'est-â-dire les baptisés, adultes et appartenant effectivement au corps de l'Église. Ceux-là, el ceux-là seuls, sont capables de participer pleinement rt par une sorte de raison dc justice *(de condigno)* au sacrifice de la messe, non seulement quant au fruit impétraloirc, mais encore quant au fruit propitiatoire et satlsfactoire. La participation â m fruits est d'autant plus grande, que l'union avec Jésus-Christ cl

l'Église est plus intime. Les pêcheurs ne sauraient gagner tous les fruits de la messe : ennemis de Dieu par le péché, ils ne peuvent participer au fruit satisfaetoire. Le plus pressant besoin auquel le sacri lice propitiatoire doit subvenir, c'est leur état de péché. Avant tout, la messe leur obtient miséricorde de Dieu, ct leur acquiert des grâces de conversion. Voir plus haut, col. 1302. La messe peut encore être offerte pour les petils enfants encore privés de l'usage de la raison ; mais simplement comme sacrifice impétratoire, ct non comme sacrifice propitiatoire ou salisfactoire. Gihr, op. *cit.,* p. 195. On peut donc, *a pari,* offrir le sacrifice eucharistique pour les fidèles qui ont perdu l'usage de la raison, soit à titre d'impétration, soit môme à titre de propitiation et de satisfaction. Il n'y a aucune raison valable de les exclure du nombre de ceux pour qui prie le prêtre : *omnibus orthodoxis, atque catholics! et apostoliex fidei cultoribus.* Salmanlicenses, disp. XI11, dub. iv. n. 57; voir egalement Suarez, disp. LXXVHI, sect, π, n. 5.

b. — Les *catéchumènes* ne sont pas des fidèles au sens strict du mot, mais ils possèdent déjà la foi, peut-être même la grâce sanctifiante. Certains auteurs estiment que le sacrifice de la messe ne saurait être offert pour eux. Vasquez, disp. CCXXVII. A l'encontre, la plupart des théologiens admettent que le sacrifice de la messe, du moins en tant que sacrifice impétratoire, peut être offert validement et licitement pour les catéchumènes. Cf. Suarez, disp. LXXVIII, sect, u : De Lugo, disp. XIX, sect, x, n. IGG sq., el nombre d'autres cités par les Sahnanticcnscs, disp. XIII, dub. rv, n. 59. D'autres auteurs, enfin, ne conçoivent pas qu'on puisse refuser aux catéchumènes en état de grâce l'application du fruit salisfactoire. C'est l'avis des Salmantlcenscs, n. 60. Et si l'on admet leur participation au fruit salisfactoire, pourquoi leur refuserait-on le fruit propitiatoire? Ainsi donc,conclut le P. de la Taille : *Omnibus modis propitiationis, satis/actionis ct impetrationis· posse suffragium missæ prodesse catechumenis. Op. cit.,* p. 380. Voir, dans cet auteur, la discussion des opinions. El. xxxi, c. i.

c. — En cc qui concerne les *infidèles,* les *hérétiques,* les *schismatiques,* les *excommuniés* meme, il n'est plus possible aujourd'hui de se référer purement et simplement aux théologiens postérieurs au concile de Trente, mais antérieurs à la promulgation du Code. Le nouveau droit, en effet, apporte sur cc point une discipline *paulo mitior,* écrit Noldin-Schmidt, n. 178.

11 serait fastidieux de reproduire ici les opinions diverses qui se sont donné cours depuis trois cents ans sur cc sujet. Toutes, en somme, reviennent à affirmer que ccs diverses catégories d'hommes ne peuvent ni pleinement, ni même directement participer au fruit du sacrifice. Billot semble avoir résumé de façon exacte la position des théologiens, *op. cil.,* th. I v, p. 638 : « Par *fidèles vivants* on entend tous ceux el ceux-là seuls qui sont membres du corps visible de l'Église. De même qu'il n'est pas pennis d'administrer les sacrements à ceux qui sont hors de l'Église, ainsi semble-t-il qu'on ne puisse pas appliquer *Vopus operatum* de la messe à ceux qui sont exclus des sacrements. 11 faut toutefois noter une différence entre sacrements el sacrifice : les sacrements, en raison de leur efficacité par mode de causalité efficiente, peuvent être validement appliqués, même s'ils sont conférés indûment; le sacrifice, au contraire, dont toute l'efficacité réside dans l'impétration, n'est validement appliqué que s'il est appliqué conformément au droit. Aussi, déclare saint Thomas, IIP, q. Ixxix, a. 7, ad 2'*®, « au canon de la messe, on ne prie pas pour ceux qui sont hors de l'Église ». .Mais il faut observer cependant que tout cela doit s'entendre d'une application *directe* de *Vopus operatum.* On ne saurait, en effet, douter que le sacrifice directement offert pour la paix, la prospérité, la propagation de l'Église elle-même, ne produise indirectement un effet sur la conversion des hérétiques cl des infidèles, conversion d'où l'Église tire sa prospérité cl sa splendeur; ct. en cc sens, nous offrons le calice salutaire *pour notre salut et pour le salut du monde entier.* 11 faut aussi remarquer que la messe, outre l'impétration *ex opere operato,* comporte l'impétration *ex opere operantis* (voir plus haut, col. 1300), et que rien n'empêche en sol que cette impétration puisse s'étendre par delà les limites du corps mystique. Avant le nouveau droit, la plupart des théologiens acceptaient que la messe puisse être d'une certaine manière offerte pour les infidèles, les hérétiques ct même les excommuniés : des nuances d'explications diverses sc greffaient sur ce fonds commun. Contre Vasquez, *toc. cit.,n.* 58, on soutenait que, tout au moins en son nom personnel, le célébrant pouvait offrir la messe pour la conversion des infidèles non excommuniés. Suarez, disp. LXXVIII, sect, η, conci. 3; Bellarmin, *De missa,* 1. 11. c. vî; De Lugo, disp. XIX, sect, x ; Sahnanticcnscs, *loc. cit.,* n. 62 sq., etc. En cc qui concerne les excommuniés tolérés (dont font partie la plupart des hérétiques ct schismatiques), on considérait unanimement que le prêtre, en son nom personnel, pouvait directement leur appliquer le fruit *ex opere operantis.* Quant au fruit *ex opere operato,* certains niaient qu'il fût licite que le prêtic le leur appliquât directement, agissant comme ministre du Christ et de l'Église. Le principal représentant de cette opinion plus sévère était Suarez, De *censuris,* disp. IX, sect. n. D'autres se montraient moins sévères, ct acceptaient le sentiment opposé : tels, De Lugo, disp. XIX, sect, x, n. 187; les Sahnanticcnscs, *loc. cil.,* n. 70, etc.

On a fait justement observer que l'esprit de l'Église, même avant la promulgation du nouveau droit, tout au moins au xix· siècle, sc montrait plus large. Les partisans d'une discipline plus rigide invoquaient la réponse du Saint-Office, en date du 19 avril 1837 : *Proposito dubio : Utrum possit aut debeat celebrari missa ac percipi eleemosyna pro grirco-schismatico, qui enixe oret atque instet ut missa applicetur pro ipso sive •in Ecclesia adstante sive extra Ecclesiam manente? S. C. S. Officii, die 19 april. 1837, reposuerat : Juxta exposita, non licere, nisi constet expresse eleemosynam a schismatico prœberi ad impetrandam conversionem ad veram fidem. Collectanea S. C. de Prop. Fide,* I. i, n. 858. Ils concluaient que la messe ne pouvait être directement offerte pour les hérétiques et schismatiques que dans le but d'obtenir de Dieu leur conversion. Toutefois, déjà à cette époque, d'autres réponses allaient être données, indiquant que d'autres fins pouvaient également être assignées â l'offrande du sacrifice eucharistique pour les infidèles. La Propagande, interrogée sur ce point: «Un missionnaire peut-il recevoir un honoraire el appliquer la messe a l'intention du donataire païen qui a pour but d'obtenir la guérison, la délivrance de prison, la grâce de la peine capitale? » a répondu affirmativement le 11 mars 1818. Et dix-sept ans plus tard : *Interrogata S.C.S. Officii : Utrum liceat sacerdotibus missam celebrare pro Turearum aiiorumque infidelium intentione, et ab iis eleemosynam pro missx applicatione accipere, die 12 jul. 1865, respondit : Affirmative, dummodo non adsit scandalum ac nihil in missa specialiter addatur; et quoad intentionem, constet nil mali aut erroris aut superstitionis in infidelibus eleemosynas offerentibus subesse. Collectanea S.C. de Prop. Fide,* t. r, n. 1028; 1271. Ccs deux dernières réponses montraient bien qu'outre la conversion des Infidèles (et pourquoi ne pas en dire autant des hérétiques et schismatiques?) on pouvait licitement demander pour eux à Dieu par l'oblation du sacrifice

eucharistique, en tant que sacrifice *impétratoire,* des bienfaits différents, même d'ordre temporel·

Quoi qu'il en soit, le nouveau droit a apporté sur cc point des précisions. Voici les textes utiles :

Can. 809 : *Integrum csl miuarn applicare pro quibusvis turn ulvis, lum etiam defundis purgatorio igne admissa expiantibus, salvo pnrsrripto,* can. 2262, § 2, n. 2.

Ce can. 2262, § 2, n. 2, est ainsi formulé : .Von *prohibentur (amen... 2· Sacerdotes missam privatim ac remoto scandalo pro co (excommunicato) applicare; sed, si sit vitandus, pro ejus conversione tantum.* On sait d'ailleurs que, d'après le Code, can. 231 I, § 1 : *Omnes a Christiana fide apostata:, ct omnes ct singuli hærellci ct schismatici incurrunt ipso facto excommunicationem.* Les hérétiques, schismatiques, apostats doivent donc être ici traités comme des excommuniés.

Cette discipline une fois rappelée, voici les conclusions qu'il faut en tirer : 1/application *publique* de la messe est interdite en faveur de tous les excommuniés vivants : ce n'est là qu'un effet de l'excommunication, qui prive précisément ceux qui en sont frappés des suffrages publics de l'Eglise. Interdite donc, l'application *publique* de la messe en faveur des apostats, des hérétiques ct des schismatiques. Il ne semble pas qu'on puisse à l'égard des infidèles agir différemment. Cappello ne conçoit qu'une application *privée* de la messe en leur faveur, les messes solennelles pouvant toutefois être célébrées en faveur des princes régnants, moins pour leur personne que pour leur charge ct la prospérité de la nation qu'ils gouvernent. *Op. cit.,* n. 618, L On appelle application publique celle qui est portée, soit par sa sole i die même, soit de toute autre façon, à la connaissance de la communauté entière ; application privée celle qui se fait secrètement, ct n'est connue que du prêtre ct d'une ou deux autres personnes, par exemple celles qui lui ont demandé la messe et remis l'honoraire. Noldin-Schmidt, n. 178, 1 *b.* En ce qui concerne les excommuniés *vitandi,* est interdite en leur faveur l'application même privée de la messe; il est permis toutefois d'offrir spontanément le sacrifice de la messe en vue de leur conversion.

Par vole de réciprocité, il est permis d'accepter de toutes ces catégories de personnes, sauf des excommuniés *vitandi,* un honoraire en vue de la messe à célébrer à leur intention. Noldin-Schmidt. *loc. cit.* On ne saurait donc souscrire d'une façon absolue aux assertions du P. de la Taille, incriminant comme shnoniaque l'acceptation de l'honoraire de messe offert par un infidèle, un schismatique ou un hérétique. El. xxx, a. 1, rncinb. 1 ct 2.

b) Les défunts. — u. Les élus. — La messe ne peut être appliquée en faveur de ceux que nous savons pertinemment, d'une science de for externe, être dans le bonheur du ciel. On ne peut donc appliquer la messe pour les enfants baptisés morts avant l'usage de la raison, pour la bienheureuse Vierge ou pour d'autres saints, pour les anges. — Toutefois, en un sens impropre, la messe peut être dite appliquée pour la Vierge ou les saints. Voir ci-dessus, col. 1292. La célébration de messes < pour · un élu peut, de plus, ajouter à sa gloire accidentelle quelque titre nouveau : il s'agit d'une gloire accidentelle *relative* à quelque honneur nouveau destiné â glorifier ici-bas les élus de Dieu. Cappello, n. 616. 1· *a.* Cf. *Ami du Clergé,* 1922, p. 231. Il est clair, d'ailleurs, que le sacrifice, en tant que propitiatoire et salisfactoire, ne saurait être appliqué à une telle intention. Il est considéré ici uniquement quant à sa valeur impétratoire et eucharistique.

La messe peut être offert * el appliquée pour ceux qui sont morts en odeur de sainteté ou même qui ont reçu la palme du martyre, tant qu'aucun décret du Saint-Siège n'est venu au for externe affirmer leur sainteté. Cf. *Declaratio S. C. de Prop. Fide die 6 aug. into. Collectanea S. C. de Prop. Fide,* t. i, n. 906. On considère même que la messe peut être appliquée pour ceux qui sont déjà vénérables, au sens accordé à ce mot avant la promulgation du Code, can. 2115. Quant aux bienheureux, des auteurs graves hésitent. Gaspard, n. 482. Il semblc'bien toutefois que *Vesprit* de l'Église interdise de leur appliquer la messe. Cappello, n. 616, I*c. Enfin, la messe qu'on a coutume de célébrer aux funérailles des petits enfants morts avant l'usage de la raison, mais baptisés ct par conséquent certainement au ciel, ne peut être qu'un sacrifice d'action de grâces ct d'adoration, et peut-être d'impétration *pour nous* qui implorons par leur intercession les grâces dont nous pouvons avoir besoin. I<1., *ibid., d.* Noldin, η. 117 *d.*

b. Les damnés. — Il faut exclure totalement du bénéfice de la messe les'damnés, c'est-à-dire ceux qui sont dans l'enfer proprement dit, ct ceux qui, morts avec le seul péché originel, sont, selon la croyance commune, dans les limbes. Le sentiment qui admet, pour les damnés, une certaine mitigation des peines en raison des suffrages des vivants, est à rejeter : //arc *sententia est omnino falsa,* dit Cappello, η. 617. Voir Mit ig at ion des peines.

Le cardinal Gaspard, n. 179, établit cc principe : la messe ne peut être offerte < pour ceux qui. au for externe, sont connus comme damnés ». Cc principe, appliqué aux pécheurs publics décédés sans donner de signe de repentir, csl d'une application délicate ct doit n'ètre accueilli qu'avec beaucoup de discrétion. Voir plus loin.

c. Les hérétiques, schismatiques el infidèles. — La question revêt ici deux aspects bien différents. L'aspect *théologique* concerne l'cfflcacitc de la messe, *ex opere operato,* relativement aux âmes qui sont dans le purgatoire : ces âmes, qui, sur terre, avaient adhéré à l'hérésie, au schisme, à l'infidélité, doivent-elles être considérées comme faisant partie du groupe des *de/uncti in Christo,* comme s'exprime le concile de Trente, et pour lesquels il est certain que la messe opère *ex opere operato* près de Dieu? Voici, à ce sujet, le principe irréfutable posé par Billot, *op. cil.,* p. 639 : < Toutes ces âmes, bien que non revêtues du caractère baptismal, appartiennent très certainement à l'Église souffrante; et donc, elles sont purement et simplement du corps mystique du Christ, puisque dans l'au-delà ne peut plus sc vérifier la distinction entre l'âme ct le corps visible de l Église »; dès lors l'opinion négative (refusant à leur egard une efficacité *ex opere operato* au sacrifice de la messe) ne nous semble pas probable.

L'aspect *canonique* concerne la législation de l'Église relativement à l'application de la messe à toute cette catégorie de défunts. La règle pratique est celle-ci : l'application *publique* de la messe peut être faite pour tous les défunts auxquels a été concédée la *sépulture ecclésiastique.* Elle doit être refusée à tous ceux auxquels a été refusée la sépulture ecclésiastique. Can. 1211 *: Excluso ab ecclesiastica sepultura deneganda quoque sunt, tum quaslibet missi exsequialis, etiam anniversaria, tum alia publica officia funebria.* D'autre part, la sépulture ecclésiastique doit être refusée à ceux qui sont morts sans baptême. Can. 1239, § 1. On doit pareillement la refuser, à moins qu'ils n'aient donné avant de mourir des signes de pénitence, à plusieurs catégories de pécheurs, énumérées dans le canon 1210, § I : apostats notoires, hérétiques et schismatiques notoires; excommuniés et Interdits frappés d'une sentence déclaratoire ou condcmnatoire; suicidés volontaires; morts en duel ou des

suites de blessures reçues en duel; ceux qui, ayant ordonné la crémation de leur corps, ont persévéré dans cette intention jusqu'à la mort, même si la crémation n'a pas eu lieu; en tin, pécheurs publics et manifestes, A tous ccs pécheurs, morts sans donner de signes de pénitence, l'application *publique* dc la messe, même sous la condition que ces pécheurs se soient convertis au dernier moment ou aient été de bonne fui, est cl demeure interdite par le droit ecclésiastique. Ainsi, les excommuniés qui n'ont pas été frappés d'une sentence déclaratoire ou condemnatoire, ne sont pas exclus du bénéfice dc l'application *publique* de la messe, parce qu'ils sont admis ù la sépulture ecclésiastique, Ceux qui sont frappés de celte sentence el n'ont pas donné dc signes de repentir avant la mort, sont exclus dc la sépulture ecclésiastique et, par voie dc conséquence, dc toute application publique dc la messe pour leur âme. Toutefois, la messe peut leur être appliquée d'une façon privée, si lout scandale est écarté. Ccttc application privée est autorisée égale* ment, dc l'avis d'auteurs estimés, el pour l'hérétique ou le schismatique mort sans donner de algues do pénitence, ct même, au moins conditionnellement, pour l'infidèle mort avec quelque signe de pénitence. La prohibition expresse «le l'Église n'existe qu'â l'égard dc l'inlidèlo mort dans son inlldélité. X. C. *de Prop, l'ide,* 12 sept. 1615; ci. Cappello, n. 619; Hervé, n. 178, t·; Noldin, n. 178, 3. Quant aux autres pécheurs publics, morts dans l'étal ou même dans l'octo du pèche, certains auteurs, tel Gaspard, *toc. cil.,* sc montrent d'une sévérité extrême. La plupart des canonistes sont moins sévères el admettent qu'il faut avant tout avoir égard aux circonstances. Ce sont elles qui indiquent qui doit être tenu pour un pécheur public et manifeste. En tous cas. il est toujours loisible, contrairement à certaines atlinnations, d'offrir secrètement la messe pour l'âme d'un pécheur public décédé. Il est mieux toutefois, en ces cas exceptionnels et pour ainsi dire anormaux, de ne pas célébrer la messe de *Requiem.* et même d'omettre l'oraison *pro tali defuncto.*

A. Mic iibI .